



ڈاکٹر حسین لائبریری

**DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY**

**JAMIA MILLIA ISLAMIA  
JAMIA NAGAR**

**NEW DELHI**

Please examine the book before  
taking it out. You will be res-  
ponsible for damages to the book  
discovered while returning it.

# DUE DATE

297.03  
Cl. No. 168K4.18

Acc. No. 149516

Late Fine Ordinary books 25 p. per day, Text Book  
Rs. 1/- per day, Over night book Rs. 1/- per day.






# اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ

ریسرچ سسٹم

دانش گاہ پنجاب، لاہور



جلد ۱۸

(لاہور — محفل)

۱۳۰۰ھ / ۱۹۸۰ء

طبع اول

## ادارہ تحریر

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی ٹ (پنجاب)	۔۔۔۔۔
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	۔۔۔۔۔
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	۔۔۔۔۔
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	۔۔۔۔۔
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	۔۔۔۔۔
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، بی ایچ ڈی (پنجاب)	۔۔۔۔۔
حافظ محمود الحسن عارف، ایم اے (پنجاب)	۔۔۔۔۔

مجلس انتظامیہ

۱۴۹۵۱۶

۷-۴-۹۳

5708

- ۱۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیق احمد، ایم اے (پنجاب)، ڈی ٹ (پنجاب) و سسرڈا، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)
- ۲۔ پروفیسر ڈاکٹر منیر الدین چغتائی، ایم اے (پنجاب)، ڈی ٹ (پنجاب)، پروفیسر چانسلر، دانش گاہ
- ۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (سیک)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سیک) وائس چانسلر، قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد
- ۴۔ جسٹس سردار محمد اقبال، محاسب وفاقی، پاکستان، اسلام آباد
- ۵۔ سید بابر علی شاہ، ۷۔ ایف سی گلبرگ، لاہور
- ۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)
- ۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)
- ۸۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک، ایم اے (پنجاب)، بی ایچ ڈی (کیمبرج)، پرنسپل، اورینٹل کالج، ڈین کالج علوم اسلامیہ و ادبیات شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۹۔ ڈاکٹر ایف۔ اے۔ شمس، ایم اے (کینٹ)، ایم ایس سی، بی ایچ ڈی (پنجاب)، ڈین کالج۔ دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۰۔ ڈاکٹر ایم۔ اے۔ متان، بی اے، ایل ایل بی (پنجاب)، ایل ایل ایم، بی ایچ ڈی (لنڈن)، ڈین کالج قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۳۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی ٹ، پروفیسر ایم پی، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور (رکن و معتمد)

# اختصارات و رموز وغیرہ

## اختصارات

(1)

کتاب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

ابن بطوطہ = نعمة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار

مع ترجمہ از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti

۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء

ابن تفری بریدی = النجوم الزاهرة في ملوك مصر والنصارا

طبع W. Popper، برکلی و لائڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۹ء

ابن تفری بریدی، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۳۸ھ

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع I. H. Kramers

لائڈن ۱۹۳۸ء تا ۱۹۳۹ء (BGA, II) بار دوہ

ابن خردادبہ = المسالك والممالك، طبع لخصہ

M. J. de Goeje، لائڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI)

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان العبر

والعبر... الخ، بولاق ۱۲۸۳ھ

ابن خلدون: مقدسہ = Prolegomènes d'Ebn Khaldoun

طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء

(Notices et Extraits, XVI-XVIII)

ابن خلدون: مقدسہ، مترجمہ دیسلان = Prolegomènes

d' Ibn Khaldoun، ترجمہ و حواشی از دیسلان

M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوہ)

۱۹۳۸ء تا ۱۹۳۹ء

ابن خلدون: مقدسہ، مترجمہ روزنتھال = Prolegomènes

Franz Rosenthal، ۳ جلد، لئڈن ۱۹۵۸ء

ابن خلیکان = وکیات الأعیان، طبع W. Wüstenfeld

گولٹکن ۱۸۳۵ء تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار غائب)

اعتبار سے دیے گئے ہیں)

ابن خلیکان، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۹۰ھ

ابن خلیکان، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۰۰ھ

(۱) = اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(۲) = اسلام انسائیکلو پیڈیا (= انسائیکلو پیڈیا او اسلام،

ترکی)

(۳) = دائرہ المعارف اسلامیہ (= انسائیکلو پیڈیا او

اسلام، عربی)

(۴) = لائڈن اسلام = Encyclopaedia of Islam (=

انسائیکلو پیڈیا او اسلام، انگریزی)، بار اوّل یا دوم، لائڈن

اس اڈیٹر = کتاب تکمیلہ احسنہ، طبع فوڈیرا F. Codera

میڈرڈ ۱۸۸۷ء تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI)

اس اڈیٹر: تکمیلہ M. Alarcóny - C. & González

Apéndice a la edición Codera de Palencia

Teoría de estudios y textos árabes

میڈرڈ ۱۹۱۵ء

اس اڈیٹر، جلد اوّل = اس اڈیٹر: تکمیلہ القلند،

arabe d'après un ms. de Fes, tome I, comprenant

A. Bel، طبع les deux vol. edités par F. Codera

و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء

ابن الاثیر ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ = کتاب الکامل، طبع نوربرگ

C. J. Turnberg، بار اوّل، لائڈن ۱۸۵۱ء تا ۱۸۷۶ء

یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ

یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۳۸ھ ۹ جلد

ابن الاثیر، ترجمہ فاینان = Annales du Maghreb et

de l'Espagne، مترجمہ فاینان E. Fagnon، الجزائر

۱۹۰۱ء

ابن بشکوال = کتاب القلند فی اخبار آئینہ الأندلس، طبع

فوڈیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II)

الادريسي، ترجمه جوبار = *Géographie d'Édrisi*، مترجمه  
P. A. Jaubert، جلد ۷، پیرس ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عدایر: الاستیعاب، جلد ۷، حیدرآباد  
(دکن) ۱۳۱۸-۱۳۱۹ء.

الاشفاق = ابن دریم: الاشفاق، طبع ووستینٹ، گوتنگن  
۱۸۵۴ء (لندن)؛

الإصابة = ابن خیر العسقلانی: الإصابة، جلد ۱، کلکتہ  
۱۸۵۶ء تا ۱۸۵۷ء.

الإصفی = المسکوک، جلد ۱، طبع محسن، لائلن  
۱۸۵۷ء تا ۱۸۵۸ء.

الأغوار = ابن خیر العسقلانی: الأغوار، طبع  
براون، یوتو و ۱۸۵۷ء، در دوم قاهرہ ۱۸۵۷ء.

الآغان = بروٹو = لیب، جلد ۱، طبع بروٹو  
Brannow، لائلن ۱۸۵۷ء تا ۱۸۵۸ء.

الانصارى = زهد = برہہ الألباء، طبقات الأدباء، قاهرہ  
۱۸۵۷ء.

العدای = الفرو = اندرک ہی الفرو، طبع محسن، لائلن  
قاهرہ ۱۸۳۸ء، ۱۸۹۱ء.

البلاذری: انساب = انساب الأشراف، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، طبع  
M. Schlössinger و S. D. F. Goitem، بیس احمدس  
(بروشلم) ۱۹۳۱ء تا ۱۹۳۸ء.

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الأشراف، ج ۱، طبع  
محمد حمید اللہ، قاهرہ ۱۹۵۹ء.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈ حویہ، لائلن  
۱۸۶۶ء.

بہقی: تاریخ بہقی = ابوالحسن علی بن زید البہقی:  
تاریخ بہقی، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ.

بہقی: تثنیہ = ابوالحسن علی بن زید البہقی: تثنیہ  
صوان الحکمة، طبع محمد شفیق، لاہور ۱۹۳۵ء.

بہقی: ابوالفضل = ابوالفضل بہقی: تاریخ سمودی،  
Bibl. Indica

Biographical Dictionary = مترجمہ دیسلان  
M. de Slane، جلد ۴، پیرس ۱۸۴۳ء تا

۱۸۵۹ء.  
ابن رشتہ = الأعلام النفیسة، طبع ذخیرہ، لائلن ۱۸۹۱ء

۱۸۹۷ء (BGA, VII).  
ابن رشتہ، ویت = *Les Atours précieux*، مترجمہ

G. Wiet، قاهرہ ۱۹۵۵ء.  
ابن سعد = کتاب الطبقات الكبير، طبع زخاؤ H. Sachau

و غیرہ، لائلن ۱۹۰۴ء تا ۱۹۳۰ء.  
ابن عذارى = کتاب البیان المغرب، طبع کولن G. S. Colin

ولیوی پرووالسال E. Lévi-Provençal، لائلن ۱۹۳۸ء تا  
۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووالسال، پیرس

۱۹۳۰ء.  
ابن العیاض: شذرات = شذرات الذهب فی أخبار من ذهب،

قاهرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ (ستین وصیات کے اعتبار سے  
حوالے دیے گئے ہیں).

ابن القیة = مختصر کتاب البلدان، طبع ذخیرہ، لائلن  
۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع  
ذخیرہ، لائلن ۱۹۰۲ء تا ۱۹۰۴ء.

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع  
ووستینٹ، گوتنگن ۱۸۵۰ء.

ابن هشام = کتاب سيرة رسول الله، طبع ووستینٹ، گوتنگن  
۱۸۵۸ء تا ۱۸۹۰ء.

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع ریٹو J. T. Reinaud  
و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = *Géographie d'Aboulféda*  
*traduite de l'arabe en français*، ج ۱ و ۲، ۱/۲، از

ریٹو، پیرس ۱۸۳۸ء و ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء.  
الانطونیسی: المغرب = *Description de l'Afrique et de*

*l'Espagne*، طبع ڈوڑی R. Dozy و ڈ حویہ، لائلن  
۱۷۸۶ء.

تاج العروس = محمد مرتضیٰ بن محمد الزبیدی : تاج العروس .

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۳ جلد، قاہرہ ۱۳۳۹/۱۳۴۱ء .

تاریخ دمشق = ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۲ جلد، دمشق ۱۳۲۹/۱۳۳۱ء تا ۱۳۵۱/۱۳۴۱ء .

تہذیب = ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵/۱۳۰۷ء تا ۱۳۳۲/۱۳۰۹ء .

الثعالبی : بیئہ = الثعالبی : بیئۃ الذہر، دمشق ۱۳۰۳ء .

الثعالبی : بیئۃ = قاہرہ - کتاب مد کور، قاہرہ ۱۳۳۳ء .

حاجی خلیفہ : جہان نما = حاجی خلیفہ : جہان نما، استنبول ۱۱۳۵/۱۷۳۲ء .

حاجی خلیفہ = نشف الظنون، طبع محمد شرف الدین ہالقاہا S. Yaltkaya و محمد رفعت بیلککے الکلیس Rifat Bilge Kilisi، استنبول ۱۳۰۱ء تا ۱۳۰۳ء .

حاجی خلیفہ، طبع ملوک = کشف الظنون، طبع ملوک Gustavus Flugel، لایپزگ ۱۸۳۵ء تا ۱۸۵۸ء .

حاجی خلیفہ : کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استنبول ۱۳۱۰ء تا ۱۳۱۱ء .

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ بنورسکی V. Minorsky، لندن ۱۹۳۷ء (GMS, XI) .

سلسلہ جدید) .

حمد اللہ ستنوی : لزہۃ = حمد اللہ ستنوی : لزہۃ القلوب، طبع لیسٹرنج Le Strange، لائڈن ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII) .

خوالد امیر = حبیب السیر، تہران ۱۳۷۱ء و بمبئی ۱۲۷۳/۱۸۵۷ء .

الذہر الکلیسۃ = ابن حجر العسقلانی : الذہر الکلیسۃ، حیدرآباد ۱۳۳۸ء تا ۱۳۵۰ء .

الذہری = الدیری : حیوۃ العموان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں) .

دولت شاہ = دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن

ذہبی : حقاہ = الذہبی : تذکرۃ الحقاہ، ۳ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ء .

رحمن علی = رحمن علی : تذکرۃ علماء ہند، لکھنؤ ۱۳۹۱ء .

روضات الجنات = محمد باقر خوالساری : روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ء .

زباہر، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۲ء .

السبکی = السبکی : طبقات الشافعیہ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۲ء .

سجل عثمانی = محمد ثریا : سجل عثمانی، استنبول ۱۳۰۸ء تا ۱۳۱۶ء .

سُرکس = رکس : سفح المطبوعات العربیہ، قاہرہ ۱۹۲۸ء تا ۱۹۳۱ء .

الشماعی = الشماعی : الآساب، طبع عکسی باعتناء سرچلیوٹ D. S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX) .

السیوطی : بیئۃ = السیوطی : بیئۃ الوفا، قاہرہ ۱۳۲۶ء .

الشہرستانی = البطل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لندن ۱۸۳۶ء .

الضبی = الضبی : بیئۃ المتقسی فی تاریخ رجال اہل الأندلس، طبع کودیرا Codera و ریبرہ J. Ribera، ملوہ ۱۸۸۳ء تا ۱۸۸۵ء (BAH, III) .

الضوء اللامع = السخاوی : الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ء تا ۱۳۵۵ء .

الطبری = الطبری : تاریخ الرسل والملوکہ، طبع ڈخویہ وغیرہ، لائڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء .

عثمانی مؤلف لری = روسہ لی محمد طاہر : عثمانی مؤلف لری، استنبول ۱۳۳۳ء .

العقد الفريد = ابن عبد ربہ : العقد الفريد، قاہرہ ۱۳۲۱ء .

علی جواد = علی جواد : مسالک عثمانیین تاریخ و جغرافیہ لکھا، استنبول ۱۳۱۳/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷/۱۸۹۹ء .

عوی : لباب = عوی : لباب الالباب، طبع براؤن، لندن و لائڈن ۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۶ء .

عن الألباء = طبع A. Müller، قاہرہ ۱۳۷۷/۱۳۷۸ء .

غلام سرور = غلام سرور، سقّی : خزنة الاصفاء، لاهور  
٥١٢٨٥.

هوئی مالکوی : گلزار ابرار = ترجمة اردو موسوم به اذکار  
ابرار، آگره ٥١٣٢٩.

یرفته = محمد قاسم یرفته : گلشن ابراهیمی، طبع سنگی،  
بمبئی ٥١٨٣٢.

فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران = از انتشارات دایرة  
جغرافیائی ستاد ارتش، ١٣٢٨ تا ١٣٢٩ هـ.

فرهنگ آند راج = منشی محمد بادشاه : فرهنگ آند راج،  
جلد ٣، لکهنؤ ١٨٨٩ تا ٥١٨٩٣.

لغیر محمد = لغیر محمد جہلمی : حدائق الحنفیة، لکهنؤ  
٥١٩٩٠.

لنگز و لنگز = Martin و Alexander S. Fulton  
Second Supplementarv Catalogue of : Lings  
'Arabic Printed Books in the British Museum  
لندن ٥١٩٥٩.

فهرست (یا الفهرست) = ابن الندیم : کتاب الفهرست،  
طبع فلورنک، لایپزک ١٨٤١ تا ٥١٨٤٢.

ابن القفطی = ابن القفطی : تاریخ الحكماء، طبع لیپز  
J. Lippert، لایپزک ٥١٩٠٣.

الکتبی : قوت = ابن شاکر الکتبی : قوت الوثائق، بولاق  
٥١٢٩٩.

لسان العرب = ابن منظور : لسان العرب، جلد ٢، قاهره  
١٣٠٠ تا ٥١٣٠٨.

مکمل الامراء = شاه نواز خان : مآثر الامراء، Bibl. Indica.  
مجلد ١، مؤمنین = نورالله شوستری : مجالس المؤمنین،

قبران ٥١٢٩٩ هـ.  
مرآة الجنان = الیافعی : مرآة الجنان، جلد ٣، حیدرآباد

(دکن) ٥١٣٣٩.  
مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی : مرآة الزمان، حیدرآباد

(دکن) ٥١٩٥١.  
کیمیا = سمود کیمیا : جغرافیای مفصل ایران،

کیمیا، ١٣١٠ و ٥١٣١٢ هـ.

السعودی : مروج = السعودی : مروج الذهب، طبع باریه  
د سینار C. Barbier de Meynard و پاوه د کورتی

Pevet de Courteille، پیرس ١٨٦١ تا ٥١٨٤٤.  
السعودی : التنبيه = السعودی : کتاب التنبيه و الاشراف،

طبع ذ خویه، لائیدن ٥١٨٩٣ (BGA, VIII).  
المقدس = المقدسی : احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، طبع

ذ خویه، لائیدن ٥١٨٤٤ (BGA, VIII).  
المقري : Analectes = المقري : نفع الطيب في غصن الاندلس

الوطيب، Analectes sur l'histoire et la litterature des  
Arabes de l'Espagne، لائیدن ١٨٥٥ تا ٥١٨٦١.

المقري، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ٥١٨٦٢/٥١٢٤٩.  
منجم باشی = منجم باشی : صحائف الاخبار، استانبول ٥١٢٨٥.

میرخواند = میرخواند : روضة الصفاء، بمبئی ٥١٢٦٦/٥١٨٣٩.  
نزهة الخواطر = حکیم عبدالحی : نزهة الخواطر، حیدرآباد

٥١٩٣٤ بعد.  
نسب = مصعب الزبیری : نسب قریش، طبع لیوی

پروانسال، قاهره ٥١٩٥٣.  
الوای = الصقدي : الوای بالونیات، ج ١، طبع رتر Ritter،

استانبول ٥١٩٣١ ج ٢ و ٣، طبع ڈیڈرنک Dederling،  
استانبول ١٩٣٩ و ٥١٩٥٣.

السمدانی = السمدانی : صفة جزيرة العرب، طبع مٹر  
D. H. Müller، لائیدن ١٨٨٣ تا ٥١٨٩١.

یاقوت = یاقوت : معجم البلدان، طبع ووستنفلک، لایپزک  
١٨٦٦ تا ٥١٨٤٣ (طبع اناساتیک، ٥١٩٢٣).

یاقوت : ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأريب الى معرفة الأديب،  
طبع مرجلیوٹ، لائیدن ١٩٠٤ تا ٥١٩٢٤ (GMS, VI)؛

معجم الادباء، (طبع اناساتیک، قاهره ١٩٣٦ تا ٥١٩٣٨.  
یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی : تاریخ، طبع هوتسما

W. Th. Houtsma، لائیدن ٥١٨٨٣؛ تاریخ الیعقوبی،  
جلد ٣، لائف ٥١٣٥٨؛ جلد ٢، بیروت ٥١٣٤٩/٥١٩٦٠.

یعقوبی : بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی : (کتاب) البلدان،  
طبع ذ خویه، لائیدن ٥١٨٩٣ (BGA, VII).

یعقوبی، Wiet ویت = Ya'qūbi. Les pays مترجمة  
G. Wiet، قاهره ٥١٩٣٤.

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات،  
جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghāni : Tables = Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghāni, rédigées par I. Guldī, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : Kanunlar = Ömar Lûtfi Barkan : XV ve XVI inçl Asırlarda Osmanlı. İmparat orluğunda Ziraat Ekonominin Hukukı ve Mali Esasları, I. Kanunlar, İstanbul 1943.

Blachère : Litt. = R. Blachère : Histoire de la Littérature arabe, I, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : Geschichte der Arabischen Literatur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, SI, II, III = G. d. A. L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementhand, Leiden 19, 7-42.

Browne, i = E. G. Browne : A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsī, London 1902.

Browne, ii = A Literary History of Persia, from Firdawsī to Sa'adī, London 1908.

Browne, iii = A History of Persian Literature under Tartar Dominion, Cambridge 1920.

Browne, iv = A History of Persian Literature in Modern Times, Cambridge 1924.

Caetani : Annali = L. Caetani : Annali dell' Islam, Milano 1905-26.

Chauvin : Bibliographie = V. Chauvin : Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes, Lille 1892.

Dorn : Quellen = B. Dorn : Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : Notices = R. Dozy : Notices sur quelques manuscrits arabes, Leiden 1847-51

Dozy : Recherches = R. Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, Suppl. = R. Dozy : Supplément aux dictionnaires arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : Extraits = E. Fagnan : Extraits inédits relatifs au Maghreb, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : Geschichte des Qorāns, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : Ottoman Poetry = E. J. W. Gibb : A History of Ottoman Poetry, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H. A. R. Gibb and Harold Bowen : Islamic Society and the West, London 1950-57.

Goldziher : Muh. St. = I. Goldziher : Muhammedanische Studien, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : Vorlesungen = I. Goldziher : Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910.

Goldziher : Vorlesungen = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : Dogme = Le dogme et la loi de l'islam, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : GOR = J. von Hammer (-Purgstall) : Geschichte des Osmanischen Reiches, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : GOR<sup>2</sup> = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : Histoire = the same, trans. by J. J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : Staatsverfassung = J. von Hammer : Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : Recueil = M. Th. Houtsma : Recueil des textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides, Leiden 1886-1902.



- Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.
- Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.
- Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint, New York 1955-56).
- Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.
- Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.
- Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed., Cambridge 1930 (reprint, 1966).
- Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbāsid Caliphate*, Oxford 1924.
- Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint, 1965).
- Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.
- Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.
- Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspero et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte*, Le Caire 1914 (MIFAO, XXXVI).
- Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.
- Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.
- Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.
- Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.
- Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.
- Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.
- Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.
- Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih Seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., İstanbul 1946 ff.
- Pauly-Wissowa = *Realencyklopädie der klassischen Altertums*.
- Pearson = J. D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.
- Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid 1898.
- Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-34.
- Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.
- Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.
- Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.
- Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.
- Sources inéd. = Comte Henri de Castries : *Les Sources inédites de l'Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.
- Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.
- Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.
- Spuler : *Mongolen* = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.
- SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djakarta-Amsterdam 1959.
- Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a bibliographical survey*, London 1931.

*History of Persian Art* = ed. by A. U. Pope, Oxford 1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Wegenetz = F. Taeschner : *Die Verkehrswege und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Weil = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A. J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manual de de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب\*، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

IB = Archives Berhères.

Ibh. G. W. Gött = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Ibh. K. M. = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

Ibā. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Ifr. Fr. = Bulletin du Comité de l'Afrique française.

Ifr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç. Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger = Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger

IUON = Annali dell'Istituto Univ. Orient. di Napoli.

IM = Archives Marocaines.

Ind. = Al-Andalus.

Inth = Anthropos.

Inz. Wien = Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

IO = Acta Orientalia.

Irab. = Arabica.

IrO = Archiv Orientální.

IRW = Archiv für Religionswissenschaft.

ISI = Archaeological Survey of India.

ISI, NIS = the same, New Imperial Series.

ISI, AR = the same, Annual Reports.

IÜDTCFD = Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi.

Is. Fr. B = Bulletin du Comité de l'Asie Française.

IAH = Bibliotheca Arabico-Hispana.

ASOR = Bulletin of the American School of Oriental Research.

ell. = Türk Tarih Kurumu Belleten.

Fac. Ar. = Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.

Ét. Or. = Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Française Damas.

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE = Bulletin de l'Institut Egyptien.

BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

BIS = Bibliotheca Indica series.

BRAH = Boletín de la Real Academia de la Historia de España.

BSE = Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

BSE<sup>2</sup> = the same, 2nd ed.

BSL(P) = Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).

BSO(A)S = Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV = Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).

BZ = Byzantinische Zeitschrift.

COC = Cahiers de l'Orient Contemporain.

CT = Cahiers de Tunisie.

EI<sup>1</sup> = Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI<sup>2</sup> = Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM = Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen.

GJ = Geographical Journal.

GMS = Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph = Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp. = Hespéris.

IA = İslâm Ansiklopedisi (Turkish).

IBLA = Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis.

IC = Islamic Culture.

IFD = İlahiyat Fakültesi.

IG = Indische Gids.

IHQ = Indian Historical Quarterly.

⊗ لاہور: تاریخ اور وجہ تسمیہ: لاہور کی قدیم تاریخ پر قیاسات، روایات اور حکایات کا غبار کچھ اس طرح چھایا ہوا ہے کہ کوشش کے باوجود قطعی طور پر یہ معلوم کرنا ممکن نہیں نہ اس شہر کا موجودہ نام (لاہور) کب اور کیسے رکھا گیا۔ اسلامی دور کے معروف تاریخی مآخذ میں لاہور کا ذکر سب سے پہلے چوتھی صدی ہجری کی ایک عربی تالیف حدود العالم (ترجمہ انگریزی مشورسکی، طبع لندن ۱۹۳۷ء، ص ۸۹) میں ملتا ہے جس کے مصنف کا نام معلوم نہیں ہو سکا (تصنیف سنہ ۵۳۲ھ / ۱۱۳۸ء)۔ اس کتاب میں لاہور کا ذکر یوں درج ہے:

”لہور شہر کے متعدد اضلاع ہیں اور اس کا حاکم امیر ملتان کا نائب ہے۔ اس میں بازار اور بت خانے ہیں۔ اس میں چلفوزہ، بادام اور ناریل کے درخت بکثرت ہیں۔ یہاں کے لوگ سب بت پرست ہیں اور مسلمان ایک بھی نہیں“ (انگریزی ترجمہ)۔ گویا دسویں صدی عیسوی کے اواخر تک یہاں کوئی مسلمان نہ تھا۔

البلاذری (م ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء) نے اپنی تالیف فتوح البلدان (طبع de Geoe، ۱۸۶۶ء، ص ۴۳۲) میں ایک لاہور کا ذکر الاہوار کے نام سے کیا ہے، لیکن یہ ایک چھوٹا سا ڈوں تپا جوائک اور وہند کے درمیان کہیں آباد تھا۔

البیرونی کئی سال تک شمالی ہندوستان میں رہا اور محمود غزنوی کے حملوں کے وقت، یعنی گیارھویں صدی عیسوی میں وہ ہندوستان کا آنکھوں دیکھا حال قلمبند کر رہا تھا۔ وہ اپنی مشہور تالیف تحقیق ما للہند (مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۹۵۸ء، ص ۱۶۵) میں لکھتا ہے کہ لاہور کسی شہر کا نہیں بلکہ ایک علاقے کا نام ہے جس کا دارالحکومت مندھوکور ہے۔

کنہیا لال ہندی کے بیان کے مطابق شیخ احمد زنجانی نے اپنی تصنیف تحفۃ الواصلین میں لاہور کا ذکر کیا ہے (یہ رسالہ ۵۴۳ھ / ۱۱۴۳ء میں لکھا گیا تھا)۔ یہی کنہیا لال اپنی تصنیف تاریخ لاہور (مطبوعہ ۱۸۸۴ء، ص ۹) میں لکھتا ہے: ”..... شیخ احمد زنجانی صاحب رسالۃ تحفۃ الواصلین جس نے وہ کتاب ۵۴۳ھ عہد سلطان مسعود غزنوی بمقام لاہور اس کے علما و فضلاء کے حال میں لکھی ہے.....“ یہ رسالہ نوشہ کے باوجود کسی کتاب خانے سے دستیاب نہیں ہو سکا۔ نیز کنہیا لال کا یہ بیان صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ مسعود غزنوی کا عہد حکومت ۵۴۱ھ / ۱۱۴۰ء تا ۵۴۳ھ / ۱۱۴۳ء ہے۔ اس لیے اگر یہ کتاب مسعود غزنوی کے عہد میں لکھی گئی ہے تو ۵۴۳ھ درست نہیں، کیونکہ مسعود غزنوی کا زمانہ ۵۴۲ھ میں ختم ہو جاتا ہے اور اگر یہ تاریخ درست ہے تو پھر یہ کتاب مسعود غزنوی کے جانشین مودود غزنوی کے عہد میں لکھی گئی ہوگی۔ اس دور کے ایک اور مصنف گردیزی نے اپنی تصنیف زین الاخبار ۵۴۸ھ / ۱۱۴۸ء کے قریب لکھی۔ وہ اس کتاب (طبع ایرانشہر، برلن ۱۳۴۷ھ / ۱۹۲۷ء) میں ص ۷۹ پر لاہور کا ذکر کرتا ہے، مگر جب سلطان مسعود اپنے بیٹے مودود کو لاہور کا والی بنا کر بھیجتا ہے تو یہ مصنف اسے ولایت لاہور بتاتا ہے (ص ۱۰۸) [اس کے علاوہ ایک لوہر کوٹ کا بھی ذکر کرتا ہے]۔

گیارھویں صدی عیسوی کے مشہور عالم بزرگ سید علی الہجویریؒ (داتا گنج بخش) اپنی تالیف کشف المحجوب میں شہر کا نام لہانور درج فرماتے ہیں [لیکن نسخہ محمد شفیع لاہوری، ص ۹۶ و نسخہ عکسی ایرانی، ص ۱۱۰ میں یہ الفاظ موجود نہیں: ”در بلد لہانور کہ از مضافات ملتان است“ یہ حاشیے پر بعد کا اضافہ ہے]۔

(م ۵۸۲۱/۱۳۱۸ء) نے بھی صبح الاعشی (طبع قاہرہ، ج ۵، ص ۷۶) میں لوہور لکھ کر کہا ہے کہ اسے لاہور بھی کہا جاتا ہے۔

[اس ضمن میں وہ عمرو بن سعد المہاوری محمد بن المامون المطوعی اور ابوالقاسم وغیرہ کا ذکر کرتا ہے]۔

اس طرح لاہور کے نام کی مختلف شکلیں مختلف مصنفوں کے ہاں یوں ملتی ہیں :

لہور	لہانور	لہاور	لیہوہ
لوہاور	لوہاووز	لانہور	لوہر
لوہور	لہاوور	لہاور	لوہار
لوہور	لاوہور	لاہور	لواور
لوہوور			
لووہور			

لاہور کی تاسیس : لاہور کی تاسیس کے متعلق بھی کوئی صحیح تاریخی شہادت نہیں ملتی۔ تاریخ میں سب سے پہلی دستاویز شریف محمد بن منصور (فخر مدبر) کی تالیف آداب الحرب والشجاعہ ہے۔ یہ کتاب سلطان التیمش [رک باں] کے زمانے (۶۰۷-۵۶۳۳/۱۲۱۰-۱۲۳۵ء) میں لکھی گئی تھی۔ روٹو گراف ۲۸۳۹، مملوۃ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ورق ۱۲۲)۔ اس میں فخر مدبر نے حج (حج) بن بھندرا نو لاہور کا بانی بتایا ہے۔

خلاصۃ النوارخ کا مصنف سجان رائے بھنداری (۵۱۱۰/۱۶۹۵ء) عام طور پر اس مشہور روایت کا ذکر کرتا ہے کہ لاہور رام چندر کے بیٹے لو نے بسایا تھا (طبع دہلی ۱۹۱۸ء، ص ۶۴) اور یہ کہ جب لاہور برباد ہوا تو سیالکوٹ پنجاب کا دارالحکومت بنا دیا گیا۔

ایک پنجابی شاعر خیر اللہ فدا کا خیال ہے کہ ایاز لاہور کا بانی تھا۔ اس نے اپنی مثنوی مرزا صاحبان میں (۵۱۱۰/۱۶۹۵ء) یہی روایت

کیا۔ ۱۷ویں صدی کے مشہور مؤرخ بیہقی نے اپنی تالیف تاریخ بیہقی میں اس شہر کو لاہور کے علاوہ لوہور اور لہور بھی لکھا ہے (تاریخ بیہقی، طبع دکتہ غنی و دکتہ فیاض، تہران ۱۳۲۴ ش، ص ۲۷۰، ۳۰۱، ۳۳۳)۔

ابوالفرج رونی (م - قریب ۱۱۰۴ء) غزنوی عہد کا شاعر تھا۔ وہ سلطان محمود کے ہوتے سلطان ابراہیم کا قصیدہ مدحیہ لکھتے ہوئے لاہور کا نام لوہور بتاتا ہے (دیوان، بمبئی ۱۳۲۰ء، ص ۱۰۱)۔

[مسعود سعد سلمان (م ۵۱۰/۱۱۲۱ء) بھی غزنوی عہد کا مشہور شاعر ہے۔ اس کے دیوان، مطبوعہ تہران، تیرماہ ۱۳۱۸ ش، میں اس شہر کا ایک درجن سے زائد مقامات پر ذکر موجود ہے اور اسے لہاوور، لوہور، لہاور، لوہاور، لاوہور، لوہاور اور لاہور لکھا گیا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ کچھ تو تلفظ کی مختلف صورتیں ہیں مگر کہیں کہیں شعری ضرورت بھی معلوم ہوتی ہے]۔

جغرافیہ نگار الادریسی اپنی تصنیف نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق میں شہر کا نام لہاور لکھتا ہے (ترجمہ Jaubert، ص ۱۷۰)۔

طیب شرف الزمان طاہر مروزی نے اپنی تالیف طبائع الحيوان چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں مرتب کی۔ وہ شہر کا نام لوہور (طبع منورسکی ۱۹۴۲ء، ص ۳۹) لکھتا ہے۔

ابن فندق نے اپنے وطن کی تاریخ بیہقی ۵۵۳/ ۱۱۶۸ء میں لکھی۔ اس میں وہ شہر کا نام لوہاوور بتاتا ہے (چاپخانہ کانون، ۱۳۱۷ ش، ص ۷۱)۔

یاقوت الحموی نے اپنی تصنیف معجم البلدان ۵۳۲/ ۱۲۲۷ء میں شروع کی۔ وہ اس شہر کو لوہور [لہاوور] اور لہاور کے ناموں سے یاد کرتا ہے (معجم البلدان، طبع لاہور ۱۸۶۹ء، ج ۴، ص ۳۷۱)۔ ابی العباس احمد بن علی القلقشنندی

تفصیل ۲۳ اور ۲۹ عیسوی کے درمیان قلمبند کی ہے، اس میں بھی لاہور کا ذکر نہیں ملتا۔

لیکن دوسری صدی عیسوی میں بطلمیوس نے جو جغرافیہ مرتب کیا ہے، اس میں ایک مقام لبوکلہ کا ذکر موجود ہے، جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے۔ قدیم جغرافیہ دانوں میں بیانات کی صحت کے اعتبار سے بطلمیوس کا نام بڑے احترام سے لیا جاتا ہے۔ یہ مشہور جغرافیہ دان ۱۰۰ عیسوی میں سکندریہ میں زندہ تھا۔ اور اس نے اپنے جغرافیے میں ایک علاقے کیسپیریا (کشمیر) کا ذکر کیا ہے، جس کی حدود دریائے ہندسپاس (جہلم) سندھ (چندر بھاگا یا چناب) اور رھوس (راوی) تک پھیلی ہوئی تھی۔ اور اس علاقے میں اٹک اور ہالی پوتھر کے درمیانی راستے پر لبوکلہ کا شہر موجود ہے (دیکھیے بطلمیوس: *Ancient India*، مرتبہ، Mc Crindle لنڈن ۱۸۸۵ء، ص ۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶)۔ مستشرق ولفرڈ Wilfred اس شہر کے محل وقوع اور نام کی قریبی مشابہت سے اس لبوکلہ کو لاہور کا شہر قرار دیتا ہے اور جغرافیہ دان اور ماہر آثار کنگھم بھی ولفرڈ سے اتفاق کرتا ہے (کنگھم: *Ancient Geography of India*، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۱۹۷ تا ۱۹۹)۔ ان آراء سے اتفاق کیا جائے تو لاہور کی بنیاد کی تاریخ دوسری صدی عیسوی کا آغاز قرار پاتی ہے۔

مصنفین وائر، ہنر اور انسائیکلو پیڈیا بریٹنیکا میں لاہور پر مقالے کے مصنف کا قیاس ہے کہ مشہور چینی ہدہ زائر ہیون سانگ ۶۳۰ عیسوی میں پنجاب آیا تھا اور اس نے اپنے سفرنامے میں لاہور کا ذکر کیا ہے، لیکن یہ غلط ہے۔ چینی سیاح کے سفرنامے کی جو تفصیل اب تک شائع ہوئی ہیں۔ ان میں لاہور کا ذکر نہیں ملتا۔ البتہ ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ ہیون سانگ نے جس شہر کو

بیان کی ہے [سال تصنیف ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۷ء، مطبوعہ نو لکشور پریس لکھنؤ ۱۸۷۹ء، ص ۱۳۶، نسخہ غلام دستگیر نامی، نیز نسخہ خطی، شمارہ ۱۰۸۱، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، مجموعہ شیرانی ورق ۸۴]۔

مرتضیٰ حسین نے اپنی تصنیف حقیقۃ الاقالیم میں سجان راے بھٹاری کے بیان کو تقریباً دہرا دیا ہے۔

دیکھیے ٹاڈ Tod کی کتاب راجستھان (۱۸۳۸ء) (طبع ج ۱، ص ۲۵۲) تاریخ پنجاب بوٹے شاہ (۱۸۴۷ء) (پنجاب یونیورسٹی لائبریری، مخطوطہ، Ape III 8، ق ۱۶ ب)۔

نور احمد کی تحقیقات چشتی (تالیف ۱۸۶۴ء، طبع لاہور ۱۸۶۷ء، ص ۷۹۲)، تاریخ لاہور۔

کنہیا لال ہندی (۱۸۸۴ء، ص ۸) وغیرہ نے رام چندر کے بیٹے (لو) کو لاہور کا بانی قرار دیا ہے، لیکن اس کا کوئی معاصر یا قریب العہد ثبوت بہم نہیں پہنچایا۔

یونانی کلاسیکی ادب میں ہمیں سکندر کے ساتھ لاہور کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ گو بقران نہا جاسکتا ہے کہ سکندر اس راستے سے گزرا ہوگا اور اس نے راوی کو موجودہ شہر کے قریب ہی نہیں عبور کیا ہوگا۔ قیاس نہتا ہے کہ اگر سکندر کے زمانے میں (۳۲۶ ق م) اس شہر کی کوئی اہمیت یا عظمت ہوتی تو تاریخ کی کتابوں میں اس کا نام ضرور محفوظ ہوتا، لہذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ پہلی صدی عیسوی تک یہ شہر آباد نہیں ہوا تھا۔ اس طرح ہمیں جغرافیہ دان سٹرابو کے ہاں بھی لاہور کا ذکر نہیں ملتا۔ گو سٹرابو نے اپنی تصنیفات ۶۰ قبل مسیح اور ۱۹ بعد مسیح کے مابین مرتب کی تھیں۔ ہلینی نے اٹک سے الہ آباد تک جانے والی شاہراہ کی

کسی وقت یہ لاہور کی اس قدیم فصیل کو چھو رہا تھا جو اب تقریباً منہدم ہو چکی ہے۔ ۱۰۷۳ء / ۱۶۶۲ء میں جب دریا کی طغیانی سے لاہور شہر کو خطرہ محسوس ہوا تو شہنشاہ اورنگ زیب نے اس کے بائیں کنارے پر اینٹ اور چونے کا بہت مضبوط اور چوڑا بند بنوایا (علی الدین: عبرت نامہ، مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری، ورق ۳۴، طبع پنجابی ادبی اکادمی ۱۹۹۱ء، ص ۶۲)، قلعے کے شمال مشرق میں مریض بھوگیوال کے قریب (اور نہیں کہیں اور بھی) اس بند عالمگیری کے آثار اب بھی موجود ہیں۔

اگر کے عہد (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) میں لاہور کا شہر بہت زیادہ رقبے پر آباد تھا اور مفتی تاج الدین (اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۳ء، ص ۷۱ تا ۸۰، بحوالہ ضلع لاہور از مفتی تاج الدین بن منٹی امام الدین) کے بیان کے مطابق اس وقت کوئی نو آبادیاں شہر کے اندر تھیں اور ستائیس آبادیاں فصیل کے باہر تھیں۔

تھارٹن کا خیال ہے کہ شاہجہان کے زمانے میں غالباً لاہور سب سے زیادہ آباد تھا اور اس کا گھیر سولہ سترہ میل تھا (Old Lahore, 81)۔ اس وقت (۱۶۷۷ء میں) ماڈل ٹاؤن اور لاہور چھاوانی کو چھوڑ کر شہر لاہور کی کارپوریشن کا علاقہ شرقاً غرباً چھ میل اور شمالاً جنوباً آٹھ میل ہے۔

سیاسی تاریخ: لاہور کی مستند سیاسی تاریخ کا آغاز غزنویوں کے عہد سے ہوتا ہے۔ گو اس سے پہلے ایک تو چچ حکمران خاندان کا ذکر شریف محمد بن منصور (آداب الحرب، مملوکہ پنجاب یونیورسٹی، ورق ۲۳، ۱۲۲) کے ہاں ملتا ہے، چچوں کی حکومت اس مصنف کے بیان کے مطابق ۵۳۸۹ھ / ۱۱۴۹ء میں ان کے آخری حکمران چندرت پر آ کر ختم ہو گئی۔ اور اس خاندان کے بعد ہندو شاہیوں کے تین حکمرانوں

”برہمنوں کا عظیم شہر“ کے نام سے یاد کیا ہے، ممکن ہے وہ لاہور ہی ہو، لیکن وثوق سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہیون سانگ لاہور سے گزرا [۱۹۷۴ء کے انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں واضح الفاظ میں کہا گیا ہے کہ ہیون سانگ نے ۶۳۰ء میں اپنے شمالی پنجاب سے جالندھر تک کے سفر میں لاہور کا کوئی ذکر نہیں کیا]۔ قطعی طور پر لاہور کا ذکر نویں صدی عیسوی میں پہلی مرتبہ ملتا ہے جس کا ذکر اوہر آچکا ہے۔ [نیز دیکھیے تعلیقہ آگے]۔

### محل وقوع اور رقبہ:

اس وقت لاہور پنجاب (پاکستان) کا دارالحکومت ہے۔ یہ قسمت (ڈویژن) لاہور اور ضلع لاہور کا صدر مقام ہے۔ شہر لاہور سطح سمندر سے ۷۰۲ فٹ بلند، دریائے راوی کے بائیں کنارے اور دہلی تا ہشاور کی (Grand Trunk Road) جرنیلی سڑک (شاہراہ اعظم) پر واقع ہے۔ قدیم شہر (یعنی فصیل کے اندر کا شہر) ایک ذوزنقہ کی شکل میں ہے۔ قلعہ بلندی پر ہے۔ (اب بوقت تحریر مقالہ ۱۹۷۸ء) لاہور پرانی آبادی سے نکل کر اضافی آبادیوں کی صورت میں دور دور تک پھیل گیا ہے۔ (اب وہ بھی لاہور میونسپل کارپوریشن کے حدود میں شامل ہیں)۔ چھاوانی اس آبادی پر ہے جو زمانہ قدیم میں صدر اور میاں میر کہلاتی تھی۔ لاہور کا ریلوے سٹیشن پاکستان ریلوے کا سب سے بڑا جنکشن ہے۔

دریائے راوی (جس کے معنی آنتاب کے ہیں) جس کا یونانی نام ہائیڈرا اوٹس Hydraotes ویدوں میں درج نام پرشن Parushni اور کلاسیکی سنسکرت نام ایراوتی Iravati ہے، صوبہ پنجاب کے سب دریاؤں سے چھوٹا ہے۔ یہ لاہور کے شمال میں نیسم دائرے کی شکل میں گزرتا ہے۔

اس پر مسعود نے ایک اور ہندو جرنیل تلک کو اس کے مقابلے کے لیے بھیجا۔ تلک نے نیال تگین کو شکست دی اور اس کا سر کاٹ کر سلطان کو بلخ بھیج دیا۔ (تلک بن جے سین کے لیے دیکھیے، سید عبداللہ : ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور، ص ۵، ۶)۔

دو سال بعد ۳ ذوالقعدہ ۵۴۲ھ / ۲۹ اگست ۱۱۳۶ء کو سلطان مسعود نے اپنے بیٹے مجدد کو لاہور کا حاکم بنا کر بھیجا۔ اس وقت (سلطان محمود کے معروف غلام) ایاز کو مجدد کا سرپرست بنایا گیا اور لاہور غزنویوں کی ہندی سلطنت کا دارالحکومت قرار پایا۔

مسعود ۵۴۳ھ / ۱۱۴۱ء میں قتل ہوا اور اس کا بیٹا شہاب الدولہ مسعود اس کی جگہ تخت نشین ہوا۔ اس کے بعد علی الترتیب ابو جعفر مسعود (۱۱۴۹ء)، ابوالحسن علی (۱۱۴۸-۱۱۴۹ء)، عزالدولہ عبدالرشید (۱۱۴۹ء)، طغرل (۱۱۵۲ء)، فرخزاد (۱۱۵۲ء)، ابراہیم (۱۱۵۹ء)، مسعود ثانی (۱۱۵۹ء)، شیر زاد (۱۱۶۳ء)، ارسلان (۱۱۶۵ء)، بہرام شاہ (۱۱۶۸ء)، خسرو شاہ (۱۱۵۲ء) اور خسرو ملک (۱۱۶۰-۱۱۸۶ء) تخت غزنہ پر متمکن ہوئے اور لاہور ان کے زیر نگین رہا۔ اس اثنا میں غوریوں کے حملے شروع ہو گئے۔ ایک مرتبہ خسرو شاہ نے علاء الدین غوری سے شکست کھا کر ہندوستان میں پناہ لی اور لاہور کو اپنا دارالحکومت بنا لیا، چنانچہ وہ یہیں ۵۵۵ھ / ۱۱۶۰ء میں فوت ہوا۔ اور اس کے بعد اس کا بیٹا خسرو ملک لاہور ہی میں تخت نشین ہوا۔

سلطان شہاب الدین محمد غوری نے ۵۸۲ھ / ۱۱۸۶ء میں لاہور غزنویوں سے چھین لیا اور علی کرمانی کو لاہور کا حاکم مقرر کر کے خود غزنہ واپس چلا گیا۔ سلطان شہاب الدین محمد غوری

(جے پال، انند پال، ترلوچن پال) نے لاہور پر ۹۹۹ء سے لے کر ۱۰۱۴ء تک حکومت کی اور بالآخر غزنویوں نے انہیں شکست دے کر لاہور پر اپنا تسلط جما لیا۔

یمین الدولہ سلطان محمود غزنوی نے ۵۴۰ھ / ۱۱۴۱ء میں لاہور کو زیر نگین لیا۔ مگر وہ جہی طویل عرصے کے لیے لاہور میں مقیم نہ رہا اور اپنے نواب (نائین) کو لاہور کا حاکم بنا کر یہاں چھوڑ جاتا رہا۔ اس کا آخری نائب (گورنر) سید سالار الیاریق تھا (گردیزی : زین الاخبار، ص ۹۷)۔

سلطان محمود غزنہ میں ۲۳ ربیع الآخر ۵۴۱ھ / ۳ اپریل ۱۱۴۰ء کو فوت ہو گیا تو جلال الدولہ محمد اس کا بیٹا جانشین ہوا، لیکن اس کا عہد حکومت صرف چھ مہینے رہا۔ ۳ شوال ۵۴۱ھ / ۱۴ ستمبر ۱۱۴۰ء کو اس کے امرا نے بغاوت کی اور وہ محمود کے بیٹے مسعود کے حق میں تخت سے دستبردار ہو گیا۔ الیاریق (ارباروف) اس وقت بھی لاہور میں (غزنویوں کا) حاکم تھا۔ اس کے خلاف جب غزنہ میں بہت سی شکایات پہنچیں تو سلطان مسعود نے ۱۹ ربیع الاول ۵۴۲ھ / ۱۷ مارچ ۱۱۴۱ء کو اس کی جگہ احمد نیال تگین کو ہندوستان کا سالار مقرر کیا۔ قاضی ابوالحسن علی اس وقت دربار غزنہ کی طرف سے ہندوستان کا قاضی القضاۃ مقرر تھا۔ احمد نیال تگین کی اس قاضی سے ٹھن گئی اور دونوں میں باقاعدہ جنگ شروع ہو گئی۔ رمضان ۵۴۲ھ / اگست ۱۱۴۱ء کے وسط میں سلطان مسعود کو اس کی اطلاع ملی تو اس نے ایک ڈنیر فوج کے ساتھ اپنے ہندو جرنیل بالنہ کو احمد نیال تگین کی کمک کے لیے بھیجا، لیکن بالنہ کو شکست ہوئی اور وہ اس جنگ میں مارا گیا۔ اس وقت تک سلطان کو احمد نیال تگین کی بد اعمالیوں کی اطلاع مل چکی تھی کہ وہ سرکاری محاصل کو خورد برد کر رہا ہے۔



ہندوستان پر حملہ کرنے کی غرض سے چند مرتبہ لاہور سے گزرا اور ایک دفعہ اپنی مہم سے نزنہ واپس جاتے ہوئے ۳ شعبان ۵۶۰۲ھ / ۱۵ مارچ ۱۲۰۰ء کو دریائے اٹک کے کنارے ”دم یک“ مقامی تلفظ: دھمیک کے مقام پر قتل ہو گیا۔

محمد غوری کے بعد اس کا بھتیجا سلطان محمود غور میں تخت نشین ہوا اور اس نے ملک کے خطاب کے ساتھ قطب الدین ایبک کو لاہور میں ۱۸ ذوالقعدہ ۵۶۰۲ھ / ۲۴ جولائی ۱۲۰۰ء کو تخت نشین کرایا اور اس طرح ہندی قبوضات میں اسے اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ سلطان قطب الدین ایبک ۵۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء میں لاہور میں پوگان کھیلتا ہوا گھوڑے سے گر کر مر گیا اور سی شہر میں دفن ہوا [رک بہ قطب الدین ایبک]۔ اس کے بعد ۵۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء میں قطب الدین کے مرا نے لاہور میں اس کے بیٹے آرام بخش کو سلطان رام شاہ کے نام سے تخت نشین کرایا، لیکن اسی سال (اور بعض روایتوں کے مطابق تین سال کے اندر اندر) یہ بادشاہ الشمس سے شکست کھا کر غائب ہو گیا اور اس کا انجام کسی کو معلوم نہ ہو سکا۔

آرام شاہ کی وفات کے بعد دہلی، یعنی مرکز میں شمس الدین الشمس (۶۰۷ تا ۵۶۳۳ھ / ۱۲۱۰ تا ۱۲۳۵ء)، رکن الدین فیروز شاہ (۵۶۳۳ھ / ۱۲۳۵ء)، رضیہ (۵۶۳۴ تا ۵۶۳۷ھ / ۱۲۳۶ تا ۱۲۳۹ء)، عزالدین بہرام (۶۳۷ تا ۵۶۳۹ھ / ۱۲۳۹ تا ۱۲۴۱ء)، ملاہ الدین مسعود (۶۳۹ تا ۵۶۴۴ھ / ۱۲۴۱ تا ۱۲۴۶ء)، ناصر الدین محمود شاہ (۶۴۴ تا ۵۶۶۴ھ / ۱۲۴۶ تا ۱۲۶۵ء)، غیاث الدین بلبن (۶۶۴ تا ۵۶۸۶ھ / ۱۲۶۵ تا ۱۲۸۷ء) اور معزالدین کیقباد (۶۸۶ تا ۵۶۸۹ھ / ۱۲۸۷ تا ۱۲۹۰ء) کی حکومت رہی۔ جس کے بعد غوری اور فائدان غلامان اختتام کو پہنچے۔ ان کے عہد میں مرکز کی طرف سے لاہور کے حاکم مقرر کیے جاتے

رہے، لیکن اس عرصے میں لاہور پر یہ افتاد پڑی کہ منگولوں نے حملے شروع کر دیے۔ ان حملوں کا آغاز ۱۲۱۷-۱۲۱۸ء میں ہوا اور یہ سلسلہ تقریباً دو صدیوں تک جاری رہا۔ ان حملوں نے پنجاب کے مختلف شہروں کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ دسمبر سنہ ۱۲۴۱ء میں منگولوں نے ملک معزالدین بہرام کے عہد میں لاہور پر حملہ کر کے اور بادشاہ کو شکست دے کر اس پر قبضہ کر لیا۔ ۱۲۴۶ء میں منگولوں نے پھر لاہور سے بہت سا تاون وصول کیا۔ غیاث الدین بلبن نے ۱۲۷۰ء میں شہر کو دوبارہ تعمیر کرا کے آباد کیا، لیکن ۱۲۸۵ء میں منگولوں نے پھر اس پر حملہ کر کے اسے تباہ کر دیا۔ اس جنگ میں بلبن کا بیٹا محمد دربارے راوی کے کنارے مارا گیا معروف شاعر امیر خسرو گرفتار ہوا۔ اس وقت لاہور کے مضافات میں دو نوآباد کار منگولوں نے مغلوں کی بنیاد رکھی۔

ان دنوں عام طور پر منگول (مغول) پنجاب پر درہ بولان، سندھ اور ملتان کی راہ سے تاخت کیا کرتے تھے۔ پنجاب کا حاکم اس وقت ملتان یا دیپال پور میں رہا کرتا تھا، تاہم مغول کا راستہ رونے میں آسانی رہے، لہذا اس دور میں لاہور کی کوئی خاص حیثیت نہیں رہی تھی، یہ ایک چھوٹا سا قصبہ تھا۔

معزالدین کیقباد کے بعد ہندوستان پر خلجیوں اور تغلقوں کا تسلط ہوا اور بالترتیب ۶۸۹ تا ۵۷۲ھ / ۱۲۹۰ تا ۱۳۲۰ء خلجیوں کا قبضہ رہا جس کے بعد ۷۲۰ تا ۵۸۱۵ھ / ۱۳۲۰ تا ۱۳۱۲ء تغلق قابض رہے۔ اس زمانے میں بھی لاہور کو کوئی خاص تاریخی اہمیت حاصل نہ تھی اور اسے کوئی شہرت نہ ملی۔ محمد تغلق کے عہد (۷۲۵ تا ۵۷۵۲ھ / ۱۳۲۴ تا ۱۳۵۱ء) میں، ۵۷۴۳ھ / ۱۳۳۲ء میں کل چندر گکھڑ نے پنجاب پر حملہ کیا اور لاہور کے

نہیں ہوتیں۔ خضر خان کے بیٹے مبارک شاہ نے پنجاب میں امن قائم کرنے کی پوری کوشش کی۔ اس نے لاہور کو از سر نو آباد کیا۔ وہ خود بھی ۱۴۲۱ء میں لاہور آ کر ایک ماہ تک دریائے راوی کے کنارے خیمہ زن رہا اور اس نے قلعہ اور شہر پناہ تعمیر کرائی۔

۱۴۵۵ء / ۱۴۵۱ء میں لودھیوں کی حکومت قائم ہوئی۔ لودھیوں کے زمانے (۸۵۵ تا ۸۹۳ء / ۱۴۵۱ تا ۱۵۲۶ء) میں لاہور کے متعلق معاصر تاریخ بالکل خاموش ہے، البتہ بعد کے مؤرخ آخری سلطان ابراہیم (۱۵۱۷ء تا ۱۵۲۶ء) کے عہد میں لاہور کا ذکر کرتے ہیں اور وہ بھی صرف اس حد تک کہ وہ دولت خان لودھی جب لاہور کا حاکم تھا تو اس نے ایک پیغام کے ذریعے ظہیر الدین بابر کو ہندوستان فتح کرنے کی ترغیب دی۔

لاہور دور مغلیہ میں: بابر ۸۹۳ء / ۱۵۲۴ء میں ہندوستان کی طرف چوتھی دفعہ بڑھا۔ شمالی ہندوستان پر تو اس یلغار سے پہلے کے تین حملوں میں اس کا قبضہ ہو چکا تھا، لیکن اس چوتھے حملے میں اس نے لاہور کو بھی فتح کر لیا۔ وہ لاہور میں صرف چار دن رہا، پھر دیپال پور چلا گیا، جہاں اس نے مزاحم فوج کو شکست دے کر اس قصبے پر قبضہ کر لیا۔ یہیں دولت خان اور اس کے بیٹے غازی خان اور دلاور خان بابر کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس سے پہلے یہ لوگ مبارک خان لودھی اور بہادر خان لودھی کی فوج کے خوف سے بلوچوں کے پاس پناہ گزین تھے۔ بابر نے انہیں زندان میں ڈال دیا، لیکن جلد ہی رہا کر کے سلطان پور کی جاگیر انہیں سونپ دی۔

بابر اس سے تھوڑے عرصے بعد میر عبدالعزیز کو لاہور کا حاکم بنا کر کابل واپس چلا گیا۔ اس کی مراجعت کے بعد دولت خان اور غازی خان نے

حاکم تاتار خورد کو قتل کر دیا (تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۰۶)۔ اس کے مقابلے میں مرکز سے خواجہ جہان کو بھیجا گیا جس نے کل چندر کو شکست دی۔ ۸۹۶ء / ۱۴۹۳ء میں سلطان محمد شاہ تغلق نے شاہزادہ ہمایوں خان کو شیخا گکھڑ کی سرکوبی کے لیے مقرر کیا، کیونکہ اس نے بغاوت کر کے لاہور پر قبضہ کر لیا تھا (تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۵۴)، لیکن اس وقت سلطان خود فوت ہو گیا اور یہ منصوبہ پروان نہ چڑھا۔ اس کے بعد سارنگ خان کو اسی سال پنجاب بھیجا گیا، جس نے گکھڑوں کو شکست دے کر ان کی بغاوت فرو کر دی۔

امیر تیمور نے ۸۰۱ء / ۱۳۹۸ء میں تلبہ پر حملہ کیا اور پھر ملتان اور دہلی پر قبضہ کر لیا۔ معبود ہوتا ہے کہ لاہور کا شہر تیمور کی یلغار سے بچ گیا، لیکن اس نے لاہور سے تاوان ضرور طلب اور وصول کیا۔ شیخا گکھڑ اس وقت پھر لاہور پر قابض ہو چکا تھا۔ تیمور اپنی توڑک میں لکھتا ہے کہ "مجھے ۲۳ جمادی الآخرہ ۸۰۲ھ نو شاہزادہ رستم اور امیر جہاں شاہ سے اطلاع ملی کہ انہوں نے اہل لاہور سے تاوان وصول کر لیا ہے، گو شیخا گکھڑ نے وعدہ کر لینے کے بعد انجام دہی میں کوتاہی برتی تھی۔ میں نے چند دن پہلے شاہزادہ رستم اور امیر جہاں شاہ کو لاہور اس غرض سے بھیجا تھا (ملفوظات تیموری، ترجمہ انگریزی اسٹیوارٹ، لاہور ۱۹۷۵ء، تزوِکات تیموری، تحریر فارسی ابوطالب حسینی تربتی اؤنسفرڈ ۱۷۸۳ء، ص ۱۳۴، ۳۵۲)۔ امیر تیمور ہندوستان کو فتح کرنے کے بعد لاہور کو خضر خان کے حوالے کر کے واپس چلا گیا۔

یہ بھی انتشار کا زمانہ تھا، اس لیے خضر خان کے عہد میں لاہور کی تاریخ کی تفصیل دستیاب

جاگیر میں پشاور اور لغمان کے علاقے بھی شامل کر دیے ہیں، لیکن کاسران اس پیشکش سے مطمئن نہ ہوا اور آگے بڑھتا چلا آیا۔ جب وہ لاہور پہنچا تو اس نے دیکھا کہ بابر کا مقرر کیا ہوا لاہور کا گورنر میر یونس علی دیبانتداری سے ہمایوں کا وفادار تھا۔ یہ صورت حال مشاہدہ کر کے اور باقاعدہ جنگ سے محترز رہ کر کاسران نے حکمت عملی سے لاہور اور ستلج تک کے علاقے کو زیر نگین کر لیا۔ ہمایوں بھی جنگ پر آمادہ نہ تھا۔ اس نے اس زبردستی کے قبضے کو تسلیم کر کے کابل اور قندھار کے علاوہ ستلج تک کا علاقہ کاسران کے سپرد کر دیا۔

دہلی میں ہمایوں کو شیر شاہ سوری سے جنگ میں ۱۰ محرم ۹۴۷ھ / ۱۷ مئی ۱۵۴۰ء کو شکست ہوئی۔ پہلے تو اس نے آگرے میں پناہ لی، پھر لاہور کی طرف بڑھا۔ یہیں یکم ربیع الاول ۹۴۷ھ / ۶ اگست ۱۵۴۰ء کو چغتائی سلاطین و امرا جمع ہوئے، لیکن فریب کاری معمول بن چکا تھا۔ محمد سلطان اور اس کے بیٹے لاہور سے ملتان فرار ہو گئے۔ ہندال اور یادگار میرزا نے بھکر اور ٹھٹھے کا رخ کیا۔ ہمایوں شیر شاہ کے تعاقب سے گھبرا کر ہندوستان سے ایران پہنچا اور شیر شاہ نے رھتاس کا قلعہ بنایا اور اپنے جرنیل خواص خاں کو مفتوحہ علاقہ سپرد کر کے خود آگرے لوٹ گیا۔

شیر شاہ کی وفات ۱۲ ربیع الاول ۹۵۲ھ / ۲۲ مئی ۱۵۴۵ء کو ہوئی اور اس کے مقرر کیے ہوئے لاہور کے حاکم ہیت خان نیازی نے اس کے جانشین اور بیٹے اسلام شاہ کے خلاف عام بغاوت بلند کر کے لاہور میں ایک آزاد حکمران کی حیثیت سے اپنے نام کا خطبہ پڑھنا شروع کر دیا۔ تقریباً ایک سال بعد ۹۵۴ھ / ۱۵۴۷ء میں اسلام شاہ نے نیازوں کو شکست دے کر لاہور پر اپنا قبضہ جما لیا۔

پھر شورش برپا کی، جسے فرو کرنے کے لیے بابر نے پانچویں دفعہ ۹۴۲ھ / ۱۵۲۵ء میں ہندوستان پر چڑھائی کی۔ وہ جمعہ ۱۴ ربیع الاول ۹۴۲ھ / ۱۵۲۵ء کو سیالکوٹ پہنچا اور وہاں سے اس نے سام اور نور بیگ کو لاہور بھیجا۔ دولت خاں اور غازی خاں اس وقت تک اپنے آپ کو شہنشاہ بابر کا نمائندہ سمجھ کر راوی کے کنارے چالیس ہزار فوج کے ساتھ خیمہ زن تھے۔ بابر کی آمد کی خبر سن کر دونوں فرار ہو گئے۔ بابر نے ان کا تعاقب کیا۔ غازی خاں کو شکست ہوئی اور دولت خاں کچھ دیر کے بعد فوت ہو گیا۔ بابر لاہور میں داخل ہوئے بغیر سیدھا دہلی کی طرف بڑھ گیا۔

بابر کی یہ آخری اور پانچویں مہم ہندوستان کے خلاف تھی، جس میں اس نے دہلی فتح کر کے ۳ جمادی الآخرہ ۹۴۲ھ / ۱۲ اپریل ۱۵۲۶ء کو اس ملک میں سلطنت مغلیہ کی بنیاد رکھی۔ بابر ۹۴۷ھ / ۱۵۴۰ء میں آگرے میں فوت ہوا اور اسے کابل لے جا کر دفن کر دیا گیا۔

تاریخ لاہور میں مغلیہ دور سنہری عہد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ باپ کی رحلت کے بعد نصیر الدین ہمایوں آگرے میں ۹ جمادی الاولیٰ ۹۴۷ھ / ۲۸ دسمبر ۱۵۴۰ء کو سریر آراے سلطنت ہوا۔ اس وقت اس کا بھائی کاسران کابل اور قندھار کا گورنر تھا۔ اس نے یہ خبر سنتے ہی پنجاب کا رخ کیا۔ بظاہر وہ ہمایوں کو تخت نشینی کی مبارک باد دینا چاہتا تھا، لیکن نیت اس کی یہ تھی کہ ہندوستان کے تخت کے لیے قسمت آزمائی کی جائے۔ اس نے اپنے علاقوں کو عسکری کے سپرد کیا اور خود کثیر فوج لے کر لاہور کی طرف بڑھا۔ ہمایوں نے یہ خبر سنی تو خود ہی ایک مقام پر اس کی پیش قدمی روکنے کے لیے اس کے پاس سے باخراہ کے ساتھ بھجوا دیا کہ ہم نے تمہاری

چودہ سال کی جلا وطنی کے بعد ہمایوں نے ذوالحجہ ۹۶۱ھ / ۱۵۵۴ء میں ہندوستان کو فتح کرنے کا منصوبہ بنایا اور لاہور پر ۲ ربیع الآخر ۹۶۲ھ / ۲۳ فروری ۱۵۵۵ء کو قبضہ کر کے ابوالمعالی کو لاہور کا گورنر مقرر کیا۔

ہمایوں نے ہندوستان پر دوبارہ تسلط کے بعد بہت دیر تک حکومت کرنے کا موقع نہ ملا۔ وہ ۱۱ ربیع الاول ۹۶۳ھ / ۲۴ جنوری ۱۵۵۶ء کو راہی ملک عدم ہوا۔ اس وقت اس کا بیٹا جلال الدین محمد ابراہیم کلانور میں تھا، چنانچہ ہمایوں کے انتقال کی اطلاع ملنے پر ۲ ربیع الآخر ۹۶۳ھ / ۱۴ فروری ۱۵۵۶ء کو اسے یہیں تخت نشین کرا دیا گیا۔ ابراہیم کی عمر اس وقت تیرہ سال تھی۔

ابراہیم کی تخت نشینی کے تین دن بعد کلانور میں ایک جلسے کا انعقاد قرار پایا اور اس کی اطلاع ابوالمعالی کو بھی دی گئی۔ اس نے جواب میں کہہ دیا کہ میں ابھی مرحوم شہنشاہ کا سوگ منا رہا ہوں، لہذا کسی ایسی تقریب میں شامل نہیں ہو سکتا۔ اس پر ابراہیم نے ان کی حاضری پر اصرار کیا اور یزید خان نے تولک خان توجپن سے کہہ کر انہیں تنزل کرنے کے ارادے سے گرفتار کرا دیا، لیکن ابراہیم کو یہ منظور نہ تھا کہ تخت نشینی کے ساتھ ہی کسی بیگناہ کا خون بہایا جائے، چنانچہ اس نے زنجیریں پہنا کر اسے لاہور بھیجا اور کوتوال گل گز کی تحویل میں دے دیا۔ کوتوال نے کسی وجہ سے مناسب احتیاط نہ برتی اور ابوالمعالی زندان سے نکل گئے۔ اس پر گل گز نے شاہی عتاب کے خوف سے زہر کھا کر خود کو ہلاک کر دیا۔

اکبر اس صورت حال سے مطمئن نہ تھا، اس نے ایک فوج خضر خواجہ خان کے سپرد کی تاکہ یہاں امن و امان بحال کیا جائے۔ خضر خواجہ

ہمایوں کی بہن گلبدن بیگم کا شوہر تھا۔ اس نے اس فوج کے ساتھ لاہور میں ڈیرے ڈال دیے اور سکندر سوری کے استیصال کے لیے انتظامات شروع کر دیے۔ سکندر سوری بعض امرا کی انگیخت پر پہاڑوں سے اتر کر لاہور کی طرف بڑھا اور خضر خواجہ خان اس کے مقابلے کے لیے نکلا۔ خضر خواجہ خان چیمپاری پہنچا اور دشمن سے دس کوس کے فاصلے پر رہ گیا تو اس نے اپنے دو ہزار منتخب آدمیوں کی فوج آگے بھجوا دی۔ سکندر نے اس فوج کا مقابلہ کیا اور اسے شکست دی۔ اس کے بعد خضر خواجہ خان لاہور واپس چلا آیا۔

۴ صفر ۹۶۳ھ / ۱۹ دسمبر ۱۵۵۶ء کو اکبر خود صورت حال سے نبٹنے کے لیے لاہور کی طرف بڑھا اور چھ مہینے کی تک و دو کے بعد سکندر کو جونپور کی عارضی جاگیر دے کر سرکشی سے روکنے کی کوشش کی۔ سکندر سوری نے ہتیار ڈال دیے اور بادشاہ سے صلح کر لی۔ اس کے بعد ابراہیم چار مہینے اور چودہ دن لاہور میں مقیم رہا اور حسین خان کو لاہور کا گورنر مقرر کر کے ۷ دسمبر ۱۵۵۷ء کو عازم دہلی ہوا۔

ابراہیم کے زمانے میں ۱۵۸۶ء تک بالترتیب حسین خان (۱۵۵۷ء تا ۱۵۶۰ء)، شمس الدین محمد خان اتک (۱۵۶۰ء تا ۱۵۶۱ء)، خان کلاں میر محمد اتک (۱۵۶۱ء تا ۱۵۶۸ء)، خان جہاں حسین قلی خان (۱۵۶۸ء تا ۱۵۷۵ء)، شاہ قلی خان محرم (۱۵۷۵ء تا ۱۵۷۸ء)، سعید خان (۱۵۷۸ء تا ۱۵۸۳ء)، راجہ بھگونت داس (۱۵۸۳ء تا ۱۵۸۶ء) اور عصمت قلی (۱۵۸۶ء) لاہور کے گورنر مقرر ہوئے۔ اور مئی ۱۵۸۶ء میں خود بادشاہ نے لاہور پہنچ کر اسے اپنا دارالحکومت قرار دیا۔ یہاں وہ راجہ بھگونت داس کی حویلی میں مقیم ہوا، جس سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ شاید قلعہ لاہور اس وقت

اس قابل نہیں تھا کہ بادشاہ اس میں اقامت اختیار کرے۔

اکبر نے لاہور میں اقامت کے زمانے میں ۱۲ فروری ۱۵۹۲ء کو یہ انتظامی تبدیلی کی کہ لاہور، ملتان، کابل اور کشمیر کے صوبے اپنے ایک امیر خواجہ شمس الدین خوافی کی تحویل میں دے دیے۔ دو سال بعد لاہور کی نکسال کا انتظام بھی خواجہ شمس الدین خوافی کے سپرد کر دیا گیا نکسال میں بننے والے تمام سکون کا معیاری وزن مقرر کیا گیا۔ مئی ۱۵۹۳ء میں راوی کے کنارے اکبر کے حکم سے لکڑی کا ایک جہاز بنایا گیا، جسے ایک ہزار آدمیوں کی کوشش سے خشکی سے دریا تک پہنچا کر بندر لاہری روانہ کر دیا گیا۔

اکبر ۱۵۸۳ء سے ۱۵۹۸ء تک چودہ سال لاہور میں مقیم رہا اور یہیں سے اس نے مملکت کے انتظام اور توسیع کے لیے مختلف مہمیں سر کیں۔ اس عرصے میں اس نے عصمت قلی کے بعد راجہ بھگونت داس (۱۵۸۶ء تا ۱۵۸۹ء)، قلیچ خان (۱۵۸۹ء تا ۱۵۹۲ء)، خواجہ شمس الدین خوافی (۱۵۹۲ء تا ۱۶۰۰ء)، مؤمن (۱۶۰۰ء) اور پھر قلیچ خان (۱۶۰۱ء تا ۱۶۰۵ء) کو لاہور کا گورنر مقرر کیا۔ اکتوبر ۱۵۹۸ء میں لاہور سے روانہ ہو گیا۔ زندگی کے آخری ایام اس نے آگرے میں گزارے اور یہیں ۱۳ جمادی الآخرہ ۱۰۱۳ھ / ۲۶ اکتوبر ۱۶۰۵ء کو فوت ہوا اور سکندر میں دفن ہوا۔

اکبر کی وفات کے بعد اس کا بیٹا نور الدین جہانگیر ۲۰ جمادی الآخرہ ۱۰۱۳ھ / ۲ نومبر ۱۶۰۵ء کو ۳۸ سال کی عمر میں آگرے میں تخت نشین ہوا اور اس کے بعد ۱۶۲۷ء تا ۱۶۵۸ء بارہ مغل بادشاہوں نے عنان حکومت سنبھالی۔ ان کے عہد میں ۵۲ گورنر مرکزی حکومت کی نمائندگی چاکم لاہور کی حیثیت سے کرتے رہے۔ اس تمام

عرصے میں لاہور شہر اور صوبے کی توسیع ہوتی رہی اور سیاسی رد و بدل کے باوجود شہر کی سیاسی، دینی، علمی، ثقافتی اور صنعتی زندگی میں پیش رفت ہوتی رہی، جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔

لاہور میں مرکزی حکومت کی طرف سے آخری حاکم آدینہ بیگ خان [رنگہ بان] مقرر ہوا۔ یہ ذات کا ارائیں اور شرقپور کا باشندہ تھا۔ یہ وہ شرقپور نہیں جو لاہور کے قریب راوی کے دائیں کنارے ضلع شیخوپورہ میں واقع ہے، بلکہ یہ شرقپور جالندھر کے قریب واقع تھا اور اب بھی شرقپور کہلاتا ہے۔ آدینہ بیگ خان نو ۱۶۵۵ء میں حاکم لاہور مقرر کیا گیا۔

احمد شاہ ابدالی کی یلغار سے : مغلوں کی مرکزی حکومت کے کمزور ہونے اور پنجاب میں سکھوں کی شورش کی وجہ سے لاہور بلکہ ہندوستان پر ملک کے اندر اور ملک سے باہر کے حکمرانوں کی نظریں پڑنے لگیں۔ ان میں سے ایک احمد شاہ ابدالی بھی تھا جو اس وقت کابل اور قندھار پر قابض تھا۔ ابدالی ۱۱۷۰ھ / ۱۷۵۶ء کے اختتام پر چوتھی دفعہ ہندوستان کی طرف بڑھا اور آدینہ بیگ خان کو شکست دے کر اسے لاہور سے ہانسی اور حصار کے صحرا کی طرف فرار ہونے پر مجبور کیا۔ احمد شاہ بڑھتا ہوا دہلی پر قابض ہو گیا اور وہاں سے مراجعت پر پہلے خود لاہور کا انتظام کرنے کے لیے یہاں مقیم رہا، پھر تیمور شاہ نو حاکم لاہور مقرر کر کے قندھار واپس چلا گیا۔ شہزادہ تیمور شاہ کے ساتھ احمد شاہ نے اپنے آزمودہ کار جرنیل جہان خان کو مقرر کر دیا کہ استحکام سلطنت میں مدد کرے۔ ابدالیوں کو شکست دینے کے لیے آدینہ بیگ خان نے سرھٹوں سے ساز باز کی، چنانچہ انہیں شکست دے کر آدینہ بیگ خان ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۸ء میں پھر لاہور پر قابض ہو گیا۔ اس جنگ کے بعد

گیا تھا۔ احمد شاہ کی مراجعت کے بعد ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء میں بھنگی مسل کے دو سربراہ لہنا سنگھ اور گوجر سنگھ لاہور کے قریب رنگ روٹی سے اپنی دو ہزار فوج لے کر باغبانپورہ کے قریب آ کر خیمہ زن ہو گئے۔ اس وقت کابلی مل اپنے آقا احمد شاہ کے ساتھ سفر میں تھا اور اس کا بھتیجا امیر سنگھ لاہور میں اس کے فرائض سرانجام دے رہا تھا۔ اس موقع کو غنیمت جان کر اور اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے دونوں سکھوں نے لاہور پر قبضہ کر لیا اور امیر سنگھ کو حراست میں لے لیا۔ ان دونوں کے ساتھ نیاز بیگ کا سکھ سوبھا سنگھ بھی دو سو کی فوج کے ساتھ آ کر مل گیا اور تینوں نے لاہور کے یوں حصے بخرے کیے کہ لاہور کا شمالی حصہ نیاز بیگ تک جس میں مزنگ، کوٹ عبداللہ شاہ، اچھرہ اور چوہرچی شامل تھی، سوبھا سنگھ کے حصے میں آیا۔ اس نے چوہرچی باغ کے ایک حصے کو قلعے میں تبدیل کر کے اس کا نام نواں کوٹ رکھ دیا۔ گوجر سنگھ کو شہر کا مشرقی حصہ حویلی کابلی مل سے شالامار باغ تک ملا اور اس نے اس کے وسط میں قلعہ گوجر سنگھ کے نام سے مع فصیل ایک مضبوط قلعہ تعمیر کیا۔ لہنا سنگھ نے شہر کے وسطی حصے پر قبضہ جمایا جس میں قلعہ، اور روشنائی، کشمیری، خضری اور مستی دروازے کی حدود شامل تھیں۔

۱۷۶۴ء میں احمد شاہ درانی نے ایک بار پھر لاہور پر فوج کشی کی۔ جب درانی لاہور کے قریب پہنچا تو یہ خبر سنتے ہی لاہور کے تینوں سکھ حاکم سوبھا سنگھ، لہنا سنگھ اور گوجر سنگھ شہر چھوڑ کر بھاگ گئے، حالانکہ اس وقت تک یہ آٹھ دس ہزار فوج جمع کر چکے تھے، چنانچہ احمد شاہ درانی سکھوں کی مدافعت کے بغیر شہر لاہور میں داخل ہو گیا۔ اس واقعے کے متعلق کسی معاصر پنجابی شاعر نے یہ شعر کہا تھا۔

شہزادہ تیمور شاہ اور جہان خان فرار اختیار کرتے ہوئے کابل کی طرف روانہ ہو گئے۔ آدینہ بیگ خان نے رمضان ۱۱۷۱ھ / مئی ۱۷۵۸ء میں اپنے ورود لاہور کے موقع پر جشن منایا اور دہل وکرنہ سے اس کا اعلان کیا، لیکن لاہور میں آدینہ بیگ کوچین سے بیٹھنے کا موقع نہ ملا۔ اس عرصے میں ایک تو ابدالیوں کی طرف سے اسے خوف لاحق رہا اور دوسرے مرہٹے پنجاب پر نظریں تازے ہوئے تھے۔ ۱۵ ستمبر ۱۷۵۸ء کو آدینہ بیگ خان قولنج کے مرض سے فوت ہو گیا اور لاہور پر جنکوچی مرہٹہ کا قبضہ ہو گیا جس نے مرہٹہ ساما کو حاکم لاہور مقرر کر دیا۔

۱۱۷۳ھ / اگست ۱۷۵۹ء میں احمد شاہ نے ایک دفعہ پھر کشمیر جمعیت کے ساتھ ہندوستان پر حملہ کیا۔ اس کے آنے کی خبر سنتے ہی حاکم لاہور ساما فرار ہو گیا۔ احمد شاہ نے صفر ۱۱۷۴ھ / ستمبر ۱۷۶۰ء میں لاہور میں داخل ہو کر حاجی کریم داد کو حاکم لاہور مقرر کیا۔

اس وقت صورت حال یہ تھی کہ ۱۶۵۸ء اور ۱۷۵۹ء کے مابین لاہور پر نسی مرتزی حکومت کا تسلط نہ تھا اور ابدالیوں نے بھی یہاں اپنے نواب مقرر کرنے کے سوا اور نسی چیز میں دلچسپی نہ لی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس علاقے میں سکھ شورش روز بروز طاقتور ہوتے گئے۔ درانی ان کی سرکوبی بار بار کرتا، لیکن جب وہ ہندوستان کی طرف بڑھتا تو یہ پہاڑوں میں جا کر چھپ جاتے اور جب واپس جلا جاتا، تو یہ پھر پہاڑوں سے نیچے اتر کر ملک کو غارت کرنا شروع کر دیتے۔

احمد شاہ آخری دفعہ ۱۷۶۵ء کے اواخر میں قندھار لوٹا، اس سے پہلے ۱۷۶۳ء سے اس نے دیوان کابلی مل کو لاہور کا گورنر مقرر کیا تھا، گو تھوڑی دیر کے لیے اسے منصب سے ہٹا بھی دیا

سوہے دی سوہا گئی، گوجر دا گیا مال  
لہنے نون دینا آیا، تنون ہوئے کنگال

احمد شاہ شہر میں داخل ہوا تو بعض مسلمانوں نے لہنا سنگھ کی بڑی توصیف کی اور اس کے عدل اور انصاف کی تفصیل بیان کیں۔ احمد شاہ نے سوچا کہ ایسا آدمی میرا نائب بن سکتا ہے، چنانچہ اس نے لہنا سنگھ کو ایک خط لکھا اور لاہور کی گورنری کی پیشکش کی۔ لہنا سنگھ نے موضع موڑہ کے رحمت اللہ بیگ کے توسط سے اس پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہلا بھیجا کہ اگر میں اسے قبول کر لوں تو سکھوں کی نظر سے گر جاؤں گا۔ ایک ہفتے کے بعد احمد شاہ نے مولوی عبداللہ کے بھائی داور خان کو لاہور کا حاکم اور رحمت اللہ روہیلہ کو اس کا نائب مقرر کر دیا۔ اس کے بعد وہ خود سرہند کی طرف بڑھ گیا۔

احمد شاہ اس مہم کے بعد وطن واپس ہوا اور پھر کبھی اندرونِ ہند تک آگے نہیں بڑھا، صرف ایک دفعہ ۱۱۸۴ھ/۱۷۶۹ء - ۱۷۷۰ء میں رسول نگر سے بارہ میل کے فاصلے پر موضع جوکالیاں سے ہو کر واپس چلا گیا، لیکن سکھوں کا وٹیرہ بھی رہا کہ جونہی احمد شاہ لاہور سے واپس جاتا، وہ فوراً پناہ گاہوں سے نکل کر لاہور اور اس کے قرب و جوار کے علاقوں پر قبضہ کر لیتے۔ ۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء میں سکھ مالوے سے واپس آ کر پھر اپنے اپنے علاقے پر قابض ہو گئے۔ گوجر سنگھ، لہنا سنگھ اور سوہا سنگھ نے بھی شالا مار باغ میں آکر ڈیرے ڈال دیے۔ انہوں نے حاکم لاہور داور خان کو پیغام بھیجا - ”تم یا تو لاہور خالی کر دو یا جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ“۔ داور خان نے اپنے ساتھیوں سے مشورہ کیا اور شہر کے عمائد میان محمد عاشق، میر تنہو شاہ، حافظ قادر بخش

تاجر لالہ مہاراج اور دیگر معزز شخصیتوں کو بلا کر ان کی رائے طلب کی، سب نے یک زبان ہو کر کہا، ”عوام سکھوں کی حکومت سے اتنے شاکی نہیں، ممکن ہے وہ رات کو فسیل کے دروازے کھول کر یا نقب لگا کر انہیں شہر کے اندر لے آئیں۔ اس صورت میں آپ ان کے غصے کا نشانہ بنیں گے۔ اس لیے ہماری رائے یہ ہے کہ آپ ان سے براہ راست گفتگو کریں اور ماہاندہ یا جاگیر حاصل کر کے شہر ان کے حوالے کر دیں۔“ بہ سن کر داور خان سکھوں کے پاس گیا۔ اور بیس روپے روزانہ کا الاؤنس لے کر شہر ان کے حوالے کر دیا (عبرت نامہ مفتی علی الدین، برگ ۱۳۰، ۱۳۴)۔

گوجر سنگھ نے ۱۷۹۱ء میں اپنے ساتھیوں میں سب سے پہلے وفات پائی۔ اس کی جگہ اس کے بیٹے صاحب سنگھ نے لی۔ ۱۷۹۸ء میں لہنا سنگھ فوت ہوا تو اس کے حصے پر اس کا بیٹا چیت سنگھ قابض ہوا۔ الغرض اس طرح احمد شاہ کی مراجعت کے بعد تقریباً تیس سال تک نسبی تردد اور مداخلت کے بغیر سکھ لاہور پر قابض رہے۔

تیمور شاہ کا بیٹا اور احمد شاہ درانی کا پوتا شاہ زمان ۱۷۹۳ء میں کابل کے تخت پر متمکن ہوا۔ اس کے دل میں ہندوستان پر قبضہ کرنے کی آرزو چٹکیاں لیتی رہی۔ بالآخر وہ ۱۷۹۵ء کے اواخر میں حسن ابدال آ پہنچا۔ اس نے ایک مختصر سی جماعت آگے بھیجی، جنہوں نے قلعہ رھتاس پر قبضہ کر لیا، لیکن اس کے ساتھ ہی شاہ زمان کو کابل میں بغاوت کی خبر ملی تو اسے واپس جانا پڑا۔ اگلے سال ۱۷۹۶ء میں شاہ زمان کے متوقع حملے کی خبر سن کر سکھ بہت ہراسان ہوئے۔ انہوں نے اپنا مال و اسباب اور اہل و عیال تو پہاڑوں میں بھیج دیے اور خود اپنے اپنے مورچوں میں جم کر بیٹھ گئے۔ شاہ زمان ۱۷۹۷ء کے آغاز میں لاہور

تھیں۔ رنجیت سنگھ نے بارہ میں سے آٹھ توپوں کی بازیافت کی اور انہیں کابل پہنچا دیا۔ شاہ زمان نے انعام کے طور پر کابل ہی سے لاہور رنجیت سنگھ کو بخش دیا۔

رنجیت سنگھ کے لیے لاہور کا تحفہ صرف برائے نام تھا۔ کیونکہ دور دست حکمران کے عطیے کے باوجود رنجیت سنگھ کو لاہور پر اپنا تسلط خود قائم کرنا تھا۔

اس وقت لاہور پر چیت سنگھ، مہر سنگھ اور گوجر سنگھ کے بیٹے صاحب سنگھ کے نائبین لاہور کے مختلف حصوں پر قابض تھے۔ انہوں نے غلطی سے مہر محکم اور لاہور کے دیگر زمینداروں پر سختی شروع کر دی اور انہیں لوٹنے کا منصوبہ بنایا۔ اس کی اطلاع مہر محکم اور دوسرے زمینداروں کو مل گئی، چنانچہ انہوں نے جواباً منصوبہ بنایا کہ ان سکھوں کو لاہور کی حکومت سے ہٹا دیا جائے۔ پہلے انہوں نے قصور کے حاکم نظام الدین خان کو دعوت دی کہ ”تم کسی رات لاہور پر قبضہ کر لو ہم تمہارے لیے فصیل کا ایک دروازہ کھول دیں گے۔“ نظام الدین خان اس پر آمادہ ہو گیا، لیکن جب اس نے اس منصوبے پر عمل درآمد کرنا چاہا تو سکھوں کی سپاہ نے اسے پیچھے دھکیل دیا کیونکہ لاہور کے حاکموں کو اس منصوبے کی اطلاع بروقت مل گئی تھی۔

اس کے بعد لاہور کے ارائیوں نے رسول نگر پہنچ کر رنجیت سنگھ کو لاہور پر قبضہ کرنے کی دعوت دی۔ رنجیت سنگھ نے اپنے معتمد قاضی غلام خان کو لاہور بھیجا تاکہ وہ لاہور کی صورت حال دریافت کرے اور پھر ارائیوں سے مشورہ کرے۔ قاضی غلام خان نے لاہور سے واپس جا کر رنجیت سنگھ کو اطلاع دی کہ صرف ارائیوں کی مدد سے لاہور پر قبضہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس پر رنجیت سنگھ

میں داخل ہوا اور اس نے اپنے وزیر شیر محمد خان کی وساطت سے سکھوں کو رام کرنا چاہا۔ بہت سے سکھ اس کے ساتھ مل گئے، لیکن اس وقت شاہ زمان کے بھائی محمود خان نے کابل میں اس کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور وہ لاہور کو اسی حالت میں چھوڑ کر فوراً واپس چلا گیا، اگرچہ سکھ اس کی متابعت کرنے پر آمادہ تھے۔

۱۷۹۸ء میں شاہ زمان نے پھر لاہور پر حملہ کیا اور لاہور کے حاکم چیت سنگھ، صاحب سنگھ اور لہنا سنگھ مقابلے کے بغیر شہر چھوڑ کر بھاگ گئے۔ شاہ زمان نے لاہور میں داخل ہو کر پھر سکھوں کو خوش کرنے اور ساتھ ہی دھمکی دینے کے عمل کو روا رکھا اور ایک مہینے تک لاہور میں ٹھہرا رہا۔ اس دوران میں اس کے دو وزیر شیر محمد خان اور وفادار خان اس مسئلے پر بحث کرتے رہے کہ سکھوں کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہیے۔ وفادار خان کا خیال تھا کہ سکھوں کو مکمل طور پر نیست و نابود کر دینا چاہیے، لیکن شیر محمد خان کی رائے یہ تھی کہ سکھوں کے سرگروہوں کی ہمت افزائی کر کے ان کا وقار بحال رکھنا چاہیے۔ ۱۷۹۹ء کے آغاز میں شاہ زمان کو پیر محمود خان کی بغاوت فرو کرنے کے لیے کابل واپس جانا پڑا۔

رنجیت سنگھ لاہور میں : اس حملے کے دوران سکرچکیہ مسل کے سرگروہ رنجیت سنگھ نے شاہ زمان پر بڑا اچھا اثر ڈالا۔ رنجیت سنگھ کی نظر لاہور پر تھی۔ جہلم میں سیلاب آیا ہوا تھا اور شاہ زمان بھاری توپوں کے ساتھ اسے عبور نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ اس نے رنجیت سنگھ سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ اگر تم میری توپوں کو دریا سے نکلوا کر کابل پہنچا دو تو اسے گراں قدر خدمت سمجھا جائے گا۔ یہ توپیں دریا میں گر پڑی



سویا سنگھ کا بیٹا مہر سنگھ راے حویلی میں کوٹ لکھپت میں مقیم تھا۔ رنجیت سنگھ نے لاہور پر قبضہ کر کے اسے لاہور سے بھگا دیا۔ قلعے پر لہنا سنگھ کے لڑکے چیت سنگھ کا قبضہ تھا۔ وہ رنجیت سنگھ کی پیش قدمی کی خبر سن کر خود فرار ہو گیا۔ رنجیت سنگھ نے مہر محکم اور اس کے ساتھیوں کو انعام و اکرام سے نوازا بلکہ مہر محکم دو بابا کا خطاب بھی دیا اور اسے لاہور کا مدارالمہام مقرر کر دیا۔ رنجیت سنگھ خود قلعے کے بجائے اپنی داشتہ موراں کے مکان پر مقیم رہا اور نچو دیر کے بعد اس نے مہر محکم سے ناراض ہو کر اس سے ”بابا“ کا خطاب واپس لے لیا۔ بلکہ اس سے دس ہزار روپے کا جرمانہ وصول نہ ہو سکنے کی وجہ سے اسے زندان میں ڈال دیا، البتہ جب اس نے جرمانہ ادا کر دیا تو اسے رہا کر دیا گیا اور وہ اپنی زمینوں پر آباد ہو گیا۔ اس کے دوسرے ساتھی بھی معذور ہو کر سیاسی فضا سے دور ہٹ گئے اور لاہور کا انتظام بڑی حد تک موراں کے سپرد کر دیا گیا، یہاں تک کہ رنجیت سنگھ نے جو سگے جاری کیے ان پر بھی موراں کی آرسی کا نشان دندہ لرایا۔ یہ سگے ”سوران شاہی“ کے نام سے معروف ہوئے۔

رنجیت سنگھ لاہور پر ۱۷۸۸ء سے ۱۸۳۹ء تک قابض رہا اور لاہور ہی کو اپنے مقبوضات کا دارالسلطنت بنائے رکھا۔ یہیں بیٹھ کر اس نے اپنے علاقے کی توسیع کی اور ملتان سے لے کر جمروڈ تک کی سر زمین پر قابض ہو گیا۔ ۱۸۰۹ء تک انگریزوں نے آگے بڑھ کر ستلج پار کی سکھ ریاستوں پر قبضہ کر لیا اور رنجیت سنگھ نے اپنے آپ کو انگریزوں کا مد مقابل نہ سمجھتے ہوئے پچیس اپریل ۱۸۰۹ء کو بمقام امرتسر ان سے معاہدہ کر لیا کہ میں ستلج پار کے علاقوں سے کوئی سروکار نہ رکھوں گا۔ اس وعدے کو رنجیت سنگھ نے تازست نباہا اور اپنی

نے قاضی عبدالرحمن کو لاہور بھیجا تاکہ وہ عمائد سے رابطہ قائم کر کے شہر کو فتح کرنے کے منصوبے کے لیے زمین ہموار کرے۔ قاضی نے لاہور میں میاں محمد عاشق، نواں کوٹ کے مہر محکم، اناری کے عابد خان محمد عظیم، باغبانپورے کے حافظ محمد، مہر شادی کٹار بند، لاہور کے احمد خان بھنڈر، اور موضع لویریاں کے میاں جان محمد سے رابطہ قائم کیا۔ مؤخر الذکر رنجیت سنگھ کی داشتہ موراں کے مرشد بھی تھے۔ یہ سب لوگ لاہور کے تینوں سکھ حاکموں سے تنگ آچکے تھے، اس لیے رنجیت سنگھ کی مدد کرنے کے لیے فوراً آمادہ ہو گئے۔ قاضی کی حراجمت سے تھوڑی دیر بعد انہوں نے محمد عظیم باغبان کو رنجیت سنگھ کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ ”ہم مقررہ رات کو تمہاری دروازہ کھلا رکھیں گے اور تم اس راستے سے افواج سمیت شہر کے اندر آ جانا“۔ لیکن قاصد بھیجنے کے بعد انہوں نے اپنا ارادہ بدل دیا اور یہ فیصلہ کیا کہ رنجیت سنگھ کو اس جگہ سے راستہ دیا جائے گا جہاں سے شہر کی تحصیل خضری اور کشمیری دروازے کے درمیان ٹوٹی ہوئی ہے۔ یہ اطلاع رنجیت سنگھ کو اس وقت بھیجی گئی جب وہ رسول نگر سے چل پڑا تھا، اور دوسرے قاصد کا اس سے رابطہ قائم نہ ہو سکا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جب رنجیت سنگھ تمہاری دروازے کی طرف بڑھا تو اس پر اس دروازے اور شاہ عالمی دروازے سے حملہ کر دیا گیا۔ اس لڑائی میں اس کی بہت سی سپاہ کام آئی اور اسے چاہ میراں کی طرف پیچھے ہٹنا پڑا۔ منصوبہ سازوں نے دیکھا کہ ان کا منصوبہ فاکام رہا ہے۔ چنانچہ انہوں نے رنجیت سنگھ کو پھر پیغام بھیجا کہ اگر تم آئندہ رات حملہ کرو تو ہم تمہاری دروازہ ضرور کھول دیں گے چنانچہ اس دفعہ رنجیت سنگھ اراٹیوں کی مدد سے لاہور پر قابض ہو گیا۔

تھے صدر کرنل (بعد میں سر) ہنری لارنس، دوسرے دو اراکین میں سے ایک اس کا بھائی (بعد میں لارڈ) جان لارنس تھا، جو ایسٹ انڈیا کمپنی کا ایک افسر تھا، تیسرا رکن (بعد میں سر) رابرٹ منٹگمری تھا جو کمپنی کا ملازم تھا۔

۱۸۵۳ء میں مجلس انتظامیہ توڑ کر سر جان لارنس کو صوبہ پنجاب کا چیف کمشنر مقرر کر دیا گیا جس کا دارالسلطنت لاہور تھا۔

چار سال بعد انگریزوں کی حکومت کے خلاف جنگ آزادی کی تحریک چلی۔ انگریزوں نے اسے ”غدر“ کے نام سے موسوم کیا۔ دوسرے شہروں کی طرح لاہور اور پنجاب میں بھی اس جنگ کی وجہ سے بڑا ہنگامہ ہوا اور لاہور کے دو زندانوں میں ۲۳۷۹ قیدی بند کر دیے گئے۔ اہالی لاہور پر بہت جرمائے لیے گئے اور انہیں صرف قید ہی نہ کیا گیا بلکہ کسوڑے مارنے کی شدید سزائیں بھی دی گئیں۔

جنگ آزادی کا ہنگامہ فرو ہونے پر ۱۸۵۸ء میں برطانوی پارلیمنٹ نے حکومت ہند کمپنی سے لے کر تاج برطانیہ کے سپرد کر دی۔ اس طرح ملکہ وکٹوریہ لاہور کی پہلی برطانوی ملکہ بنی۔ ۱۸۵۷ء تک وکٹوریہ کے علاوہ چار اور برطانوی بادشاہوں نے لاہور پر تسلط قائم رکھا اور ان کے ۲۷ انگریز نواب بحیثیت چیف کمشنر، لفٹننٹ گورنر اور گورنر اس کے حاکم رہے۔ ان میں صرف ایک ہندی مسلمان سکندر حیات خان ۱۸۳۲ء اور ۱۸۳۴ء میں چند مہینوں کے لیے قائم مقام گورنر مقرر ہوا۔

سر رابرٹ منٹگمری ۲۶ فروری ۱۸۵۹ء میں پنجاب کا پہلا لفٹننٹ گورنر مقرر ہوا اور دس جنوری ۱۸۶۵ء کو جب اس نے اپنے عہدے سے استعفا دیا تو پنجاب کے جاگیر داروں نے اس کی یادگار کے طور پر لارنس گارڈنز میں منٹگمری ہال

فتوحات کا رخ مشرق کے بجائے شمال اور مغرب کی طرف موڑ دیا۔

۱۸۱۰ء میں شاہ زمان نے اپنے بھائی شاہ شجاع کو کابل کی حکومت سے محروم کر دیا اور وہ سکھوں کی مدد کی ایک سوہوم امید کے ساتھ ہندوستان کی طرف بڑھا۔ رنجیت سنگھ اس وقت وزیر آباد میں تھا۔ شاہ شجاع مختلف مراحل سے گزرتا ہوا ۱۸۱۳ء میں لاہور پہنچا۔ اس وقت مشہور عالم ہیرا ”دوہ نور“ شاہ شجاع کے پاس تھا۔ رنجیت سنگھ نے دسیسہ کاری اور تزویر سے لاہور میں یہ ہیرا شاہ شجاع سے حاصل کر لیا، اور ڈیڑھ لاکھ روپیہ نقد اور جھنگ اور کوٹ کمالیہ کے سرگئے اسے جاگیر میں دینے کا وعدہ کیا۔ ایک لاکھ روپیہ نقد ادا بھی کر دیا، لیکن وعدے کے دیگر حصوں کو پورا کرنے کی نوبت ابھی نہ آئی۔ رنجیت سنگھ ۱۱ اساوڑ ۱۸۹۶ بکرمی / ۲۷ جون ۱۸۳۹ء کو ۹۵ سال کی عمر میں فوت ہوا اور اس کے بعد اس کا بیٹا ٹھٹک سنگھ تخت پر بیٹھا۔ اس نے ۵ نومبر ۱۸۴۰ء کو وفات پائی اور اس کے بعد اس کا بیٹا نونہال سنگھ برائے نام حاکم لاہور بنا۔ یہ ایک حادثے میں ہلاک ہو گیا اور اس کے بعد اس کی ماں چندر دھور تھوڑے سے عرصے کے لیے ۱۸۴۰ء میں حاکم لاہور بن گئی۔ پھر یکے بعد دیگرے شیر سنگھ اور دلیپ سنگھ ۱۸۴۳ء تا ۱۸۴۹ء لاہور کے حاکم بنے۔ اس عرصے میں سکھوں کی انگریزوں سے آویزش بڑھتی گئی اور بالآخر ۲۹ مارچ ۱۸۴۹ء کو انگریزوں نے سکھوں کو متعدد جنگوں میں شکست دے کر لاہور پر قبضہ کر لیا۔

انگریز: انگریزوں نے لاہور پر قبضہ کیا تو پہلے حکومت چلانے کے لیے ایک مجلس انتظامیہ قائم کی، جو ہند کے گورنر جنرل سے براہ راست ہدایات وصول کرتی تھی۔ اس مجلس کے تین رکن

۱۷۳۰ء میں یہیں آل انڈیا مسلم لیگ نے مشہور عالم ”قرار داد لاہور“ منظور کی جو آگے چل کر پاکستان کی بنیاد بنی۔  
۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان قائم ہوا اور لاہور پاکستان کے حصے میں آیا جب کہ ریڈ کلف ہاونڈری کمیشن نے انگریزی دور کے صوبہ پنجاب کو ۱۷ اگست کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔

سندھ کا سابق گورنر سر فرانسس موڈی پنجاب کا پہلا گورنر مقرر ہوا۔ اسے پاکستان کے پہلے گورنر جنرل قائد اعظم محمد علی جناح نے مقرر کیا۔ لاہور پنجاب کا دارالسلطنت قرار پایا اور سر فرانسس موڈی نے یہیں ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو اپنے عہدے کا حلف اٹھایا۔ قائد اعظم کی وفات کے بعد ۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء کو خواجہ ناظم الدین پاکستان کا گورنر جنرل مقرر ہوا اور ۱۹۴۹ء میں سردار عبدالرب نشتر پنجاب کا پہلا پاکستانی گورنر مقرر ہوا۔ اس کے بعد یکے بعد دیگرے گورنر مقرر ہوتے رہے۔ ۱۹۵۴ء میں سارے مغربی پاکستان کو ایک یونٹ (منطقہ) قرار دیا گیا جس کے وزیر اعلیٰ ڈا نثر خان صاحب مقرر ہوئے، لاہور ہی اس منطقے کا صدر مقام قرار پایا۔ یونٹ ۱۹۷۰ء میں توڑ دیا گیا، لاہور پھر بھی صدر مقام رہا اور اب بھی مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے بعد بھی صدر مقام ہے۔

آثار لاہور: لاہور میں ہندوؤں یا ان سے پہلے کے کوئی آثار قدیمہ موجود نہیں۔ اس کی غالباً اہم وجہ یہ ہے کہ یہاں کی عمارات کی تعمیر کے لیے شہر سے قریب عمارتیں پتھر دستیاب نہیں ہوتا تھا جسے آسانی سے دیر پا عمارات کے لیے استعمال کیا جا سکتا۔ دوسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس شہر پر اتنے تباہ کن حملے ہو چکے ہیں کہ قدیم عمارات باقی نہیں بچیں۔ پھر

کے نام سے ایک خوبصورت عمارت تعمیر کرائی۔ انگریزی عہد میں ۱۸۶۵ء میں لاہور کا چیف کورٹ قائم ہوا۔ حکومت پنجاب نے مرکزی حکومت کو لاہور میں ایک یونیورسٹی قائم کرنے کی تجویز بھیجی۔ ۱۵ اکتوبر ۱۸۸۲ء میں گورنر نے اس کی منظوری دی اور اس سال اکتوبر کو لاہور میں ایک خود مختار ادارے کی حیثیت میں پنجاب یونیورسٹی کی تاسیس ہوئی۔ لاہور میں میونسکول آف آرٹس کی عمارت بھی اسی سال تعمیر ہوئی اور ویٹرنری سکول بھی اسی سال قائم ہوا۔ انگریزوں کے عہد میں لاہور میں متعدد رفاہی، تعلیمی اور صحت کے ادارے قائم ہوئے، جن میں سے چند ایک یہ ہیں :

پنجاب پبلک لائبریری ۳۱ دسمبر ۱۸۸۵ء، ایچسن کالج ۱۸۹۶ء، لیڈی ایچسن ہسپتال ۱۵ فروری ۱۸۸۷ء میں قائم ہوئے۔ وکٹوریہ جوبلی ہال کا سنگ بنیاد فروری ۱۸۸۷ء میں رکھا گیا۔ لیڈی ایچسن ہسپتال کی عمارت ۱۵ نومبر ۱۸۸۸ء، لاہور مشن کالج کی عمارت ۲۵ نومبر ۱۸۸۹ء میں تعمیر ہوئی، نیو جوبلی میوزیم اور ٹیکنیکل انسٹی ٹیوٹ کا سنگ بنیاد فروری ۱۸۹۰ء میں رکھا گیا (باقی قدیم و جدید کالجوں کے لیے دیکھیے رسالہ نقوش، لاہور نمبر)۔

اس دور کے بعد انگریزی عہد میں لاہور سیاست کے بجائے ثقافت کا مرکز بنتا ہے اور یہ کیفیت اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک اس صدی کے آغاز میں سیاسی بیداری لوگوں کے اذہان میں کروٹیں نہیں لینے لگتی۔ دسمبر ۱۹۴۷ء میں لاہور دربارے راوی کے کنارے لاہور کانگریس کا سالانہ جلسہ ہوا جس میں کانگریس کے تسلط سے مکمل آزادی کی قرار داد منظور کی گئی۔ یہ شرف بھی اس شہر کو حاصل

ہائی سکول نمبر ۱ کے سامنے سڑک کے دائیں طرف واقع ہے۔ پہلے یہ مسجد چھوٹی سی تھی، اس میں پولیس لائن کے ملازم ہی نماز ادا کیا کرتے تھے۔ اس بنا پر اسے ”مسجد لائن سبھان خان“ کہتے تھے۔ اس صدی کے ربع اول کے اواخر میں اس مسجد کی توسیع کی گئی۔ اس لیے یہ اصلی حالت پر قائم نہیں رہی۔

پٹھانوں کے بعد لاہور میں مغلوں کی حکومت قائم ہوئی جو بہت عرصے تک قائم رہی۔ اس لیے مغل حکمرانوں کو فرصت اور وسائل میسر آئے کہ لاہور میں یادگار عمارتیں تعمیر کرسکیں۔ ان عمارتوں کی عمومی انواع مساجد، قلعے، باغات، مزارات اور محلات وغیرہ پر مشتمل تھیں، اس لیے ان میں سے چند ایک کا ذکر کیا جاتا ہے جو بہت معروف ہیں اور ابھی تک عام و خاص کی توجہ کا مرکز ہیں :

(۱) بادشاہی مسجد : لاہور کی عمارات میں سے سب سے زیادہ پرشکوہ اور وسیع ہے۔ اس کے سفید گنبد اور اونچے مینار میلوں سے نظر آتے ہیں۔ یہ مسجد قلعہ لاہور کے عالمگیری دروازے کے سامنے مغرب کی جانب ۱۵ فٹ بلند چبوترے پر واقع ہے جو محرابوں پر تعمیر کیا گیا ہے۔ مسجد کا عالی شان صدر دروازہ مشرق کی جانب سنگِ سرخ سے تعمیر کیا گیا ہے۔ اس تک پہنچنے کے لیے ۲۲ سیڑھیاں چڑھنی پڑتی ہیں۔ ان سیڑھیوں میں پہلے کابلی سنگ ابری استعمال کیا گیا تھا، مگر اب تازہ مرمت کے وقت سنگِ سرخ لگا دیا گیا ہے۔ محراب دار دروازے کے اوپر سنگِ سرخ اور مرمر سے چھوٹے چھوٹے گنبد بنائے گئے ہیں اور دروازے کے باہر کی طرف عین وسط میں پیشانی پر سنگِ مرمر کی ایک تختی (کتبہ) نصب ہے جس میں کلمے کے علاوہ فارسی میں جو عبارت کندہ ہے، اس کا یہ مطلب ہے: یہ مسجد عالمگیر، ۱۰۸۴ھ / ۱۶۷۳ء میں باہتمام بنائی گئی

ایک بات یہ بھی ہے کہ شاید ازمنہ قدیم میں شہر اس جگہ آباد نہیں تھا، جہاں اب ہے۔ بعض روایات قدیم شہر کو اچھرے کے قرب و جوار میں آباد بیان کرتی ہیں۔ اچھرے کا گاؤں پرانے شہر سے مغرب کی جانب تین میل کے فاصلے پر آباد تھا لیکن اب توسیع کی وجہ سے یہ اس کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ ایک قیاس یہ بھی ہے کہ آج کل کے شہر کا لہاری یا لاہوری دروازہ اس لیے اس نام سے موسوم ہوا کہ اس کا رخ قدیم شہر لاہور کی طرف تھا۔ بہر صورت ہندو عہد کے لاہور کے سرسری سے تاریخی حوالے صرف پانچویں صدی کے گمنام مصنف کی تالیف حدود العالم اور طاہر مروزی کی کتاب طبائع الحیوان میں ملتے ہیں، جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اسی طرح غزنوی دور کی کسی عمارت کا قطعی طور پر علم نہیں۔

پٹھان دور: تھارنٹن کی روایت (لاہور، ص ۸۳) کے مطابق لاہور کے آثار قدیمہ میں پٹھان دور سے متعلق صرف دو مساجد بچی ہیں۔ سید عبداللطیف (لاہور، ص ۲۳۵) بھی اس کا مؤید ہے، لیکن راقم مقالہ کو معاصر تواریخ سے اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں ملا۔ نیویں مسجد لہاری اور شاہ عالمی دروازے کے درمیان چوک متی کے نزدیک ”کوچہ ڈوگراں“ میں واقع ہے۔ مسجد کی عمارت بہت قدیم ہے۔ اس کا صحن سطح زمین سے تقریباً دو منزل نیچے ہے۔ تھارنٹن کے بقول یہ مسجد لودھی عہد کے وائسرائے ہیبت خان کے ایک سرکردہ اہلکار ذوالفقار خان نے تعمیر کرائی تھی۔ مسجد کی تین محرابیں اور تین پختہ گنبد ہیں۔ یہ مسجد اب بھی اچھی حالت میں ہے۔

مسجد شیرانوالہ دروازہ : یہ پٹھان عہد کی دوسری عمارت ہے، جو اب بھی اچھی حالت میں ہے۔ اس مسجد کی وسیع و عریض اور اونچی عمارت شیرانوالہ دروازے میں داخل ہوتے ہی اسلامیہ

تاریخ لاہور، ص ۱۴۳، ۱۴۴)۔

۱۹۳۹ء تک مسجد کی حالت بہت خستہ ہو چکی تھی۔ ان کے پیش نظر پنجاب کے اس وقت کے وزیر اعلیٰ سر سکندر حیات خان نے سرکاری طور پر اس کی مرمت کا کام شروع کرایا، جو ۱۹۶۱ء کے آغاز میں پایہ تکمیل کو پہنچا۔

یہ مسجد صحن کی وسعت کے لحاظ سے دنیا کی تمام مساجد سے بڑی ہے۔

مسجد وزیر خان: چنیوٹ پنجاب پاکستان کے رہنے والے شیخ علیم الدین انصاری نے ۱۴۴۰ھ/ ۱۹۳۴ء میں سید محمد اسحق عرف میران پادشاہ دزرونی کے مزار کی بالائی سطح پر اس کی بنیاد رکھی۔ حضرت میران پادشاہ ۵۷۸۶ھ/ ۱۳۸۴ء میں فیروز تغلق کے عہد میں لاہور تشریف لائے تھے۔ ان کا زمین دوز مزار ابھی تک مسجد کے صحن میں موجود ہے۔ شیخ علیم الدین انصاری پیشے کے اعتبار سے طبیب تھے۔ رفتہ رفتہ شاہجہان کے دربار میں وزیر کے عہدے تک پہنچے اور وزیر خان کا خطاب پایا اور ۱۶۳۲ء تا ۱۶۳۹ء لاہور کے حاکم بھی رہے۔

یہ مسجد دیواروں کی کاشی کاری اور منبت کاری کے لیے مشہور ہے۔ انگریزوں کے ابتدائی عہد سے لے کر بہت دیر تک میو سکول آف آرٹس لاہور کے طلبہ کو یہاں تزئین کا کام سکھانے کے لیے لایا جاتا تھا۔ ۱۸۹۰ء میں اس درسگاہ کے پرنسپل مسٹر جے۔ ایل۔ کپلنگ نے سرکاری رپورٹ میں لکھا تھا ”یہ خوبصورت عمارت بذات خود تزئین کی ایک درسگاہ ہے، لیکن سال بسال اس کی نگہداشت کی طرف توجہ کم سے کم تر ہوتی جا رہی ہے اور اس کے نقش و نگار عدم توجہی کی وجہ سے خراب ہو رہے ہیں۔ ان حالات میں یہ نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کے چرے نہایت احتیاط سے اتار

کو کہ پایہ تکمیل کو پہنچی، سجان راے (خلاصۃ التواریخ، ص ۶۵) نے بیان کیا ہے کہ مسجد پر پانچ لاکھ روپے سے زائد صرف ہوا تھا۔

دروازے سے اور ڈیوڑھی سے گزرنے کے بعد ہم وسیم صحن میں پہنچتے ہیں جو پہلے پختہ اینٹوں سے بنایا گیا تھا اور اب مرمت کے بعد سنگ سرخ کی سلوں سے تعمیر ہوا ہے۔ نماز پڑھنے کا یہ صحن مربع ہے اور اس کے مغرب میں مسجد کی عمارت ہے۔ صحن کے وسط میں ۵۰ فٹ مربع حوض پہلے اینٹوں سے بنا ہوا تھا، اب یہ سنگ مرمر سے بنا دیا گیا ہے۔ مسجد کی چھت کے اوپر تین خوبصورت سفید سنگ مرمر کے گنبد بنے ہوئے تھے۔ مرمت کے بعد، جو پتھر ان گنبدوں کی تعمیر پر لگایا گیا ہے، وہ کچھ اتنا سفید نہیں۔ گنبدوں کے نیچے بڑا تالار ہے، جس میں محرابی دروازوں سے داخلہ ہوتا ہے۔

صحن مسجد کے ہر گوشے پر سنگ سرخ کے نہایت خوبصورت اور باوقار مینار بنے ہوئے ہیں، جن میں سے ہر ایک کی اونچائی اس وقت ۱۷۶ فٹ چار انچ ہے۔ ان میناروں پر سیڑھیوں سے اوپر چڑھا جا سکتا ہے۔ ۱۸۴۰ء کے زلزلے میں چاروں میناروں کے گنبد خراب ہو گئے تھے۔ اب ان کے بجائے سنگ مرمر کے غنے گنبد تعمیر کرائے گئے ہیں، جن پر روشنی کا انتظام ہے۔

رنجیت سنگھ کے عہد میں مسجد کو فوجی بارود خانے میں تبدیل کر دیا گیا تھا اور اس کے میناروں پر چھوٹی توپیں ”زنبورک“ رکھ کر بعض جنگوں میں انہیں استعمال کیا گیا۔ ۱۸۵۶ء تک مسجد پہلے سکھوں اور بعد میں انگریزوں کے قبضے میں رہی اور آخر میں (۱۸۵۶ء میں) لاہور کے سلطان شہزادوں کے اصرار پر اسے واکزار کر دیا گیا۔

نواب موصوف لاہور کے وائسرائے میر منو کا ایک درباری تھا۔ مسجد کی ساری عمارت پختہ اینٹوں سے تعمیر ہوئی ہے۔ اس کے تین بڑے گنبد اور برجیان مٹلا ہیں۔ تانبے کے تختوں پر سونا ایسی صنعت سے چڑھایا گیا ہے کہ آج دو سو سال سے زیادہ عرصہ گزر جانے کے باوجود اپنی اصلی تابناک حالت میں موجود ہے۔ سکھوں کے عہد میں اس مسجد پر کچھ عرصے کے لیے سکھوں نے قبضہ کر لیا تھا مگر پھر مسجد مسلمانوں کو واگذار کر دی گئی، البتہ اس سے ملحقہ دکانوں کو واپس نہ کیا گیا۔ ۱۸۸۱ء میں لاہور کے ڈپٹی کمشنر کی سفارش پر پنجاب کے گورنر سر رابرٹ آئلز ایجرٹن نے دکانیں بھی مسلمانوں کو واگذار کرا دیں۔ اس وقت (۱۹۷۸ء میں) مسجد کا انتظام محکمہ اوقاف کے پاس ہے۔

مسجد دایہ انگہ : یہ چھوٹی سی خوبصورت مسجد اپنی کاشی کاری کی وجہ سے بہت اہمیت رکھتی ہے۔ اسے شاہجہان کے عہد میں دایہ انگہ نے ۱۶۳۵/۵۱۰۳۵ء میں تعمیر کرایا تھا۔ دایہ انگہ کا اصل نام زیب النساء تھا اور یہ ایک مغل مراد خان کی اہلیہ تھی۔ اس نے شاہجہان کو دودھ پلایا تھا۔ اس عالی شان مسجد کے گنبد بلب کی شکل کے ہیں اور اس کی دیواروں کے اندر کی طرف زرد رنگ میں قرآن مجید کی آیات سے کاشی کاری کی گئی ہے۔ یہ ایسی خوبصورت کاشی کاری ہے کہ اس کے نمونے دنیا میں کیاب ہیں۔ مغلیہ دور میں یہ مسجد بہت پر رونق اور آباد تھی۔ بانیہ نے اس کے اخراجات کے لیے بہت سی جائداد وقف کی تھی، لیکن سکھوں کے عہد میں جب یہ شہر لٹا اور شہر سے باہر کی آبادی کاملاً ویران ہو گئی تو رنجیت سنگھ نے لاہور پر قبضہ کرنے کے بعد اسے غوجی بارود خانہ بنا لیا اور انگریزوں کے استیلا کے بعد انگریزوں نے

کر میوزیم اور سکول میں محفوظ کر دیے جائیں۔ ہمارے نوجوان مصوروں کے لیے اس سے بہتر اور کہیں تربیت نہیں ہو سکتی“ (کپلنگ : ۱۸۸۹-۱۸۹۰ء کی رپورٹ، ص ۶)۔

کپلنگ کی پیشین گوئی نقش و نگار خراب ہونے کے متعلق درست ثابت ہوئی اور آج کل تزئین کی تجدید کا کام جاری ہے۔

مسجد کا انتظام بانی مسجد کی وصیت کے مطابق متولیوں کے ہاتھ میں تھا، جو نواب وزیر خان کی اولاد میں سے تھے۔ نواب وزیر خان کی وصیت سید محمد لطیف (لاہور، ص ۲۱۶ تا ۲۲۱) کی تالیف اور نور احمد چشتی کی تحقیقات چشتی (ص ۶۶۳ تا ۶۷۷) میں محفوظ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نواب وزیر خان ان تمام مکانوں اور دکانوں کا مالک تھا جو مسجد سے لے کر دہلی دروازے تک بازار کے دونوں طرف چلی گئی ہیں۔ اس تمام جائداد کی آمدنی مسجد کے لیے وقف کی گئی تھی، لیکن رفتہ رفتہ مسجد کے نیچے کی دکانوں کے سوا باقی تمام جائداد پر ناجائز تصرف کے ذریعے لوگوں نے قبضہ کر لیا۔

مسجد کی تولیت کے نزاع سے متعلق ایک طویل مقدمہ انگریزوں کے عہد میں چلتا رہا، لیکن بالآخر ۲ مئی ۱۹۵۱ء کو لائبر ہائی کورٹ نے یہ تولیت مرزا افتخار علی کے سپرد کر دی۔ اب یہ مسجد محکمہ اوقاف کے زیر انتظام ہے۔ ۱۹۵۳ء کے مارشل لاہ کے زمانے میں اس مسجد کی جائداد پر بنی ہوئی بھدی اور بدنما عمارات کو گرا دیا گیا، لیکن آہستہ آہستہ پھر لوگوں نے اس زمین پر قبضہ کر کے مسجد کے صدر دروازے کو بدنما کر دیا۔

سنہری مسجد : لاہور کے ہر رونق ڈبی بازار اور کشمیری بازار کے تقریباً وسط میں ۱۱۶۳/۱۷۴۹ء میں نواب بھکاری خان نے تعمیر کی تھی۔

ایک ایک منزل موجودہ میناروں کی بھی گر چکی ہے۔ اس وقت یہ مسجد آباد ہے۔ لاہور میں مغلیہ دور کی اور بھی متعدد مساجد ہیں، لیکن تاریخی، فنی اور تزئینی نقطہ نظر سے صرف انہیں مساجد کا ذکر کافی ہوگا جو اوپر درج کیا جا چکا ہے۔

قلعہ شاہی لاہور: پاکستان میں موجود مغلیہ دور کے آثار میں سے دنیاوی اعتبار سے سب سے عظیم یادگار لاہور کا شاہی قلعہ ہے جو قدیم لاہور کی سابقہ فصیل کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ قلعہ لاہور کی تعمیر کی بنیاد کب رکھی گئی، اس کے متعلق تاریخ خاموش ہے، لیکن لاہور پر محمد بن سام کے تین حملوں ۵۷۶ھ/۱۱۸۰ء، ۵۸۰ھ/۱۱۸۳ء اور ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء کے وقت لاہور میں ایک قلعے کی موجودگی کا ذکر تواریخ میں موجود ہے (تاریخ فرشتہ، ج ۱، ۵۶)۔ ۶۳۹ھ/۱۲۳۱ء میں مغول اسے تباہ کرتے ہوئے بھی بتائے جاتے ہیں (منہاج سراج، ۵۰) اور پھر بلبن ۶۶۶ھ/۱۲۶۷ء میں اسے تعمیر کرتا ہوا بتایا گیا ہے (تاریخ، فرشتہ، ج ۱، ۷۷)۔ اسی طرح تیمور کی فوج ۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء میں اسے برباد کرتی ہے اور سلطان مبارک شاہ ۸۲۵ھ/۱۴۲۱ء کے آغاز میں پھر اسے مٹی سے تیار کراتا ہے۔ تقریباً پانچ مہینے بعد شیخا گکھڑ اس قلعہ گلی پر حملہ کر کے اسے خراب کرتا ہے۔ ۸۳۶ھ/۱۴۳۲ء میں اسے شیخ علی فتح کر کے اس کی مرمت کراتا ہے۔ ہمایوں کے عہد میں جب مرزا کامران پہلے ہی سال لاہور آتا ہے تو تواریخ میں قلعہ لاہور کے دروازوں کا ذکر ملتا ہے۔ ہمایوں کا جانشین اکبر قلعہ گلی کو مسمار کر کے خشتی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ ۸۷۴ھ/۱۵۶۹ء میں مرزا محمد حکیم کی بغاوت کے وقت لاہور کے ایک قلعے کا ذکر کتب تواریخ میں آیا ہے (طبقات

لاہور کرائیکل کے مدیر ہنری کوپ نے اسے نجی سکونت کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا، جس سے اس کی عمدہ کاشی کاری کو بہت نقصان پہنچا اور جگہ جگہ سے یہ نقاشی مٹ گئی۔ جب انگریزوں نے لاہور تک ریلوے لائن بنائی تو ہنری کوپ نے سابقہ پنجاب اینڈ دہلی ریلوے کمپنی کے پاس یہ مسجد بارہ ہزار روپے میں فروخت کر دی۔ ریلوے کی یہ ملکیت جب انگریزی سرکار کو منتقل ہوئی تو اس میں بہت سا اضافہ کر کے اسے پنجاب نارڈن سٹیف ریلوے کے ٹریفک مینیجر کا دفتر بنا دیا گیا۔

۱۹۰۳ء میں یہ مسجد کی حیثیت سے واگزار ہوئی۔ Archeological Survey of India کی سالانہ رپورٹ میں اس وقت کے ڈائریکٹر جنرل جان مارشل نے یہ عبرتناک واقعہ لکھا ”آثار لاہور میں سے قلعوں کے علاوہ ایک اور عمارت داہہ انگہ کی مسجد ہے جو اس زمانے کی غارتگری کا شکار ہوئی اور جسے سابقہ حالت میں بحال کرنے کے لیے تعمیر جاری ہے۔ مسجد کو کوئی اور صورت دینے کے لیے کچھ اضافے غالباً سکھوں کے عہد میں ہوئے، لیکن اس کی اصل بربادی کی تاریخ اس وقت شروع ہوتی ہے، جب اسے ریلوے کا دفتر بنا دیا گیا اور اس وقت سب سے زیادہ نقصان اس کی کاشی کاری کو پہنچا Archeological Survey of India Annual Report، ۱۹۰۳ء، ص ۵، ۶)۔

مسجد کا ایک کتبہ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ کاشی کاری کی تحریروں کو ابراہیم نے ۱۰۶۰ھ/۱۶۳۵ء میں بخط نسخ تحریر کیا تھا۔ یہ مسجد لاہور ریلوے سٹیشن کے پلیٹ فارم نمبر (۱) کی دیوار سے متصل باہر کی جانب ہے۔ پہلے اس کے چار مینار تین تین منزلہ تھے، اب اگلے مینار بھی دو منزلہ بن گئے ہیں، پچھلے گر چکے ہیں۔

اکبری، ۳۷۶) - آئین اکبری (۳۸۸) میں ایک قلعے کا ذکر موجود ہے، لیکن اس کی تاریخ تعمیر درج نہیں - کہا جا سکتا ہے کہ اکبر نے جو خشتی قلعہ تیار کیا تھا، وہ بہر صورت اکبر کے بارہویں سنہ جلوس یعنی ۱۵۶۸ء سے قبل مکمل ہو چکا تھا۔

قلعہ لاہور چار ادوار میں تعمیر ہوا ہے : پہلا دور اکبر کا ہے - قلعہ لاہور کی تعمیر کے متعلق تفصیل دستیاب نہیں ہوتی - صرف بداؤنی (منتخب التواریخ، ج ۲، ۶۵) کے ایک بیان سے ضمنی طور پر پتا چلتا ہے کہ اس میں ایک دیوان عام بھی تھا - دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ بداؤنی نے دیوان عام کے صحن کے جو متعدد ایوان گنوانے ہیں، وہ سکھوں کے عہد کے نقشے میں موجود ہیں - یہ نقشہ پہلے رنجیت سنگھ کے وزیر سید نور الدین کے بیٹے فقیر سید قمر الدین کی ملکیت تھا اور پھر *Journal of India Art* (۱۸۹۶ء) میں شائع کر دیا گیا تھا - اکبر نے ۲۲ ربیع الآخر ۹۹۶ھ / ۲۱ مارچ ۱۵۸۸ء کو اس دیوان عام میں جشن نوروز منایا تھا (بداؤنی، ۲، ص ۳۶۵)۔

اس کے بعد ۱۵۹۷ء میں جب اکبر کشمیر سے واپسی پر لاہور پہنچا، تو اس وقت آگ لگنے سے دیوان عام کو نقصان پہنچ چکا تھا - اکبر نے اقامت لاہور کے دوران میں اس کی مرمت کرائی۔

قلعہ لاہور کی تعمیر کے دوسرے دور کی نشان دہی اس عبارت سے ہوتی ہے جو دیوان عام کے مغرب کی جانب ایک محراب پر محفوظ ہے اور جس میں درج ہے کہ نور الدین جہانگیر نے ۱۲ سن جلوس ۱۰۲۷ھ / ۱۶۱۷-۱۶۱۸ء میں اپنے کارمند خاص معمر خان کی نگرانی میں یہ محل تعمیر کرایا تھا - جہانگیر توڑک جہانگیری میں اس امر پر بڑی مسرت کا اظہار کرتا ہے کہ ۳۰ محرم ۱۰۲۹ھ /

۶ جنوری ۱۶۲۰ء کو میرا بیٹا شاہجہان دریائے بیاس کے کنارے پر نصب شاہی خیموں سے دس دن کی رخصت لیے کر اس شاہی محل کو دیکھنے گیا ہے جو تقریباً مکمل ہو چکا ہے (توزک جہانگیری، ص ۲۸۳) - جہانگیر خود بھی ۱۰۳۰ھ کے آغاز میں قلعے کو دیکھنے آیا - وہ عمارات کی تکمیل کی بڑی خوش آئند تصویر کھینچتا ہے - ”نہم آذرماہ، مطابق پنجم محرم، سنہ ۱۰۳۰ھ / ۳۰ نومبر ۱۶۲۰ء کو میں باغ مومن (لب راوی) سے ”اندر“ نامی ہاتھی پر سوار ہو کر اور خیرات نثار کرتا ہوا متوجہ شہر ہوا - دن کے تین پہر اور دو گھڑی گزرنے کے بعد میں ایک مبارک ساعت میں دولت خانے میں داخل ہوا اور معمر خان کے اہتمام سے جو عمارات تعمیر ہوئی تھیں، ان میں قیام کیا - بلا تکلف یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ عمارت بڑی دلکشا اور حسن و لطافت کے اعتبار سے بڑی روح افزا ہے اور نادر کار استادوں کی تزئین سے آراستہ ہے - سبز باغ انواع و اقسام کے گل و ریاحین سے نظر کو لبھاتے ہیں - مختصراً اس عمارت پر سات لاکھ روپیہ صرف ہوا ہے۔

قلعے کی عمارات کا تیسرا دور شاہجہان کا ہے - اس کے ایک حصے کی تاریخ تعمیر ہاتھی ہول یا ہاتھی دروازے کے باہر ۱۰۴۱ھ / ۱۶۳۱ء ۱۶۳۲ء کندہ ہے۔

گو اکبر اور جہانگیر کی بنائی ہوئی قلعے کی عمارات کی تفصیل دستیاب نہیں ہوئی، لیکن شاہجہان کے عہد میں بنی ہوئی عمارات کی تفصیل معاصر تواریخ میں محفوظ ہیں، مثلاً اس نے اپنی تخت نشینی کے پہلے ہی سال یہ حکم دیا تھا کہ آگرے اور لاہور کے قلعوں میں چالیس چالیس ستونہ کے تالار تعمیر کیے جائیں - ملا عبدالحمید لاہوری اس کا ذکر کرتا ہے (بادشاہ نامہ، ج ۲، ص ۲۴۲)۔



قلعہ لاہور کے قلعے کی عمارات کی تفصیل بھی دیتا ہے۔ کہ بادشاہ نے شاہ برج (جواب عام طور پر مشن برج کے نام سے معروف ہے) کی تعمیر کا حکم دیا تھا اور ایوان، خوابگاہ، غسلخانہ، اور تفریح گاہ بنوائی گئی تھی۔ ایک اور معاصر مؤرخ محمد صالح کنبہ بھی عمارات کی تفصیل بیان کرتا ہے۔

قلعے کی عمارات کا چوتھا دور عالمگیری دور ہے۔ اس میں مغربی دروازہ یعنی عالمگیری دروازے کی تعمیر ہوئی اور وہ دیواریں چنی گئیں جو اس سے ملحق ہیں۔ اس دروازے سے مسجد تک براہ راست پہنچنے کا راستہ بھی بنایا گیا۔ شہر کے شمالی حصے میں قلعے کا پھیلاؤ تقریباً پانچ سو فٹ ہے۔ سامنے کے اس حصے پر کاشی کاری کے ذریعے عمدہ تصاویر بنائی گئی ہیں، جو آہستہ آہستہ سدھم ہو کر خراب ہو رہی ہیں۔ ان تصاویر میں انسانوں، گھوڑوں، ہاتھیوں اور دیگر حیوانات کی تصاویر کے علاوہ فرشتوں وغیرہ کی شکلیں بھی بنائی گئی ہیں۔ قلعے کی شکل تقریباً مستطیل ہے، جس کا طول ساڑھے بارہ سو اور عرض گیارہ سو فٹ ہے۔ قلعے میں داخل ہونے کے اصلی دروازے مغربی اور مشرقی دیواروں کے عین وسط میں ہیں۔ اس وقت داخلے کے لیے جو پکی سڑک قلعے میں بنی ہوئی ہے، یہ انگریزوں نے تعمیر کرائی تھی۔ قلعے کے سامنے کی جانب بلند اور وسیع چبوترہ عرض گاہ کا حکم دیتا تھا، جہاں پر صبح بادشاہ کے احکام وصول کرنے کے لیے امراء دربار جمع ہوتے تھے۔ یہ عرض گاہ ابھی تک اچھی حالت میں محفوظ ہے۔ مسجد کے روبرو عالمگیری دروازے کو انگریزوں نے بھی عید میں پکی اینٹوں سے بند کروا دیا تھا۔

پاکستان کے بعد لوگوں کے یہم اصرار پر قلعہ لاہور کو یہ دروازہ کھول دیا گیا اور قلعہ لاہور قلعہ لاہور نے ”پاکستان زندہ باد“

کے ہرجوش نعروں سے اس پر اظہار مسرت کیا۔ قلعہ شاہی کے اکبری دروازے سے آگے بڑھ کر ایک پیچدار راستے سے ہم دیوان عام کے احاطے میں پہنچتے ہیں، جو ۳۰ فٹ طویل اور ۶۰ فٹ عریض ہے۔ اس کے چاروں طرف کمرے بنے ہوئے تھے جن میں داخلے کے دروازے مغرب، جنوب اور مشرق میں تھے، اب ان کمروں کا کوئی نشان باقی نہیں۔ صرف موتی مسجد کے سامنے ایک صحن رہ گیا ہے۔ ستونوں پر مشتمل لہلا ہوا دیوان عام بڑے احاطے میں اپنی جگہ پر قائم ہے۔ جس وسیع چبوترے پر دیوان عام بنا ہوا ہے، اس کے ارد گرد سنگ سرخ کا جنگلا لگا ہوا تھا۔ اس کا صرف کچھ حصہ باقی تھا، لیکن حال ہی میں اس کی تعمیر دوبارہ کی گئی ہے۔ چبوترے کے وسط میں تختگاہ تھی، جہاں بیٹھ کر بادشاہ دربار لیا کرتا تھا۔ اس چبوترے کے عین سامنے وسط میں نقارخانہ تھا، جہاں بادشاہ کے تخت نشین ہوتے ہی سازندے فوجی دھنیں بجایا کرتے تھے۔ برٹش کی بیان کی ہوئی تفصیل کے مطابق چبوترے پر بادشاہ کے سامنے سے انسانوں، گھوڑوں، اور ہاتھیوں کا جگمگاتا ہوا جلوس گذرتا تھا۔ راقم نے برٹش میوزیم سے ایک نامکمل رنگین تصویر حاصل کر کے اپنی کتاب لاہور۔ ماضی و حال (Lahore-Past and Present) میں شائع کی ہے (مقابل صفحہ ۳۷۲) جس سے پتا چلتا ہے کہ آج کل کے اس اجڑے ایوان میں ان دنوں کس شان و شکوہ سے شاہانہ مجالس ترتیب دی جاتی تھیں۔ اس تصویر میں جھروکے کے قریب جہانگیر اپنے بیٹے شاہجہان کا استقبال کر رہا ہے۔ امرا اور وزرا نیچے چبوترے میں رسمی درباری ملبوسات میں جمع ہیں، اور شہزادے کو حضور شاہ میں لانے والا سامان تزئین سے لدا ہوا ہاتھی سہاوت سمیت بیٹھا ہوا ہے۔ سامنے شاہی رسم کے مطابق

ابدائی عمارات میں سے ہے۔ اس احاطے میں کمروں سے ملحق میدان کو قیام پاکستان کے بعد کھودا گیا تو یہاں سے عظیم الشان عمارات کی بنیادی دستیاب ہوئیں۔ قیاس غالب ہے کہ دراصل یہی اکبری محل تھا جس کے کھنڈر تک باقی نہیں رہے۔ بہر صورت ان بنیادوں کو اب محکمہ آثار قدیمہ پاکستان نے بڑی کوشش سے محفوظ کر لیا ہے۔

مقبرہ جہانگیر کے احاطے میں ایک بہت بڑی عمارت ”بڑی خوابگاہ“ کے نام سے موسوم ہے۔ موجودہ عمارت غالباً سکھوں کے عہد کی ہے اور اس میں مغلیہ دور کی کوئی رعنائی یا شکوہ نہیں۔ اسے آج کل میوزیم اور نمائش گاہ اسلحہ کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے۔

احاطہ جہانگیر سے متصل ایک وسیع صحن ہے جسے مغلیہ دور کے باغ کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ اس کے عین وسط میں سنگ مرمر کا ایک چبوترہ ہے جس میں ایک فوارہ بھی لگا ہوا ہے۔ اس باغ کے شمال میں ایک کشادہ دالان ہے۔ جسے ”چھوٹی خوابگاہ“ کہا جاتا ہے۔ اسے غالباً شاہجہان نے ۱۶۳۲ء میں بنوایا تھا۔ یہ ایک نفیس اور خوبصورت کشادہ دالان ہے جو سر تا سر سنگ مرمر کا بنا ہوا ہے۔ اور ڈالٹوں والے ستونوں کی پانچ قطاروں پر قائم ہے۔ شمال کی جانب کی ڈالٹیں سوراخ دار پردے سے بند کر دی گئی ہیں۔ دالان کا فرش سنگ مرمر کا ہے اور اس کے عین وسط میں ایک فوارہ ہے جس کے پیندے میں قیمتی پتھر جڑے ہوئے تھے، جنہیں تباہ کاروں نے وہاں سے نکال لیا ہے۔

انگریزوں کے تسلط کے بعد اس عمارت کو فوجی گرجے کے طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ کھلی ہوئی ڈالٹوں پر پردے ڈال دیے گئے تھے اور سوراخ دار جالی کے پردے اور فوارے کو مسالے سے پر کر دیا گیا تھا۔ ۱۸۸۲ء میں آثار قدیمہ کے

بادشاہ کو پیش کی جانے والی نذر متعدد خدام بغقابوں میں اٹھائے ہوئے حاضر ہیں۔ غالباً بریٹرنے اس قسم کا کوئی منظر دیکھا تھا، جس کا ذکر وہ اپنے سیاحت نامے میں کرتا ہے۔

رنجیت سنگھ کے زمانے میں دیوان عام کا نام ہی تخت رکھ دیا گیا تھا، لیکن یہ سکھ حکمران خود شاہی تخت پر کسی وجہ سے کبھی براجمان نہ ہوا (پنجاب ہسٹاریکل سوسائٹی، ج ۱، شمارہ ۱، ص ۴۶)۔

رنجیت سنگھ کے مرنے کے بعد اس کی ارتھی جلائے جانے سے پہلے کچھ وقت کے لیے اسی ایوان میں پڑی رہی۔ انگریزوں کے تسلط کے بعد اس ایوان کو انگریزوں کی سکونت کے لیے پیرکوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ ایوان کی تمام محرابوں کو اینٹوں سے پر کر کے اسے ایک وسیع ہال میں تبدیل کر لیا گیا اور پھر اس کے اندر لکڑی کے تختے لگا کر کمرے بنا لیے گئے۔ تقریباً بہتر سال پہلے یہ سب چیزیں ہٹا کر پھر ایوان کو کشادہ کر دیا گیا۔

جہانگیر کے احاطے کے شاہی محل میں اور چبوترے پر ایک تاریخی تعمیر ”جھروکہ“ کے نام سے موجود ہے، جو سنگ سرخ کے چار ستونوں پر قائم ہے۔ یہ سنگ مرمر کی شہ نشین ہے۔ دیوان عام کی پشت پر اس عہد سے پہلے کے بنے ہوئے بارہ چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں، جن میں سے اکثر شکستہ حالت میں ہیں۔ ان سے ملحق جھروکہ ہے، جو چبوترے پر کھلتا ہے اور اس سے چبوترے تک آنے کے لیے زینہ بھی بنا ہوا ہے۔ چبوترے کی پشت پر کمروں سے باہر نکل کر دیکھیں تو سامنے عمارات پر مشتمل ایک احاطہ نظر آتا ہے، جسے سکھوں کے عہد میں ”اکبری محل“ کہا جاتا تھا، لیکن عام طور پر یہ ”احاطہ جہانگیر“ کے نام سے معروف ہے۔ بہر صورت یہ مغلیہ دور کی

سنگ مرمر کی یہ حد خوبصورت جالی بنی ہوئی ہے۔ شیش محل کی چھت پر سکھوں نے ایک چھوٹی سی عمارت تعمیر کر دی تھی۔ اس میں شیر سنگھ نے کچھ اضافہ کیا۔ اس طرح شیش محل کی دیوار کے باہر ایک چھوٹا سا دالان بھی سکھوں نے بنایا، جس میں رنجیت سنگھ کبھی کبھی اپنے امرا سے ملا کرتا تھا۔ رنجیت سنگھ کے زمانے کی تصاویر کا جو مجموعہ حکومت ہاؤسستان نے چند سال پہلے خریدا تھا اور جن کی نمائش مائی جندان کی حویلی میں لگا دی گئی ہے، اس میں ایک تصویر میں رنجیت سنگھ کے شکار کا منظر پیش کیا گیا ہے۔

نولکھا: شیش محل کے مغرب میں ایک خوبصورت عمارت نولکھا کے نام سے معروف ہے، جو سر تا سر سنگ مرمر کی بنی ہوئی ہے اور جس میں تزئین کے لیے قیمتی پتھر نہایت نفاست اور باریکی سے جڑے ہوئے ہیں۔ غور سے دیکھنے پر معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر نفیس اور باریک کام یہاں پتھر میں ہوا ہے، شاید کاغذ پر بھی اس نفاست سے بیل ہوئے بنانا ممکن نہ ہو۔ روایت اس پر نو لاکھ روپے خرچ آئے تھے، جس کی وجہ سے اس کا نام نولکھا پڑ گیا، لیکن تواریخ میں کسی ایسے نام کا ذکر موجود نہیں۔

باغات: تیموری دور کے معروف باغات میں سے اس وقت بھی دو بڑے باغ لاہور میں موجود ہیں۔ ان میں سے پہلا مقبرہ جہانگیر کا باغ ہے، جسے جہانگیر اپنی توڑک میں باغ دلائی کے نام سے یاد کرتا ہے (توڑک جہانگیری، ص ۳۳)۔ عام طور پر معروف ہے کہ اس باغ کی بنیاد جہانگیر کی ملکہ نور جہاں نے رکھی تھی، لیکن تاریخی شہادت موجود نہیں، البتہ جہانگیر دو دفعہ اپنی توڑک میں اس باغ میں اپنی آمد و رفت کا ذکر کرتا ہے (توڑک جہانگیری، ص ۶۲)۔ یہ ایک وسیع مربع

کھنڈر میجر اے۔ ایچ۔ ایچ۔ کول نے حکومت سے سفارش کی کہ چھوٹی خواہگاہ میں سے گرجے کا سامان اتار لیا جائے، لیکن بیس سال بعد لارڈ کرزن کے حکم سے اس عمارت کو اصلی شکل پر بحال کر دیا گیا۔

مشن برج قلعے کے شمال مغربی کونے میں محل کا وہ حصہ ہے جو مشن کے نام سے معروف ہے۔ یہ نام سکھوں کے عہد میں رکھا گیا تھا، ورنہ اس کا تاریخی نام شاہ برج ہے۔ ہاتھی پول یعنی اس تک براہ راست پہنچنے کے دروازے پر بھی اس کا نام شاہ برج ہی درج ہے۔ اور اس سے آگے ہاتھیوں پر سوار ہو کر اس تک پہنچنے کی وسیع اور فراخ سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں، جو حفاظتی تدابیر کے پیش نظر بیچدار ہیں۔ دراصل شاہی محل تک رسائی کا یہ محفوظ راستہ ہے۔

معاصر درباری مؤرخوں نے شاہ برج کی عمارات میں ایک وسیع تالار کا ذکر کیا ہے۔ یہ حال اب ”شیش محل“ کے نام سے معروف ہے۔ یہی وہ جگہ ہے، جہاں ۲۶ دسمبر ۱۸۴۶ء کو سرہنری ہارڈنگ نے سکھوں کے ساتھ معاہدے پر دستخط کیے تھے۔ اور پھر یہیں مارچ ۱۸۴۹ء میں انگریزوں نے پنجاب پر اپنے تسلط کا اعلان کیا تھا۔ اس تاریخی واقعے کی یادگار کے طور پر ایک کتبہ شیش محل کی دیوار میں نصب کیا گیا تھا، جو چند سال سے اتار دیا گیا ہے۔ شیش محل کا نام معاصر تاریخوں میں موجود ہے۔ گو عبدالحمید لاہوری اس کے لیے ”ایوان“ کا لفظ استعمال کرتا ہے اور یہ بھی ذکر کرتا ہے کہ اس کی تزئین کے لیے ”مراپای حلبی“ (حلب کے عیشیہ) استعمال کیے گئے ہیں (بادشاہ نامہ، ج ۲، ص ۱۰۱)۔

شیش محل کے وسطی تالار کے ساتھ ساتھ چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں، ان میں سب کمرے کی عتی دیوار کے وسط میں

باغ ہے جو پندرہ سو فٹ مربع کے رقبے پر پھیلا ہوا ہے، اس کے گردا گرد پختہ اینٹوں کی دیوار ہے۔ مغربی دیوار کے وسط میں ایک خوبصورت دروازہ بنا ہوا ہے جس سے ہو کر باغ میں پہنچتے ہیں۔ اس دروازے کے اندر دونوں جانب حجرے بنے ہوئے ہیں، جنہیں اس صدی کے شروع میں انگریز ڈاک بنگلے یا مہمان خانے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ بعد میں جب اس باغ کے قریب پنجاب ناردرن سٹیٹ ریلوے کی پٹری گذاری گئی تو ان حجروں کو ورکشاپ کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا اور دروازے سے ملحق کمرے انگریز افسروں کے سکونتی مکان کے طور پر استعمال ہوئے۔ شاہدرے کے قصبے کے قریب اس باغ میں جہانگیر کا مقبرہ ہے۔ دریائے راوی نے باغ کی جنوبی دیوار کو سیلاب سے بہت نقصان پہنچایا ہے اور یہ دیوار تقریباً گر چکی ہے۔

شالا مار باغ : [رک باں] تیموری عہد کے بہت سے باغات صرف اس وجہ سے وجود میں آئے کہ امور و مہمات سلطنت سرانجام دینے کے لیے یہ لوگ ملک بھر میں گردش کرتے رہتے تھے اور دوران سفر میں بڑے شہر کے قریب انہیں اپنی اقامت کے لیے خیمے لگانے پڑتے تھے، باغات انہیں خیموں کا بدل تھے، جو شاہی لشکر کو قناتوں اور خرگاہوں سے بے نیاز کر دیتے تھے۔ عبدالحمید لاہوری نے شالا مار باغ کی تعمیر کی یہی وجہ بتائی ہے (بادشاہ نامہ، ج ۲، ص ۳۱۰)۔

شالا مار باغ امرتسر سے لاہور آنے والی سڑک پر مغل پورہ کے قریب واقع ہے۔ باغ کے بانی شاہجہان کے معاصر مؤرخ اس کے دو تختوں کے نام ”فرح بخش“ اور ”فیض بخش“ بیان کرتے ہیں (محمد صالح کنہوہ : عمل صالح، ج ۲، ۲۷ اور بادشاہ نامہ، ج ۲، ۳۱۳)۔ راقم کی تحقیق

کے مطابق شالا مار باغ نام سب سے پہلے اورنگ زیب کے معاصر مؤرخ سجان رائے کے ہاں ملتا ہے (خلاصۃ التواریخ، ص ۶۶)۔ لیکن یہ نام کب اور کیوں رکھا گیا، اس کا سراغ نہیں ملتا۔ اس طرح باغ کی تاریخ بنیاد بھی مختلف اصحاب نے مختلف لکھی ہے، لیکن معاصر تاریخ اس کی شاہد ہے کہ شاہجہان نے اس باغ کا افتتاح ۷ شعبان ۱۰۵۲ھ کو کیا تھا اور روز بنیاد سے اس تاریخ تک ایک سال، پانچ مہینے اور چار دن گزر چکے تھے (بادشاہ نامہ، ج ۲، ص ۳۱۱)۔ معاصر مؤرخ محمد صالح کنہوہ نے بھی اس کی تائید کی ہے (عمل صالح، ج ۲، ص ۳۷۳)۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ شاہجہان پہلی مرتبہ سات شعبان ۱۰۵۲ھ یا ۳۱ اکتوبر ۱۶۴۲ء کو اس باغ میں آیا تھا اور قمری سال کے اعتبار سے اس باغ کی بنیاد ۳ ربیع الاول ۱۰۵۱ھ (۱۲ جون ۱۶۴۱ء) کو رکھی گئی تھی۔ اس باغ کو سیراب کرنے کے لیے مادھو پور سے دو لاکھ روپے کے صرف سے نہر لائی گئی تھی۔ یہ نہر آب رسانی کے انجینئر علی مردان اور ملا علاء الملک کا متحدہ کارنامہ تھا۔ اس کا نام ”شاہ نہر“ تھا اور شاہجہان کے سولہویں سال جلوس ۱۰۵۵ھ / ۱۶۴۵ء میں مکمل ہوئی تھی۔ اس وقت اس نہر میں صحیح طور پر پانی نہیں آتا۔ اب باغ کو ٹیوب ویل سے پانی ملتا ہے۔

معاصر کتب تواریخ میں باغ کی جو تفصیل موجود ہیں، ان سے آج ہونے چار سو سال گزرنے کے بعد بھی بہت کم فرق آیا ہے۔ سب سے اوپر کا تختہ جس کا تاریخی نام ”فرح بخش“ ہے، ۳۳۰ گز مربع ہے اور باغ کے علاوہ اس میں آٹھ عمارات ہیں۔ زہریں تختہ ”فیض بخش“ کے نام سے موسوم ہے۔ اور یہ بھی رقبے میں فرح بخش کے مساوی ہے۔ باغ کے اصلی اور قدیم دو دروازے مشرقی اور مغربی

اونچے خوبصورت مینار بنے ہوئے ہیں۔ یہ مینار نہایت خوبصورت طرز سے مزین ہیں۔

مقبرے کے اندر سفید سنگ مرمر کا حسین تعویذ ہے، جس پر بڑے خوبصورت انداز میں پتھروں کو کندہ کر کے گلکاری کی گئی ہے۔ تعویذ کی دو اطراف پر اللہ تعالیٰ کے ۹۹ اسماء الحسنیٰ درج ہیں۔ سر کی طرف یہ تحریر ہے: **هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم** اور پائنتی کی طرف یہ عبارت درج ہے: **مرقد منور اعلیٰ حضرت غفران پناہ نورالدین محمد جہانگیر بادشاہ فی سنة ۱۰۳۷ھ**۔

جہانگیر ۲۸ صفر ۱۰۳۷ھ / ۸ نومبر ۱۶۲۷ء کو راجوری میں فوت ہوا۔ وہاں سے اس کا جسد خاکی یہاں لا کر دفن کیا گیا۔ پھر اس کے بیٹے شاہجہان نے دس سال کی مدت میں دس لاکھ روپیہ صرف کر کے یہ مقبرہ تعمیر کرایا (محمد صالح کنہو: عمل صالح، ج ۱، ص ۱۳)۔

مقبرے کی چھت کے عین وسط میں روشنی اور ہوا کے لیے کھلی جگہ زلہی گئی تھی۔ محکمہ آثار قدیمہ کی رپورٹ (۱۹۰۶ء - ۱۹۰۷ء) سے پتا چلتا ہے کہ یہاں کے روشندان کو ۱۹۰۶ء میں بند کرا دیا گیا تھا۔ اس عمل سے مقبرے کا اندرونی حصہ تاریک ہو گیا ہے اور تعویذ کی شان بھی گھٹا گئی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس چھت کو کھول کر اصلی حالت میں تعمیر کیا جائے۔

مقبرہ آصف خان: آصف خان یا آصف جاہ شاہجہان کی ملکہ ارجمند بانوی بیگم (جو تاج محل آگرہ میں دفن ہے) کا باپ تھا جو ۱۶۳۱ء میں بے شمار دولت چھوڑ کر فوت ہوا اور اس کا مقبرہ شاہجہان کے عہد میں اس باغ دلائی کے اندر تعمیر ہوا۔ سکھوں کے عہد میں اس کی زینت اور آرائش کے بہت سے حصے اتار لیے گئے اور اب یہ خوبصورت عمارت بالکل ویران پڑی ہے۔

ہوا میں تھے، لیکن جب لاہور کو ایک شاہراہ کے ذریعے امرتسر سے ملایا گیا تو لاہور کے ڈپٹی کمشنر میجر میکریگ نے اوپر کے تختے میں ایوان شاہی کے عین وسط میں ایک دروازہ بنا دیا۔ پشتوں کی ایک دو منزلہ عمارت اوپر کے تختے میں مشرق کی جانب کنویں کے قریب رنجیت سنگھ نے بنوائی تھی۔ اس عمارت کے اوپر ابھی تک سنگ مرمر کا ایک کتبہ لگا ہوا ہے، جس پر یہ لکھا ہے کہ رنجیت سنگھ کی تعمیر کردہ اس عمارت میں مشہور سیاح ولیم موٹر کرافٹ مئی ۱۸۲۰ء میں ترکستان جاتے ہوئے ٹھہرا تھا، جہاں وہ ۱۸۲۵ء میں فوت ہو گیا۔

مزار سلطان قطب الدین ایبک: ملک قطب الدین ایبک لاہور میں ۱۲۰۶ھ / ۱۲۰۷ء میں تخت نشین ہوا اور ۱۲۱۰ھ / ۱۲۱۱ء تک سریر آراے سلطنت رہا۔ وہ لاہور میں چوگان کھیلتے ہوئے گھوڑے سے گر کر وفات پا گیا۔ اس کے مزار کا صرف چبوترہ باقی رہ گیا تھا۔ اب محکمہ آثار قدیمہ نے یہاں ایک خوبصورت مزار تعمیر کیا ہے۔

جہانگیر کا مقبرہ: راوی کے دائیں کنارے فور لاہور سے کچھ آگے شاہدرہ میں باغ دلائی کے وسط میں جہانگیر کے مقبرے کی خوبصورت اور حالیشان عمارت بنی ہوئی ہے۔ چار دیواری میں محصور باغ کی زمین کا رقبہ ایک سو بیگہ ہے، لیکن مملکت تیس بیگہ زمین میں بنی ہوئی ہے۔ باغ کے اندر پختہ روشیں اور سڑکیں موجود ہیں، اور باغ چاروں طرف اور بارہ درہوں سے آراستہ ہے۔ پختہ چار دیواری میں مغرب کی جانب داخل ہونے کا بہت بڑا دروازہ ہے جو چھاس فٹ بلند اور دو منزلہ ہے۔ اس کے عین وسط میں جہانگیر کا مقبرہ ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک زینے سے ہم ایک چبوترے سے آراستہ عمارت کے چاروں کونوں پر چار منزلہ

مرزا کامران کی بارہ دری: بابر کے بیٹے اور ہمایوں کے بھائی مرزا کامران نے یہ خوبصورت عمارت راوی کے دائیں کنارے پر تعمیر کی تھی۔ اس کے ارد گرد نہایت خوبصورت باغ تھا۔ راوی اس وقت یہاں سے دو میل کے فاصلے پر بہتا تھا لیکن اب راوی نے اس عمارت کو اپنے گھیرے میں لے لیا ہے اور یہ آہستہ آہستہ منہدم ہو رہی ہے۔

چوہدری: یہ ایک باغ کا دروازہ ہے جو ملتان روڈ پر [جہاں قبرستان میانی صاحب والی سڑک ملتی ہے] بنا ہوا ہے۔ اس کی بیرونی دیواریں نیلی اور سبز کاشی کاری کا مرقع ہیں۔ ایک روایت ہے کہ باغ نواں کوٹ سے لے کر شہر لاہور کے مغرب تک پھیلا ہوا تھا، لیکن اب اس کا نشان تک باقی نہیں رہا۔ عمارت پر اس کی تاریخ تعمیر ۱۰۵۶/۱۶۴۶ء درج ہے۔ محراب پر فارسی میں یہ شعر درج ہے:

بگشت مرحمت این باغ بر میا بانی

ز لطف صاحب زبندہ بیگم دوران

مقبرہ شرف النساء بیگم: بیگم پورہ کے قریب شرف النساء بیگم کا یہ مقبرہ ایک بلند چبوترے پر ہے، جس کے گنبد کے اندرونی حصے پر بیحد خوبصورت خطاطی کے معاصر نمونے ابھی تک موجود ہیں۔

باغ جناح (لارنس باغ): شاہراہ قائد اعظم (مال روڈ) پر منٹگمری ہال کے ارد گرد ۱۱۲ ایکڑ پر مشتمل یہ باغ ۱۸۶۰ء میں بننا شروع ہوا۔ انگریزوں کے عہد کی غالباً یہ سب سے پر فضا جگہ ان کی خوش ذوقی کی دلیل ہے اس میں تقریباً اسی ہزار درخت اور چھ سو ہودے مختلف انواع کے لگے ہوئے ہیں۔ پہلے اس کا نام ”لارنس گارڈنز“ تھا۔ قیام پاکستان کے بعد اس کا نام ”جناح گارڈنز“ کر دیا گیا اور اس کے ایک حصے کا نام ”گلستانِ جناح“

مقبرہ نورجہاں: مقبرہ جہانگیر سے کچھ دور ریلوے لائن کے پار جہانگیر کی ملکہ نور جہاں کا مزار ہے۔ جہانگیر سے دس سال بعد ۱۶۳۸ء میں وہ فوت ہوئی اور اس عمارت میں دفن ہوئی جو اس نے خود تعمیر کرائی تھی۔ اس کا سنگ مرمر کا تعویذ اسی حجم کا تھا، جیسا جہانگیر کے مقبرے کا ہے۔ یہ تعویذ نہایت عمدہ کاریگری کا نمونہ تھا، لیکن اسے وہاں سے ہٹا دیا گیا ہے۔ اس مقبرے کی محرابدار دیواروں پر بھی سنگ مرمر لگا ہوا تھا۔ جس پر گلکاری کی گئی تھی، لیکن رنجیت سنگھ نے جب لاہور کے مقابلے کو تاراج کر کے ان سے قیمتی پتھر اکھاڑنا شروع کیا تو یہ مقبرہ بھی اس کی زد میں آیا۔

انارکلی کا مقبرہ: روایت یہ کہتی ہے کہ نادرہ بیگم یا شرف النساء کا نام انارکلی تھا اور یہ خاتون اکبر کے حرم میں داخل تھی۔ ایک دن آئینے میں اس نے دیکھا کہ انارکلی شہزادہ سلیم کی طرف دیکھ دیکھ کر مسکرا رہی ہے۔ اس سے براہروختہ ہو کر اکبر نے انارکلی کو زندہ دفن کرا دیا۔ سلیم اس واقعے سے بڑا متاثر ہوا اور اس نے زمام اقتدار سنبھالنے کے بعد اس مدفن پر ایک بہت شاندار عمارت تیار کرا دی جو مقبرہ انارکلی کے نام سے معروف ہوئی۔

یہ روایت مختلف اشخاص نے مختلف تفصیلات کے ساتھ بیان کی ہے، لیکن تاریخی طور پر اس کا کوئی حوالہ یا سند دستیاب نہیں۔ یہ شش پہلو عمارت اس وقت پنجاب سول سکرٹریٹ کے احاطے میں ہے، قبر کا تعویذ جو اب اپنی اصلی جگہ سے ہٹا کر ایک طرف رکھ دیا گیا ہے، دو تاریخوں کا حامل ہے۔ (سنہ ۱۰۰۸/۱۵۹۹ء) اور (۱۰۲۴/۱۶۱۵ء)۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے راقم مقالہ کی کتاب مذکور)۔ محلات اور دیگر قابل ذکر عمارات:

## قرار دیا گیا۔

مزار اقبال : بادشاہی مسجد لاہور کی مشرقی دیواروں کے سایے میں حکیم الامت علامہ محمد اقبالؒ کا مزار ہے جو تیرہ سال میں مکمل ہوا۔ اس کا نقشہ حیدر آباد دکن کے ماہر تعمیرات نواب زین یار جنگ بہادر نے تیار کیا تھا اور حکومت افغانستان نے اس کی عمارت کے لیے بیشتر پتھر افغانستان سے بھیجوا یا تھا۔ مزار کے اندر نسخ، نستعلیق اور دیگر انواع خط میں بڑی خوبصورت خطاطی کی گئی ہے۔ مزار کی ساخت و تعمیر کا کام ”مرکزہ مجلس اقبال لاہور“ نے اپنے وسائل سے سرانجام دیا ہے۔

قلعہ لاہور کا سکھ میوزیم : قلعہ لاہور میں رانی جندان کی حویلی کے کھنڈرات کو محکمہ آثار قدیمہ پاکستان نے از سر نو تعمیر کر کے اس میں سکھ میوزیم قائم کیا ہے، جس میں رنجیت سنگھ اور اس کی اولاد سے متعلق تاریخی نوادر جمع کیے گئے ہیں۔ اسی میوزیم میں تاج محل آگرہ کا ایک نہایت عمدہ ماڈل بھی محفوظ ہے۔

مینار پاکستان : ۲۴ مارچ ۱۹۴۷ء کو دربارے راوی کے کنارے اس وقت کے منٹو پارک (جس کا نام اب اقبال پارک رکھ دیا گیا ہے) کے وسط میں آل انڈیا مسلم لیگ نے ہندوستان کے مسلمانوں کو حق خود ارادیت دلانے کے لیے ایک قرار داد منظور کی تھی جس کو بعد میں پاکستان کے تصور کو عملی شکل دینے کے لیے مسلمانوں کے عزم کا سنگ بنیاد قرار دیا گیا۔ اسی مقام پر جہاں یہ قرار داد منظور ہوئی تھی، ایک مینار یادگار کے طور پر بنایا گیا ہے، جس میں اوپر کی منزل تک پہنچنے کے لیے جہل کی لفٹ لگی ہوئی ہے۔ اس مینار کے گرد گرد بڑے خوبصورت چمن بنائے گئے ہیں اور لاہور اور لاہور کے زائرین کثرت سے ہر روز مینار کو دیکھنے جاتے ہیں۔

لاہور بحیثیت مرکز علم و عرفان لاہور نے برعظیم پاک و ہند کو ہر دور میں بے شمار علماء، شعراء، ادباء، اولیاء، صوفیہ، اہل ہمت و سہ محذین، سیاست دان، پهلوان، اطباء، ماسہریر فنون لطیفہ، صنّاع، محققین اور صحافیوں وغیرہ کے وجود گرامی سے مالا مال کیا ہے جنہوں نے ہر جگہ اپنا لوہا منوایا ہے۔ [ان کی فہرست اتنی طویل ہے کہ ان کے سوانحی خاکے پیش کرنا تو درکنار نام گنوا بھی ممکن نہیں۔ اس سلسلے میں مجلہ نقوش لاہور ”لاہور نمبر“ (۱۹۹۲ء) دیکھا جاسکتا ہے جس میں ہر میدان کے ناموروں کے متعلق تفصیلی معلومات دی گئی ہیں اور ان دینی مدارس کا حال بھی لکھا ہے جو اپنے اپنے دور میں علم و عرفان کے دریا بہا تے رہے ہیں]۔

لاہور کے چند خاندان : فقیر خاندان دربار رنجیت سنگھ کے سربرآوردہ اہلکار عزیزالدین امام الدین اور نور الدین کے والد سید غلام محی الدین سید غلام شاہ کے بیٹے تھے، جو لاہور کے گورنر نواب عبدالصمد خان اور زکریا خان کے عہد میں سرکارہ منصب پر فائز تھے۔ سید غلام شاہ کا خاندان ۱۵۵ سے چونیان ضلع لاہور میں آباد تھا اور اس سے پہلے بہاولپور کے علاقہ آج میں سکونت پذیر تھا خاندان کے بانی جلال الدین ساتویں صدی ہجری میں عربستان سے نقل مکانی کر کے ہلاکو خان کے دربار میں بخارا جا کر ملازم ہوئے۔ اس سے پہلے و مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں ایک زاہد عالم کا حیثیت سے معروف تھے۔ بخارا میں بھی انہیں اپنے زہد و تقویٰ کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل ہوئی اور یہاں بہت سے لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی لیکن تھوڑی دیر بعد ہلاکو سے ان بن ہو گئی اس کے بعد وہ اپنے پوتے بہاء الدین کو ساتھ لے کر پنجاب پہنچے۔ پھر آج پہنچ کر وہیں مستقلاً آہا

اثر و رسوخ رنجیت سنگھ کے مرنے کے بعد بھی کم نہ ہوا اور وہ بدستور تا وفات (۳ دسمبر ۱۸۳۵ء) خدمات سرانجام دیتا رہا۔

عزیزالدین صوفی منشی، منتظم، مدیر، فارسی کا شاعر اور جید منشی تھا۔ اس نے لاہور میں عام و خاص کے لیے فارسی اور عربی کی تدریس کے سلسلے میں اپنے خرچ پر ایک درسگاہ قائم کی جس سے فارغ التحصیل ہونے والوں میں اس زمانے کے بعض معروف اہل علم شامل ہیں۔

فقیر امام الدین رنجیت سنگھ کے عہد میں امرتسر اور اس کے مضافات کا گورنر رہا۔ امرتسر کا قلعہ گویند گڑھ اور بارود خانہ اسی کی تحویل میں تھا۔ وہ رنجیت سنگھ کی اکثر جنگی سہمات میں شریک رہا اور ۱۸۳۳ء میں فوت ہوا۔

فقیر نورالدین ایک عالم شخص تھا اور ۱۸۱۰ء تک بیشتر وقت مطالعے اور عبادت میں صرف کرتا رہا۔ اس سال رنجیت سنگھ نے اسے دربار میں بلا کر ضلع دہنی کا حاکم مقرر کر دیا۔ یہ کام اس نے اس خوش اسلوبی سے سرانجام دیا کہ گجرات کا انتظام اس کے سپرد کر دیا گیا۔ پھر ۱۸۱۲ء میں اسے جالندھر کا حاکم بنا دیا گیا۔ اگلے سال سیالکوٹ ڈسکہ اور وزیر آباد اس کی تحویل میں دے دیے گئے۔ ۱۸۱۸ء میں اسے دربار لاہور میں فرائض تفویض ہوئے اور شاہی قلعہ، محلات، باغات اور بارود خانہ اس کے سپرد ہوا۔ رنجیت سنگھ نے موتی مسجد موتی مندر میں تبدیل کر کے جب خزانہ اس میں رکھا تو ایک چابی فقیر نور الدین کے سپرد ہوئی۔ وہ جنگی سہمات میں شریک ہوتا رہا اور بطور سفیر و قاصد بھی کام کرتا رہا۔ دسمبر ۱۸۳۶ء میں جب وزیر راجہ لعل سنگھ کو ہٹا کر لاہور میں کونسل آف ریجنسی بنائی گئی تو اسے بھی اس کا ایک رکن بنایا گیا۔

ہو گئے۔ جلال الدین ۱۲۹۳ء میں جلال الدین فیروز خلجی کے عہد میں فوت ہوئے۔

سید غلام محی الدین کے والد غلام شاہ نوجوانی ہی میں فوت ہو گئے تھے اور ان کی والدہ نے لاہور میں اقامت اختیار کی۔ یہاں لاہور کے مشہور معالج اور ان کے شوہر کے دوست عبداللہ انصاری نے ان کی دستگیری کی اور غلام محی الدین کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری سنبھالی۔ غلام محی الدین نے تعلیم سے فارغ ہو کر پیشہ طبابت اختیار کیا اور کتابوں کا کاروبار کیا۔ پھر فقیر امانت شاہ قادری کے مرید ہوئے اور اس وجہ سے فقیر کا لقب اختیار کیا۔

غلام محی الدین کے تین بیٹے تھے۔ ان میں سب سے بڑے عزیز الدین نے لاہور کے سب سے بڑے طبیب لالہ حاکم رائے سے طب پڑھی اور اسی طبیب نے ۱۷۹۹ء میں اسے رنجیت سنگھ کے علاج پر اس وقت مقرر کیا جب وہ لاہور پر قبضے کے بعد آشوب چشم میں مبتلا تھا۔ رنجیت سنگھ فقیر سید عزیز الدین کے علاج اور توجہ سے بہت مطمئن اور خوش ہوا اور اس نے اسے ایک جاگیر دے کر اپنا معالج خصوصی مقرر کر لیا۔ بعد میں اسے مشیر خصوصی مقرر کیا، اسے اپنا خاص نمائندہ اور سفیر بنا کر انگریزوں کے پاس بھیجا۔ ۱۸۳۵ء میں جب امیر دوست محمد خان نے سکھوں سے پشاور کی بازیابی کے لیے پشاور کی طرف فوج کشی کی تو رنجیت سنگھ نے فقیر عزیز الدین کو قاصد کے طور پر امیر کے پاس بھیجوا یا۔ عزیز الدین نے بڑی لیاقت سے امیر کو قائل کیا اور وہ جنگ لڑے بغیر واپس چلا گیا۔ جب عزیزالدین واپس اپنے کیمپ میں پہنچا تو رنجیت سنگھ نے اس کے اعزاز میں فوج کی سلامی دی۔

سکھوں کے دربار میں فقیر عزیزالدین کا



میں فوت ہوا۔

اس تاریخی خاندان کے مختلف افراد ابھی تک لاہور میں باعزت زندگی بسر کر رہے ہیں اور ان کی قدیم حویلی یعنی فقیر خانہ میں نوادر کا ایک خزانہ ابھی تک (۱۹۷۸ء) موجود ہے، جسے حکومت پنجاب کی مالی اعانت سے بحال رکھا گیا ہے۔

میاں خاندان: لاہور میں اراچیوں کے چھ گھرانے میاں خاندان کے نام سے معروف ہیں۔ تاریخی لحاظ سے اس خاندان کا بانی محمد اسحق تھا، جس نے شالا مار کے قریب اسحق پور آباد کیا تھا۔ اس خاندان میں سب سے زیادہ علمی و مجلسی حیثیت میاں محمد شاہدین کو نصیب ہوئی۔ وہ ۲ اپریل ۱۸۶۸ء کو باغبانپورہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد مولوی نظام الدین ایک فاضل بزرگ تھے۔ ان کے دادا مولوی قادر بخش فارسی اور عربی کے جید عالم تھے۔ مہاراجا رنجیت سنگھ کے عہد میں وہ شاہی خاندان کے بچوں کی اتالیقی پر مامور تھے۔ طبیعت شعر و سخن کے لیے نہایت موزوں ہائی تھی اور نادر تخلص کرتے تھے۔

میاں محمد شاہدین بی۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد ۱۸۸۷ء میں تحصیل علم کی غرض سے انگلستان چلے گئے اور وہاں کی ”مڈل ٹیمپل ان“ سے بیرسٹری کر کے واپس آئے۔ وہ پنجاب کی مجلس وضع قوانین کے رکن نامزد ہوئے۔ انگریزی اور اردو میں عمدہ تقریروں کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل کی اور پھر عدالت عالیہ میں جج مقرر ہوئے، جہاں عوامی طور پر چیف ججی کے عہدہ جلیلہ تک پہنچے۔

ان کی زندگی ہمہ تن عمل اور اصلاح قوم میں بسر ہوئی۔ سر سید مرحوم نے علی گڑھ کالج میں ان کی تعریف کی تھی۔ ان کی سرگرمی سے حصہ لیا۔ لاہور

میں اصلاحی مشاعرے شروع ہوئے تو وہ ان میں بھی شریک ہوا کرتے تھے۔ ہمایوں تخلص کرتے تھے۔ مطالعے کا شوق رکھتے تھے جو آخر عمر تک قائم رہا۔ ۲ جولائی ۱۹۱۸ء کو داعی اجل کو لبیک کہا۔ ان کی وفات پر اقبال نے بھی ایک نظم لکھی جو اب بانگ درا میں بعنوان ”ہمایوں“ موجود ہے؟ ان کا کلام ان کے اکلوتے صاحبزادے میاں بشیر احمد ہارایٹ لاء نے جذبات ہمایوں کے نام سے شائع کرایا۔

میاں بشیر احمد ۲۹ مارچ ۱۸۹۳ء کو باغبانپورہ میں پیدا ہوئے۔ اوکسفورڈ کالج سے ۱۹۱۳ء میں تاریخ میں بی۔ اے (آنرز) کی ڈگری حاصل کی اور پھر ۱۹۱۴ء میں بیرسٹری کا امتحان پاس کیا۔ وطن واپس آ کر علمی، ادبی اور سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کیا۔ شعر بھی کہتے تھے۔ زار تخلص تھا۔ جنوری ۱۹۲۱ء میں اردو کا مشہور رسالہ ”ہمایوں“ لاہور سے جاری کیا، جس میں زمانے کے چیدہ اور منتخب اہل علم و ادب مضمون لکھتے رہے۔ خود ان کا منظوم کلام اور تاریخ و فلسفہ پر بڑے اہم مضامین بھی شائع ہوئے۔ میاں صاحب ۱۹۴۹ء سے ۱۹۵۱ء تک ترکیہ میں پاکستان کے پہلے سفیر تھے اور ۱۹۵۱ء میں ان کی سعی سے ترکیہ اور پاکستان کے مابین دوستی کے معاہدے پر دستخط ہوئے۔

میاں بشیر احمد ۳ مارچ ۱۹۷۱ء کو فوت ہوئے۔

میاں صاحب کی مشہور تصنیف ”طلسم زندگی“ ان کے طبعزاد اردو مضامین کا مجموعہ ہے۔ اس کے علاوہ اردو میں ایک مفید کتاب ”کارنامہ اسلام“ اور رسالہ ”مسلمانوں کا ماضی، حال اور مستقبل“ اور انگریزی میں اپنے والد کی سوانح عمری یادگار تصانیف چھوڑی ہیں۔

اس خاندان کے دیگر قابل ذکر افراد میاں سر محمد شفیع، ان کی بیٹی بیگم شاہنواز اور میاں افتخار الدین اور میاں عبدالعزیز فلک پیمان تھے۔

ممدوٹ خاندان: قصور کا قدیم شہر جو لاہور سے بیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ۱۵۷۰ء میں اکبر کے حکم سے پٹھانوں کی سکونت گاہ بنایا گیا، جن کی تعداد ۳۰۰۰ تھی۔ انہیں میں حسن زئی قبیلے کے سردار بھی شامل تھے۔ جو زوال مغلیہ تک قصور میں مقیم رہے۔ رنجیت سنگھ نے اپنے عروج کے زمانے میں پٹھانوں کی اس آبادی کو اپنے لیے خطرہ سمجھ کر ۱۸۰۲ء میں اس پر حملہ کر دیا لیکن ۱۸۰۷ء تک رنجیت سنگھ کو یہ درپے شکستیں ہوئیں اور قصور پر پٹھانوں کا قبضہ قائم رہا، لیکن مذکورہ سال میں جب رنجیت سنگھ نے ایک بہت بڑی فوج کے ساتھ قصور پر حملہ کیا تو قبیلے کے سردار قطب الدین کو شکست ہوئی اور وہ ستلج پار کر کے اپنی جاگیر ممدوٹ میں چلا گیا۔ یہ جاگیر قطب الدین نے اپنے بھائی کے ساتھ مل کر رائے کوٹ کے راجا سے ۱۸۰۰ء میں چھینی تھی۔ ۱۸۲۱ء میں سروپ کے جاگیر دار فتح دین خان نے رنجیت سنگھ کے ساتھ سازش کر کے ممدوٹ پر حملہ کر دیا۔ قطب الدین کو شکست ہوئی اور اس جنگ میں وہ شدید زخمی ہو کر امرتسر پہنچا اور وہیں فوت ہو گیا۔ رنجیت سنگھ نے اس وقت ایک اور چال چلی کہ فتح دین خان کو واپس بلا کر ممدوٹ کی جاگیر قطب الدین کے بیٹے جمال الدین کو دے دی۔ ۱۸۳۸ء میں جمال الدین کی فوج نے اس کے بھائی جلال الدین کی سرکردگی میں ملتان میں سکھوں کے مقابلے میں انگریزوں کا ساتھ دیا، جس کے عوض اسے انگریزوں نے نواب کا خطاب دیا۔ جمال الدین کا سلوک رعایا سے کچھ اچھا نہ تھا۔ برطانوی حکومت نے ۱۸۵۵ء میں اس کے خلاف

تحقیقات کر کے اسے گدی سے اتار دیا اور ریاست کو ضلع فیروز پور میں مدغم کر لیا۔ ۱۸۶۱ء میں نواب کو پنشن دے دی گئی اور اس نے لاہور میں رہنا شروع کر دیا۔ اس کی وفات ضلع فیروز پور کے قصبہ ماچھیواڑہ میں مارچ ۱۸۶۳ء میں ہوئی، جہاں وہ لاہور سے جا کر آباد ہو گیا تھا۔

جمال الدین کے مرنے کے بعد اس کی اور اس کے بھائی جلال الدین کی اولاد میں وراثت کا قضیہ کھڑا ہو گیا۔ جلال الدین کے متعلق انگریزوں کی رائے اچھی تھی کیونکہ اس نے ۱۸۳۸ء میں ملتان میں ان کا ساتھ دیا تھا چنانچہ ۱۸۶۳ء میں گورنر جنرل نے جلال الدین اور اس کی اولاد کو جائداد کا وارث قرار دے دیا۔ اس کے پوتے غلام قطب الدین کی وفات تک جائداد ان کے قبضے میں رہی، لیکن جب وہ مارچ ۱۹۲۸ء میں لاوڈ فوت ہوا تو جاگیر اور بقیہ جائداد نواب جمال الدین خان کے پوتے شاہنواز خان کو نواب کے جدی خطاب کے ساتھ منتقل ہو گئی۔ ۱۹۳۹ء میں انہیں سر کا خطاب بھی دیا گیا۔

نواب سر شاہنواز خان امیر کبیر شخص تھے اور مخبر بھی۔ جب قائداعظم محمد علی جناحؒ نے مسلم لیگ کی قیادت سنبھالی تو نواب نے بڑے خلوص اور نیک نیتی سے تحریک پاکستان کی مدد کی۔ لاہور میں غالباً یہ شرف نواب ممدوٹ ہی کو حاصل تھا کہ قائداعظم جب بھی لاہور تشریف لاتے تو ان کے ہاں قیام فرماتے۔

نواب صاحب کی وفات کے بعد ان کے سب سے بڑے صاحبزادے افتخار حسین خان نے باپ کے نقش قدم پر چل کر تحریک پاکستان میں شاندار خدمات سر انجام دیں۔ تاسیس پاکستان کے بعد وہ کچھ عرصے تک پنجاب کے وزیر اعلیٰ بھی رہے۔

مآخذ: (۱) سید محمد لطیف: لاہور، ۱۹۵۰ء

(۲۵) حدود العالم، تہران ۱۳۵۲ھ؛ (۲۶) العتبی :  
تاریخ یمنی، لاہور ۳۰۰، ۳۰۵؛ (۲۷) سجان رائے  
بھٹاری : خلاصۃ التواریخ، دہلی ۱۹۱۸ء، ۶۴؛  
(۲۸) مرتضیٰ حسین : حدیقة الاقالیم، خطی مملوکہ  
دانشگاہ پنجاب، برک ۸؛ (۲۹) بوٹے شاہ :  
تاریخ پنجاب، نسخہ خطی، مملوکہ دانشگاہ پنجاب،  
شمارہ APe II 8، برگ ۱۶ - ب؛ (۳۰) فرشتہ :  
گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۱ء، ج ۱، ص ۳۰؛ (۳۱)  
عصامی : فتوح السلاطین، آگرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۶۸؛ (۳۲)  
منہاج سراج : طبقات ناصر، ص ۱۴۳؛ (۳۳) عبدالقادر  
بدایونی : منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۸ء، ج ۱،  
ص ۱۶۷؛ (۳۴) ضیاء الدین برنی : تاریخ فیروز شاہی،  
کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۱ - ۱۷۳؛ (۳۵) مصنف تاریخ  
مبارکشاهی، ۱۵۷، ۱۷۲؛ (۳۶) عبدالعزیز لاہوری :  
بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۳۷) عبدالکریم خان :  
تاریخ احمد، کانپور ۱۸۳۹ء۔

دیگر مآخذ کی مکمل ترین فہرست کے لیے ملاحظہ

فرمائیے مقالہ نگار کی کتاب *Lahore : Past and*

*Present*، صفحات ۵۱۳ - ۵۰۳۔

(محمد باقر)

تعلیقہ (۱) : لاہور کا نام اور اس کی تاسیس :  
تاریخ کی مدد سے لاہور کے نام اور اس کی  
تاسیس کے متعلق مقالے کی ابتدا میں جو کوائف  
پیش کیے گئے ہیں، ان پر زمانی ترتیب سے از سر نہ  
نگاہ ڈال لینا ضروری ہے۔ سکندر اعظم نے دریائے راوی  
کو کہیں لاہور کے قریب ہی سے عبور کیا تھا  
لیکن اس کے حالات میں اس شہر کا نام نہیں آیا  
سٹرابو اور پلینی نے بھی اس کا کہیں ذکر نہیں  
کیا۔ بطلمیوس دوسری صدی عیسوی کا جغرافیہ دا  
ہے۔ وہ ایک شہر لبوکلہ کا نام لیتا ہے، جسے لاہ  
کا شہر قرار دیتے ہیں، لیکن بطلمیوس نے اس  
محل وقوع کیسپر (کشمیر) کے علاقے میں بتایا ہے

*'Lahore : Past and : Muhammad Baqir, (۵)*

*Present*، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۳) کنھیال لال :

تاریخ لاہور، لاہور ۱۸۸۳ء؛ (۴) محمد دین فوق :

لاہور عہد مغلیہ میں، لاہور ۱۹۲۷ء؛ (۵) نور احمد

چشتی : تحقیقات چشتی، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۶) مجلہ نقوش

(لاہور نمبر)، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۷) کرنل بھولانا تھ :

شہر لاہور دی تاریخ، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۸) مفتی غلام

سرور لاہوری : تاریخ مخزن پنجاب، لاہور؛ (۹) سید

ہاشمی فرید آبادی : مآثر لاہور، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۱۰)

*Lahore : H. A. Newal*، لاہور ۱۹۲۱ء؛ (۱۱)

*Old Lahore : H. R. Goukling*، لاہور ۱۹۲۳ء؛ (۱۲)

*A Historical and Discriptive : T. H. Thornton,*

*note*، لاہور ۱۹۲۳ء؛ (۱۳) Muhammad Baqir :

*The Tomb of Zibun Nisa*، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۴)

مصنف مذکور : *Adina Beg Khan*، لاہور ۱۹۳۵ء؛

(۱۵) مصنف مذکور : تذکرہ شعراء پنجاب،

لاہور ۱۹۳۷ء، ص ۳۳، ۳۴، ۵۲، ۸۳، ۹۰،

۱۰۳، ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۸۲؛ (۱۶) البیرونی :

تحقیق مالمہند، لندن، ۱۸۸۷ء، ص ۱۶؛ (۱۷)

گردیزی : زین الاخبار، برلن، ۱۹۲۸ء، ص ۷۹، ۱۰۴؛

(۱۸) سید علی الہجویری : کشف المحجوب (نسخہ خطی

مملوکہ دانشگاہ پنجاب، شمارہ Pe IV 78) ورق ۵۶؛

(۱۹) البہقی : تاریخ بہقی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۲۳؛

(۲۰) الادریسی : نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق -

(ہل لڈ ایلٹ و ڈاؤسن)؛ (۲۱) ابن الاثیر : الکامل فی

التاریخ، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ج ۲، ص ۳۰۱، ۳۰۲؛

(۲۲) عزف الزمان طاہر رونی : طبائع الحيوان، لندن

۱۹۵۷ء، ص ۳۹؛ (۲۳) یاقوت : معجم البلدان، لانہرگ

۱۸۴۶ء، ج ۴، ص ۵۱۹۳۲؛ (۲۴) فخر مدبر : آداب العرب

۱۸۴۶ء، نسخہ خطی، مملوکہ موزہ برطانیہ، شمارہ

۱۲۲، نیز دو کتاب خانہ پنجاب

۱۲۲-۱۲۳ ورق

لہذا اس پر پنجاب کے لاہور کا اطلاق مشکل ہے۔ بدھ سیاح ہیون سانگ نے ۶۳۰ء میں پنجاب کی سیاحت کی، اس نے کئی شہروں کا حال لکھا ہے۔ مگر لاہور کا نام تک نہیں لیا۔ یونانی اور بدھ مصنفین کے بعد اب مسلمان مؤرخین اور جغرافیہ دانوں کی باری آتی ہے۔ بلاذری نے ملتان اور کابل کے مابین جس الاہوار کا ذکر کیا ہے، اس سے عین پہلے وہ بنہ (بنوں) کا نام لیتا ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ الاہوار سے سرحد (تحصیل صوابی) کا لاہور مراد ہے جو ضلع مردان میں ہند کے نزدیک واقع ہے۔ [نیز دیکھیے خواجہ عبدالرشید، لرنل: *Historical Dissertations*، لاہور ۱۹۷۸ء، ص ۷۷] حدود العالم والے لہور میں بادام اور چلغوزوں کے درختوں کا ذکر ضرور موجود ہے، لیکن محض ان کی وجہ سے اسے سرحد کا لاہور نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ممکن ہے گزشتہ ایک ہزار سال کے دوران میں لاہور کا موسم زیادہ گرم ہو گیا ہو۔ دوسرے سرحد کے لاہور میں اب ۱۹۷۸ء میں بھی بالکل معمولی سی آبادی ہے، جب کہ حدود العالم والا لہور ۹۸۲ء میں بھی ایک قابل ذکر قصبہ معلوم ہوتا ہے، جس میں بازار اور بت خانے تھے، البتہ اس وقت اس میں مسلمان ناپید تھے۔ معلوم ہوتا ہے یہ وہ لوہور ہے جس کا ذکر راوی کے سنارے پرفخر مدبر نے آداب الحرب والشجاعة (پنجاب یونیورسٹی لائبریری روٹو گراف عدد ۲۸۳۹، ورق ۱۲۲-۱۲۴) میں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک راجا چچ بن بھندرا نے نویں صدی کے اواخر میں اس کو آباد کیا اور اس میں سورج دیوتا کا مندر بنایا۔ فخر مدبر صراحتاً لکھتا ہے کہ اس وقت لوہور ایک جداگانہ ریاست تھی جو یاس تا چناب پھیلی ہوئی تھی۔ البیرونی نے لاہور کا ذکر لوہاور لکھ کر کیا ہے۔ وہ بھی اسے اشارۃً ایک ریاست ہی بتاتا ہے۔ جس کا صدر مقام مندھوکور

تھا۔ البیرونی ایک قلعہ لہور کا بھی نام لیتا ہے [دیکھیے البیرونی: تحقیق مالہند، حیدرآباد دکن ۱۹۵۸ء، ص ۱۶۵، ۱۶۷]، لیکن وہ کشمیر کی سرحد کے قریب وادی سندھ میں واقع تھا۔ مندھوکور، کا ذکر بیہقی نے بھی کیا ہے [دیکھیے بیہقی: تاریخ بیہقی، تہران ۱۳۲۴ ش، ص ۴۳] مگر وہ اسے مندھوکور لکھتا ہے۔ سلطان محمود غزنوی نے اس کی عمارات کی طرف خصوصی توجہ دی، اس کا نام محمودپور پڑ گیا۔ دفاتر کے علاوہ یہاں ٹکسال قائم ہوئی چنانچہ اس سلطان کے نام کا ۵۴۱۹ کا محمودپور میں مضروب ایک دینار عجائب گھر لاہور میں موجود ہے، مگر سلطان محمود کی وفات کے بعد بہت جلد شہر کا عام نام لوہور شہرت پکڑ گیا۔ سلطان کا ایک پوتا سیف الدین محمود (۴۶۹ تا ۵۴۸/۱۰۷۶ تا ۱۰۸۷ء) یہاں کا والی مقرر ہوا تو اس نے شہر کو بڑی ترقی اور وسعت دی اور یہ اپنے موجودہ نام سے ہر طرف مشہور ہو گیا۔ تمام شعرا اور مصنف اس کا یہی نام استعمال کرنے لگے، اگرچہ تلفظ کا اختلاف موجود رہا۔ بنا بریں یہ کہنا درست ہے کہ شہر لاہور صحیح معنوں میں غزنویوں کے دور میں نمایاں ہوتا ہے۔ بالکل قرین قیاس ہے کہ آداب الحرب والشجاعة میں فخر مدبر (نیز دیکھیے ہاشمی فرید آبادی: مآثر لاہور، ۱۹۵۶ء، ج ۱، ص ۱۵؛ ج ۲، ص ۱۷۳) نے جس لوہور کا ذکر کیا ہے، عوام کی زبان پر اس کا نام روان ہونے کی وجہ سے محمودپور کا نام ختم ہو گیا۔ لاہور نام کے اور مقامات کا ذکر بھی سطور بالا میں آیا ہے۔ عین ممکن ہے رام چندر کے بیٹے لو کی وجہ سے اس نام کو اہمیت دے دی گئی ہو [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا]۔ (ادارہ)

تعلیقہ (۲): کچھ مزید معلومات :- داخل

مقالہ نگار نے مغلیہ دور میں اکبر اعظم کے زمانے

بھی تعمیر کرائی۔ یہ سب عمارتیں سکھوں کے حملوں میں تباہ ہو گئیں۔ ۱۶۱۶ء میں شیخ فرید کا انتقال ہو گیا۔ اس کی خدمات کے لیے دیکھیے توزک جہانگیری (انگریزی، ترجمہ، ج ۱، ص ۳۲۴ تا ۳۲۵)۔ اسی سال پنجاب میں وبا پھیلی، جو لاہور تک بھی پہنچی۔ اس سے پیشمار نفوس لقمہ اجل ہوئے۔

لاہور کے ناظم مرتضیٰ خان کی وفات کے بعد نور جہاں کے والد مرزا غیاث بیگ کو لاہور کا ناظم مقرر کیا گیا اور پھر ۱۶۱۸ء میں لاہور کی حکومت قاسم خان کو ملی جو اعتماد الدولہ وزیر اعظم کا داماد تھا۔

۱۶۲۰ء میں جہانگیر کشمیر سے واپس ہوا۔ اثنائے سفر میں شیخوپورے کے قریب، جو اس کی شکارگاہ تھی شکار کھیلنے کے لیے گیا۔ یہاں اس نے عالم شاہزادگی میں جہانگیر آباد نام گاؤں آباد کیا تھا جو بعد میں شیخوپورہ کہلایا۔ تخت نشینی کے بعد یہ گاؤں سکندر مین کو بطور جاگیر دے دیا۔ یہاں ایک تالاب، ایک مینار اور دولت خانہ تعمیر کرایا جائے، جس کی تعمیل کر دی گئی۔ تالاب اور ہرن مینار اب بھی موجود ہیں۔ جنہیں دیکھنے کے لیے لوگ جاتے ہیں۔ ۱۶۱۸ء میں جہانگیر نے حکم دیا کہ آگرے سے لاہور تک شاہراہ اعظم پر کوس کے فاصلے پر ایک مینار تعمیر کرایا جائے اور ہر تین کوس کے فاصلے پر ایک کنواں کھودا جائے تاکہ سفر میں آسانی ہو۔ ایسا ہی ایک مینار ریلوے سٹیشن کے مشرقی جانب واقع ہے جو فن تعمیر کا بہت عمدہ نمونہ ہے۔ جہانگیر نے شاہی قلعے میں شاہی برج کا بھی اضافہ کیا۔

جہانگیر سیر و سیاحت کے دوران مختلف وقتوں میں لاہور آتا رہا۔ ایک دفعہ قاسم خان کے دور نظامت میں، پھر ۱۶۲۵ء میں کابل سے واپسی

تک لاہور کے معلومات افزا حالات تفصیل سے لکھ دیے ہیں، بعد کے مغلیہ حکمرانوں تک کے حالات کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے، لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے شاہان مغلیہ کے زمانے میں لاہور سے متعلق کچھ مزید حالات پیش کر دیے جائیں۔

لاہور عہد جہانگیر میں : اکبر اعظم کی وفات کے بعد شاہزادہ سلیم نور الدین جہانگیر کے لقب سے تخت نشین ہوا۔ اس نے اپنے ایک معتمد امیر سعید خان کو لاہور کا ناظم مقرر کیا۔ تخت نشینی کو چھ ہی ماہ گزرے تھے کہ شاہزادہ خسرو نے جو لوگوں میں خاصا مقبول تھا، بغاوت کر دی۔ ۶ اپریل ۱۶۰۶ء کو وہ کسی بھانے آگرے سے نکلا، یہی خواہوں کے فوجی دستے تیار کیے اور سرمایہ گراہم کر کے پنجاب کا رخ کیا۔ جہانگیر نے اس کا پیچھا کیا۔ خسرو لاہور آ پہنچا اور شہر کا محاصرہ کر لیا۔ سعید خان فوج لیے ہوئے باہر آیا۔ دونوں فوجوں کا آنا سامنا ہوا، لیکن خسرو کو خلاف توقع راہ فرار اختیار کرنی پڑی۔ چناب کو عبور کرنا چاہتا تھا کہ گرفتار کر لیا گیا۔

جہانگیر کے خیمے لاہور کے ایک باغ میں نصب تھے۔ یہیں خسرو کو ہا بزنجر پیش کیا گیا اور زندان میں ڈال دیا گیا، جہاں ۱۶۲۲ء میں وہ موت ہوا۔ خسرو کی سرکوبی میں شیخ فرید بخاری نے نمایاں کام انجام دیے تھے، جن کے صلے میں اسے مرتضیٰ خان کا خطاب دیا گیا اور بعد میں اسے لاہور کا ناظم مقرر کیا گیا (۱۶۱۱ء)۔

جہانگیر کی مہمات اور امور سلطنت سے قطع نظر صرف لاہور سے متعلق اس زمانے کے حالات

میں شیخ فرید کو عمارات بنوانے کا بڑا شوق تھا۔

غیر معمولی فروغ نصیب ہوا۔ اس کے دو بیٹے دارا شکوہ اور اورنگ زیب ممتاز صاحب تصنیف اور انشا پرداز تھے۔ اس کی بیٹی جہاں آرا کی کتاب مونس الارواح خاصی مشہور ہے۔ اس کے اسرامیں ظفر حان احسن اور نواب شکر اللہ خان خاکسار کی طرح کے متعدد صاحب تصنیف لوگ ملتے ہیں۔

فن موسیقی میں شاہجہانی عہد میں اکبر اور جہانگیر کے عہد سے بھی زیادہ ترقی ہوئی، مصوری اور خطاطی کو بھی بہت ترقی ہوئی۔ جس میں لاہور کے فنکاروں کا بہت بڑا حصہ ہے۔ فن تعمیر کے لحاظ سے مغل سلاطین میں سب سے زیادہ اہم تعمیراتی آثار شاہجہان اور اس کے زمانے ہی سے متعلق ہیں۔ دہلی، آگرہ اور کشمیر کے علاوہ لاہور میں شاہجہانی تعمیرات آج بھی اہل ذوق سے خراج تحسین حاصل کرتی ہیں۔ شالامار باغ اس زمانے کے عجائبات میں سے ہے۔ کسی ملک کا سربراہ، غیر ملکی عمائدین اور سیاح جب پاکستان آتے ہیں تو شالامار باغ دیکھنے ضرور جاتے ہیں۔ اس میں مغل دور کے فن تعمیر کے آثار بہت نمایاں ہیں۔

شاہجہان کا ورود لاہور: شاہجہان ۱۶۳۳ء میں لاہور آیا۔ راستے میں یاس کے کنارے خیمہ زن تھا (۱۵ اپریل ۱۶۳۳ء) کہ دارا شکوہ کی بیٹی کا انتقال ہو گیا، جس کا شہزادے کو بہت رنج ہوا۔ اس کی صحت پر بھی اثر پڑا۔ رفتہ رفتہ صحت خراب ہوتی گئی۔ اس سلسلے میں دارا شکوہ نے خود جو کیفیت بیان کی ہے، درج ذیل ہے:

”ایک مرتبہ اس فقیر (دارا شکوہ) کو بیماری لاحق ہوئی۔ علاج کرنے سے طیب عاجز آ گئے۔ بیماری نے چار ماہ طول پکڑا۔ فقیر کو اب تک حضرت میاں میر سے نیاز حاصل نہیں ہوا تھا اور انہیں پہچانتا بھی نہ تھا۔ بادشاہ مجھے اپنے ساتھ

پر۔ اس موقع پر اس نے یمین الدولہ آصف خان کو ناظم لاہور مقرر کیا۔

حضرت میاں میر سے عقیدت: دارا شکوہ لکھتا ہے ”کہتے ہیں جہانگیر بادشاہ نے باوجودیکہ وہ اولیا اور درویشوں پر زیادہ اعتقاد نہ رکھتے تھے، اپنے ایک خاص شخص کو حضرت میاں جیو (میانمیر) کی خدمت میں بھیجا اور اپنے ہاں تشریف لانے کی التماس کی۔ یہ عذر بھی کیا کہ لاہور کے قیام کے دوران میں آپ کا اسم شریف سن لیتا تو خود حاضری دیتا، لیکن اب جو وہاں سے آ گیا ہوں، واپس لاہور آنا ممکن نہیں، — تفصیل کے لیے دیکھیے سکنۃ الاولیاء اردو میں، ترجمہ مقبول بیگ بدخشانی، پیکیجر لمیٹڈ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۶۱-۶۳۔

آخری مرتبہ ۱۶۲۵-۱۶۲۶ء میں جہانگیر کشمیر گیا۔ اس وقت وہ بیمار تھا۔ کشمیر میں بھی بیماری میں کوئی افاتہ نہ ہوا۔ پھر آخری آرام گاہ کی کشش اسے لاہور لے آئی اور راستے ہی میں وہ ۸ نومبر ۱۶۲۷ء کو فوت ہو گیا اور دریائے راوی کے پار اس مقام پر دفن ہوا، جہاں اس کے لیے نورجہاں نے نادرۂ روزگار مقبرہ تعمیر کرایا۔

لاہور شاہجہان کے دور میں: شاہجہان کی تخت نشینی کے بعد خدمت پرست خان رضا بہادر کو لاہور کا حاکم بنایا گیا، مگر جلد ہی یہ عہدہ آصف خان کو دے دیا گیا۔ آخر ۱۶۳۲ء میں وزیر خان کو حاکم لاہور کا منصب سونپا گیا۔ شاہجہان کا عہد مغلیہ سلطنت کے عروج اور فراغت و آسودگی کا عہد ہے۔ اس دور کے حالات و مہمات سے قطع نظر ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔

شاہجہان کے دور تک مغلوں کی سلطنت وسیع بھی ہو چکی تھی اور مستحکم بھی، شاہزادے، شاہزادیاں، اسراء عمائد سبھی ذی علم اور شاعر تھے۔ اس کے زیر اثر علم و ادب اور فنون لطیفہ کو

صوبیدار نے اکابر شہر کے ساتھ استقبال کیا۔ وزیر خان نے مختلف صورتوں میں جو نذرانہ پیش کیا، اس کی مالیت تقریباً چار لاکھ روپے تھی (محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، کلکتہ، ج ۲، ص ۳، ۴، ۵)۔ ۲۰ اپریل کو آصف خان نے شاہجہان کو اپنے محل میں مدعو کیا۔

تعمیرات: شاہجہان کو فن تعمیر میں بڑی دلچسپی تھی۔ فلعلہ شاہی کی عمارات میں اس نے مرمت کرائی، نچھ نئی عمارتیں تعمیر کرائیں اور جہانگیر کے تعمیر کردہ شاہ برج کو آصف خان کی نگرانی میں ازسرنو تعمیر کرایا۔ وزیر خان کی نگرانی میں غسل خانہ اور خواب گاہیں بھی تعمیر ہوئیں۔ اسی اثنا میں شاہجہان اپنے والد کے مقبرے کی زیارت کرنے کے لیے گیا اور وہاں حاجت مندوں کو دس ہزار روپیہ تقسیم کیا۔ اسی ایک موقع پر اکتفا نہیں، قیام لاہور کے زمانے میں وہ اکثر اپنے والد کے مقبرے کی زیارت کے لیے جاتا اور ہزارہا روپیہ ضرورت مندوں اور مسکینوں میں تقسیم کرتا۔

شاہ نمبر: ۱۶۳۹ء میں جب شاہجہان لاہور آیا تو علی مردان خان نے درخواست پیش کی کہ اس کے متعلقین میں ایک شخص جانی بیگ دریائے راوی سے ایک نہر نکالنا چاہتا ہے، جس سے باری دوآب کا علاقہ بھی سیراب ہو سکیگا اور نواح لاہور کے باغات بھی۔ بادشاہ سے اجازت ملنے پر جانی بیگ نے ایک لاکھ روپے کی شاہی امداد سے راجپوتانے کے مقام پر نہر نکالی اور اس کا نام شاہ نہر رکھا گیا۔

شالامار باغ: نہر کی تکمیل کے بعد شاہجہان نے حکم دیا کہ ایک عظیم الشان باغ کی بنیاد قائم کی جائے، چنانچہ ۱۲ جون ۱۶۴۱ء میں اس باغ کا رسم افتتاح ادا کی جواب شالامار باغ [رک بان] نام سے موسوم ہے۔ اس کا ذکر گزر چکا ہے۔

حضرت کی خدمت میں لے گئے اور کمال اخلاص اور نیاز مندی کے ساتھ التماس کی کہ اس فقیر کی شفا اور صحت کے لیے دعا فرمائیں۔ حضرت نے میرا ہاتھ پکڑا، بھر مٹی کا پیالہ جس میں خود پانی پیا کرتے تھے، پانی سے بھر کر ہاتھ میں لیا اور اس پر دعا پڑھی اور پانی پینے کے لیے اس فقیر کو دیا۔ پانی پینے کے ایک ہفتہ بعد میری بیماری جاتی رہی۔“

(مسکینۃ الاولیاء اردو میں ترجمہ مقبول بیگ بدخشانی مطبوعہ پکیچر لمیٹڈ، لاہور تاریخ ندارد)۔

شاہجہان کی عقیدت حضرت میاں میر کے ساتھ: ”بادشاہ اسلام حضرت جہانگیر کی وفات کے بعد ان کے جانشین برحق شہاب الدین محمد شاہجہان بادشاہ نے جب دو مرتبہ حضرت میاں میر کے ہاں جا کر شرف ملاقات حاصل کیا تو دونوں صحبتوں میں یہ فقیر موجود تھا۔ ان صحبتوں میں بہت سی لطیف اور سود مند باتیں ہوئیں“ (وہی کتاب، ص ۶۳)۔

دوسری مرتبہ بادشاہ نے عرض کی کہ توجہ فرمائیں کہ دنیا سے دل ہٹ جائے، آپ نے فرمایا کہ جب آپ کوئی نیک عمل کریں جس سے مسلمانوں کا دل آسودہ ہو، اس وقت اپنے لیے خود دعا کریں (وہی کتاب، ص ۶۴)۔

اس مرتبہ بادشاہ نے حضرت کوشال کی ایک دستار اور خرما کی ایک تسبیح بطور نذر پیش کی اور یہ عرض کی کہ آپ مال دنیا قبول نہیں فرماتے۔ یہ نذر عقیدت تو میری طرف سے قبول فرما لیجیے۔ حضرت نے دستار لوٹا دی، مگر تسبیح قبول کر لی اور پھر وہ تسبیح اس با اخلاص مرید (داراشکوہ) کو عطا فرما دی (وہی کتاب، ص ۶۶، ۶۷)۔

قیام لاہور کے چھ دن بعد شاہجہان ہاتھی پر سوار ہو کر شہر میں وارد ہوا۔ قلعے میں وزیر خان

شاہجہان ہی کے دور میں نورجہاں کا مقبرہ تعمیر ہوا، جسے سکھ گردی میں بہت نقصان پہنچا۔

۱۶۵۲ء میں دارا شکوہ ملتان، لاہور اور کابل کا حاکم مقرر ہوا کہ وہ ان کے وسائل استعمال کر کے قندھار فتح کرنے کی تیاری کرے۔ اس کے بعد لاہور کے کچھ اور حاکم مقرر ہوئے۔ اس دور کا آخری حاکم سید عزت خان تھا۔

داراشکوہ کو لاہور سے بہت دلچسپی تھی۔ یہاں اس نے متعدد عمارات اور تجارتی منڈیاں تعمیر کرائیں۔ اس کی تعمیر کردہ عمارات میں ”آئینہ محل“ خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ اس کا تواب نام و نشان باقی نہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ وہ شہر کے کس علاقے میں تھا۔ مولوی محمد شفیع نے بتایا ہے کہ حضرت علی ہجویری داتا گنج بخشؒ کے مزار اور امام باڑے کے مابین ایک عمارت کے آثار دیکھے جاسکتے ہیں، جو ”شیش محل“ کے نام سے موسوم ہیں (اب تو وہ بھی موجود نہیں)۔ یہ عمارت مغل بادشاہوں کے زمانے میں تعمیر ہوئی۔ اسی کی نسبت سے یہ علاقہ ”محلہ شیش محل“ کے نام سے موسوم ہوا۔ محمد طاہر عنایت خان آشنا (م ۱۰۸۱ھ / ۱۶۷۰ء) پر ظفر خان احسن (م ۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۲ء) نے شیش محل کی تعریف میں دو مثنویاں لکھی ہیں جو مولوی محمد شفیع نے اورینٹل کالج میگزین، لاہور میں شائع کی ہیں (دیکھیے مٹی ۱۹۲۶ء)۔

قلعہ قندھار لاہور میں : ۱۶۵۲ء میں دارا شکوہ نے تسخیر قندھار کے لیے اپنی خدمات پیش کیں، جو ۱۶۴۹ء میں ایرانیوں نے فتح کر لیا تھا۔ اس مہم کے لیے ملک کے تمام وسائل وقف کر دیے گئے۔ تیاری کے سلسلے میں دارا شکوہ نے بڑی بڑی تنخواہوں پر فرنگی توپچیوں اور انجینئروں کی

خدمات حاصل کیں۔ لاہور میں قلعہ قندھار کے نمونے کا ایک مصنوعی قلعہ تیار کرایا، تاکہ فتح قندھار کا تجربہ کیا جاسکے۔ اس مصنوعی قلعے پر گولے برساتے گئے اور قلعہ شکن توپوں نے اسے تباہ کر دیا۔ اسے نیک شگون سمجھ کر لوگوں نے شاہزادے کو مبارک بادیں پیش کیں (دیکھیے قانونگو : داراشکوہ، ص ۳۸-۳۹)۔ داراشکوہ نے ساحروں اور نجومیوں کی خدمات بھی حاصل کیں۔ اس طرح گویا وہ مادی اور سحر و طلسم کے وسائل سے مسلح ہو کر نجومیوں کی بتائی ہوئی، یعنی ۱۱ فروری کو قندھار کی جانب روانہ ہوا (وہی کتاب، ص ۵۲)، قلعہ قندھار سر نہ ہوسکا اور مغلوں کی فوج کو بے حد جانی و مالی نقصان اٹھا کر لوٹنا پڑا۔

لاہور اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں : شاہجہان کی بیماری کے دوران ہی میں اس کے شاہزادوں مراد، شجاع، دارا شکوہ اور اورنگ زیب کے مابین جنگ چھڑ گئی۔ اس کا ذکر خارج از موضوع ہے۔ دارا کی جنگ اورنگ زیب کے ساتھ سامو گڑھ کے مقام پر ہوئی جس میں دارا نے شکست کھائی اور مختلف مقامات میں سے راہ فرار اختیار کرتا ہوا لاہور پہنچا اور ۱۰ جولائی ۱۶۵۸ء کو شہر پر قابض ہو گیا۔ یہاں اس نے بے دریغ دولت خرچ کر کے امرا و اکابر کو ساتھ ملا یا اور ان کی مدد سے ۲۰ ہزار سوار جمع کرنے میں کامیاب ہو گیا (محمد کاظم : عالمگیر نامہ، ص ۱۷۸)۔ اورنگ زیب کو اطلاع ملی تو اس نے لاہور کا رخ کیا۔ لاہور کے لوگ سامو گڑھ میں اورنگ زیب کی فتح کا حال سن چکے تھے۔ اس لیے دارا شکوہ کا ساتھ چھوڑنے ہی میں مصلحت سمجھی۔ دارا شکوہ نے صورت حال سے بددل ہو کر داؤد خان کو حاکم لاہور مقرر کر دیا اور خود ملتان کا رخ کیا۔

اورنگ زیب نے اپنے شاہزادے



۱۶۷۵ء کو سید احمد کو لاہور کا ناظم مقرر کیا گیا اور امانت خان کے خطاب سے نوازا گیا ڈیڑھ سال تک فرائض منصبی ادا کرنے کے بعد اے اجمبر کا صوبیدار بنا دیا گیا اور اس کے بجائے لاہور کی نظامت قوام الدین خان (نو ملی) (مستعد خان مائتر عالمگیری، ص ۱۵۰)۔

۱۶۸۰ء میں لاہور کی نظامت کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو گئے، جنہیں دور کرنے کے لیے اورنگ زیب نے شہزادہ اعظم کو لاہور کا صوبیدار مقرر کیا۔ اس منصب پر مکرم خان اور سپہ دار خا بھی فائز رہے۔ ۱۶۹۱ء سے ۱۶۹۴ء تک یہ منصب جلیلہ خان جہان بہادر کو سونپا گیا۔ اس کے بعد اورنگ زیب نے ابراہیم خان (نو حاتم لاہور مقرر کیا اور مہابت خان کے خطاب سے نوازا، لیکن اس زندگی نے زیادہ عرصہ وفا نہ کی۔ اس کی یاد باغبان پورہ کا ایک باغ ہے جس کے کچھ حصے مکانات تعمیر ہو چکے ہیں۔ باغ کے وسط میں ایک چبوترے پر مہابت خان کی آخری آرام گاہ ہے۔

اس کے بعد یہ منصب ۱۶۹۶ء میں مکرم خان کو ملا۔ پھر اس منصب پر ابو نصر خا فائز رہا اور پھر شاہجہان کے وزیر اعظم سعد اللہ بیٹے حفیظ اللہ خان الملقب بہ میان خا کو یہ منصب ملا۔ رنگ محل سے قریب حویلی میان خا اس یادگار ہے جس کا اب صرف صدر دروازہ باقی ہے حویلی کے باقی حصے پر ایک وسیع محلہ آباد ہے جو اب بھی حویلی میان خا کے نام سے موسوم ہے میان خا کے بعد کابل، ملتان اور لاہور نائب السلطنت فروری ۱۷۰۰ء میں شہزادہ محمد معظم کو بنایا گیا جس کا نمائندہ لاہور کی صوبیدار کے فرائض انجام دیتا تھا۔

لاہور عالمگیر کے جانشینوں کے زمانے میں شہزادہ محمد معظم پشاور میں تھا کہ اسے والد

کو لاہور بھیجا اور خود ملتان پہنچ کر دارا شکوہ سے دو دو ہاتھ کرنے چاہے۔ دارا شکوہ نے وہاں سے بھی راہ فرار اختیار کی۔ اب اورنگ زیب لاہور آیا اور شالامار میں قیام کیا۔ اس نے قلعے وغیرہ کے استحكامات کا جائزہ لیا۔ خلیل اللہ خان کو اس نے حاکم لاہور مقرر کیا اور اسے جاگیر بھی عطا کی۔ خواجہ اسماعیل کرمانی کو دیوان لاہور مقرر کیا۔ اس کے بعد اورنگ زیب نے دہلی کا رخ کیا۔ حاکم لاہور خلیل اللہ خان ۱۶۶۲ء میں اورنگ زیب سے ملاقات کرنے دہلی کو روانہ ہوا، لیکن اٹناے سفر میں بیمار ہو گیا اور دہلی پہنچ کر فوت ہو گیا۔

۱۸ دسمبر ۱۶۶۲ء کو اورنگ زیب نے کشمیر جاتے ہوئے لاہور کے شالار مار باغ میں قیام کیا۔ ۳ مئی ۱۶۶۳ء کو کشمیر جانے کی غرض سے لاہور سے روانہ ہونے کا ارادہ کیا۔ اس عرصے میں سخت بارش ہوئی اور لاہور دریاؤں کی طغیانی کی زد میں آگیا۔ بادشاہ نے اس صورت حال کے پیش نظر ایک مستحکم بند باندھنے کا حکم دیا، چنانچہ شالامار سے شاہی قلعے تک بند باندھا گیا۔ سجان راے پٹالوی نے اس بند پر اس طرح اظہار خیال کیا ہے کہ اے سکندری کہنا چاہیے۔ بادشاہ نے ”لب دریا را مانند لب خوبان بیاراست“ (دیکھیے خلاصۃ التواریخ) اس بند کی وجہ سے لاہور کئی برس دریا کی طوفانی موجوں سے محفوظ رہا پھر دریا نے اپنی گزرگہ تبدیل کر لی۔

۱۸ مئی ۱۶۷۰ء کو اورنگ زیب نے محمد بہمن خان حاکم لاہور کے بجائے اپنے دودھ شریک بھائی خدائی خان کو حاکم لاہور بنایا۔ اس کے قلعے میں اورنگ زیب کے حکم سے ۱۶۷۳ء میں مسجد کی بنیاد رکھی گئی۔ خلاصۃ التواریخ کے مطابق اس پر ۶ لاکھ روپے سے زیادہ

جس مسلمان بستی کو لوٹتے، وہاں کے مسلمانوں کو ہر طرح کے مظالم کا سامنا کرنا پڑتا۔ مائٹ الامراء اور سیرا لتاخرین (مصنفہ غلام حسین طباطبائی، ۱۸۶۶ء، ص ۳۰۳) کے اوراق ان کی درندگی اور انسانیت کش اقدامات سے بھرے پڑے ہیں۔ جالندھر کے علاقے کی بربادی کے بعد انہوں نے ہالے کا رخ کیا، جو مسلمانوں کا علمی مرکز چلا آتا تھا۔ وہاں کے مکتب اور مدرسے تباہ کیے اور ظالمانہ اقدامات یہاں بھی جاری رکھے اور پھر لاہور کا رخ کیا اور شالامار سے پرے لاہور کے مضائق کو لوٹ لیا۔

بندہ بیراگی کی وحشت اور درندگی کی وجہ سے لاہور کے آس پاس کے لوگوں نے لاہور کا رخ کیا۔ یہاں کے لوگ عرصے سے امن و امان کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ اب بندہ کے متوقع حملے کی وجہ سے اہل لاہور مدافعت کی تیاریاں کرنے لگے۔ اس وقت مغلیہ حکومت کی طرف سے سید محمد اسلم لاہور کا نائب ناظم تھا اور کاظم خان یہاں کا دیوان تھا۔ شاہ عالم بہادر شاہ کو صورت حال سے آگاہ کیا گیا، لیکن شاہی فوج کے جلد آنے کی کوئی صورت نہ تھی اس لیے اہل لاہور نے معاملہ اپنے ہاتھوں میں لیا۔ لاہور کے ہائر لوگوں اور منصب داروں مثلاً سعد اللہ خان علوی کے ایک رشتے دار محمد تقی، موسیٰ بیگ لوهان، اصغر خانی نے جاں نثاران لاہور کو جمع کیا، تاجروں نے مالی اسداد کی، رسد رسانی کا اہتمام ہوا اور ایک رضاکار فوج تیار ہو گئی۔ ان کا کیمپ عیدگاہ میں قائم ہوا۔ *Later Moghals*، ص ۱۰۳)۔ اس تحریک میں امن پسند ہندو بھی شامل تھے، جو بندہ بیراگی کی درندگی کو نفرت سے دیکھتے تھے۔ ان میں ایک امیر راجہ بہار مل بھی شامل تھا۔ اس سلسلے میں علما نے بندہ کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیا۔

وفات کی خبر ملی۔ وہ لاہور پہنچا تو منعم خان نے آداب شاہی کے مطابق اس کا خیر مقدم کیا۔ چالیس لاکھ روپے بطور نذرانہ پیش کیے۔ شہزادہ محمد معظم نے شاہ عالم بہادر شاہ (اول) کے لقب سے اپنے نام کے سکے جاری کیے اور منعم خان کو وزیر سلطنت مقرر کیا، چونکہ اس نے تخت نشینی کے کسی متوقع جنگ کے خطرے کے پیش نظر پوری پوری تیاری کر لی تھی۔ اب تمام شمالی ہند مع دہلی اور آگرہ اور بعد میں دکن شاہ عالم کے تصرف میں تھے۔ تاریخ نے جنگ برادران کا واقعہ ایک بار پھر دہرایا۔ شہزادہ معظم نے ۱۴ مارچ کو دکن میں اپنی پادشاہت کا اعلان کر دیا۔ پھر سامو گڑھ کے قریب جاجو کے مقام پر اعظم اور معظم (شاہ عالم بہادر شاہ) کے مابین جنگ ہوئی۔ اس میں اعظم اور اس کا بیٹا بیدار بخت سارے گئے اور معظم کا بیٹا ہری طرح مجروح ہوا۔ دکن پہنچنے کے بعد ۱۳ جنوری ۱۷۰۹ء کو شہزادہ کام بخش سے مقابلہ ہوا جس میں شاہزادہ ہری طرح زخمی ہوا۔

حکومت مغلیہ کے لیے اب حالات ناسازگار ہو رہے تھے۔ ادھر راجپوتانے کے راجپوتوں نے مغلیہ حکومت سے آزادی حاصل کرنے کی تحریک شروع کی، ادھر بندہ بیراگی نے مسلمان دشمنی کی سازشیں شروع کر دیں۔ انہوں نے مغلوں کی فوجوں سے جنگ بھی کی اور مسلمانوں کی بستیوں کو تباہ بھی کیا۔ سرہند کا گورنر بندہ کی فوج سے لڑتے ہوئے مارا گیا۔ بندہ نے چار دن تک سرہند کو لوٹا، مساجد کی بے حرمتی کی، گھر جلائے اور مسلمانوں کا قتل عام کیا۔ یہاں تک کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو بھی نہ بخشا (تفصیل کے لیے رک بہ William Irwine : *Later Moghals*، ج ۱، کلکتہ، ص ۹۶)۔ پھر اس نے جالندھر کے علاقے کا رخ کیا اور اسے ہری طرح ہمال کیا۔ بندہ بیراگی اور اس کے ساتھی

منصب پر برقرار رہے اور جو امرا دوسرے شہزادوں سے غداری کر کے جہاندار شاہ سے آملے تھے، اعلیٰ عہدوں پر سرفراز کیے گئے، انعام و اکرام بھی ملے۔ زبردست خان (علی مردان خان) کو ناظم لاہور مقرر کیا گیا۔ آخر جہاندار شاہ نے یکم مئی ۱۷۱۲ء کو لاہور سے دہلی کا رخ کیا۔ زبردست خان کی وفات پر عبدالصمد خان کو ۲۲ فروری ۱۷۱۳ء کو ناظم لاہور مقرر کیا گیا جو عالمگیر کے زمانے میں دکن میں اپنی گرانقدر خدمات سے نام پیدا کر چکا تھا۔

عظیم الشان کے بیٹے فرخ سیر نے جو حاکم بنگالہ تھا، جونہیں بہادر شاہ کی وفات کی خبر سنی ۱۳ مارچ ۱۷۱۲ء کو اپنے باپ کی بادشاہت کا اعلان کر دیا، اس کے نام کے سگے جاری تھے اور اس کے نام کا خطبہ بھی پڑھا دیا۔ ۶ اپریل کو اسے اپنے والد کی شکست اور انتقال کی خبر ملی تو وہ خود اپنی بادشاہت کے لیے حالات سازگار کرنے لگا۔

جہاندار شاہ کے کسی آدمی کو بھی یہ توقع نہ تھی کہ برسات کے موسم میں فرخ سیر دریائے جمنا کو آسانی سے عبور کر لے گا، لیکن وہ بادشاہت کے دعوے کے ساتھ اپنی فوج لیے آ پہنچا۔

آگرے میں بہت خون ریز جنگ ہوئی جو کئی دن جاری رہی۔ آخر فرخ سیر کو فتح حاصل ہوئی اور جہاندار شاہ نے لال کنور کے ساتھ دہلی کا رخ کیا۔ ۱۵ جنوری ۱۷۱۳ء کو وہ دہلی پہنچ گئے۔ یہاں ذوالفقار خان جس نے تین بھائیوں کو جہاندار شاہ کے خلاف متحد و منظم کیا تھا اور بعض دوسرے با اثر منصب داروں نے جہاندار شاہ کو وفاداری کے گمراہ کن پیغامات بھیجے تھے، بالآخر اسے اسیر کر کے زندان میں ڈال دیا گیا۔ ۱۹ جنوری ۱۷۱۳ء کو جامع مسجد دہلی میں نئے بادشاہ فرخ سیر کے نام کا خطبہ پڑھا گیا۔

لشکر کے ساتھ رضاکار فوج کا تصادم لاہور کے گرد و نواح میں بھی ہوا، لیکن لاہور پر حملہ کرنے کی انہیں جرأت نہ ہوئی۔ کچھ عرصے بعد بہادر شاہ خود بھی فوج لیے ہوئے لاہور آ گیا۔ اگرچہ وہ بیمار تھا تاہم اس کی زندگی میں لاہور میں کسی حملہ آور کو قدم بڑھانے کا حوصلہ نہ ہوا۔ لاہور سے باہر بھی بندہ کے لشکر نے متعدد جگہوں پر شکست کھائی اور راہ فرار اختیار کی۔

جنگ برداران کا خونین منظر: یہ منظر ملک اور قوم نے لاہور میں دیکھا۔ بہادر شاہ اول کے قیام لاہور میں جب اس کی صحت روز بروز گرتی جا رہی تھی، اس کے بیٹے جہاندار شاہ، عظیم الشان رفیع الشان اور جہانشاہ تغت و تاج حاصل کرنے کی تیاریاں کرنے لگے تھے۔ بہادر شاہ کی وفات (۲۷ فروری ۱۷۱۲ء) پر ذوالفقار خان وزیر مملکت نے عظیم الشان کی بے اعتنائی کے سبب باقی تین شہزادوں کو اس کے خلاف منظم کر دیا (Later Moghals، ج ۱، ص ۱۶۰)۔ تینوں نے اپنے بڑے بھائی جہاندار شاہ کے خلاف متحدہ طور پر جنگ کرنے کا معاہدہ کر لیا اور یہ فیصلہ ہوا کہ مملکت کو تین حصوں میں تقسیم کر لیا جائے گا (وہی مصنف، ص ۱۶۱)۔ تینوں نے متحدہ قوتوں کو جمع کیا، جہاندار شاہ کے خلاف شبخون بھی مارے گئے، قلعوں اور توپوں سے بھی جنگ ہوئی اور دست بستہ رہی۔ یہ خونین کھیل چھ دن جاری رہا اور پھر لاہور مغلیہ فوج کے خون سے لالہ زار بنی۔ عظیم الشان جہانشاہ اور رفیع الشان یکے بعد دیگرے مارے گئے۔ آخر جہاندار شاہ کی فتح کا تقارہ بجا، قلعہ قریب کے لیے خیمے نصب کیے گئے اور قلعہ قریب میں جہاندار شاہ کی بادشاہت کا اعلان کیا گیا۔ اس نے ابو الفتح محمد معزالدين کا لقب اختیار کیا۔

۱۷۱۹ء کو سید بھائیوں نے جہانشاہ کے بیٹے روشن اختر کو محمد شاہ کے لقب سے تخت نشین کیا۔ اس کا عرصہ حکومت ۲۶ سال ہے۔

جیسے کہ پہلے ذکر ہوا لاہور کا ناظم عبدالصمد دلیر جنگ تھا جو ۱۷۲۶ء تک اس منصب پر فائز رہا، اس کے بعد اس کا بیٹا زکریا خان ناظم لاہور ہوا۔ ان دونوں کو داخلی امور حکومت میں کاسل اختیار حاصل رہا تھا۔ ان کے دور میں لاہور میں امن و امان رہا۔ کچھ تعمیرات کی طرف بھی توجہ ہوئی۔ محلہ بیگم پورہ جو انجینیئرنگ یونیورسٹی کے عقب میں ہے، عبدالصمد کی بیوی بیگم جان نے آباد کیا تھا۔ کچھ محلات بھی ان کی یادگار تھے۔ عبدالصمد اور زکریا خان دونوں لاہور میں فوت ہوئے اور بیگم پورے میں دفن ہوئے۔

حملہ نادر شاہ افشار پر لاہور محفوظ رہا۔ ۱۷۲۸ء میں نادر شاہ نے ہندوستان کا رخ کیا۔ اس کا پہلا نشانہ کابل تھا۔ کابل کے حکمران نے مرکزی حکومت کو صورت حال سے آگاہ کیا، لیکن ارباب اقتدار نے کوئی توجہ نہ کی۔ نادر شاہ نے صوبہ کابل کو فتح کر کے دریائے اٹک کو عبور کیا اور حدود لاہور میں داخل ہو گیا۔ اس کی متوقع آمد سے پہلے زکریا خان نے بھی مرکزی حکومت کو آگاہ کیا لیکن اس کی عرضداشت پر کوئی قدم نہ اٹھایا گیا۔ اس عرصے میں زکریا خان نے حتی الوسع مدافعت کی تیاریاں تو کر لیں لیکن یہ محسوس کیا کہ عساکر شاہی کی مدد کے بغیر وہ لاہور کو نہیں بچا سکے گا؛ چنانچہ اس نے مدافعت کے بجائے مصالحت کی طرف قدم بڑھایا اور صلح کی درخواست کی، جو نادر شاہ نے قبول کر لی۔ زکریا خود بھی نادر شاہ سے ملا اور تیس لاکھ روپے نذرانے کے طور پر پیش کر دیے جو نادر شاہ نے قبول کر لیے اور لاہور کو محفوظ

فرخ سیر کے عہد کی ابتدا خوف و ہراس سے ہوتی ہے۔ پہلے اس نے جہاندار شاہ کو مروایا، پھر ذوالفقار کو، اسی طرح شاہزادگان کو سخت اذیت دی، (دیکھیے سید محمد لطیف : *History of the Punjab*، لاہور، ص ۱۸۷)۔

اس عرصے میں سکھوں کی سرکشی میں اضافہ ہوا۔ پہاڑوں کی پناہ گاہوں سے نکل کر جگہ جگہ تباہی مچانے لگے۔ ستلج اور لاہور کا درمیانی علاقہ انہوں نے پامال کیا۔ عبدالصمد دلیر جنگ ناظم لاہور نے قمر الدین خان، محمد امین خان اور اصغر خان کو ساتھ لے کر سکھوں کے خلاف لشکر کشی کی۔ اس موقع پر فرخ سیر بھی نثر تعداد میں لشکر لیے ہوئے پنجاب کی طرف آیا۔ سکھوں کے گروہ محصور ہو گئے۔ بالآخر انہوں نے ہتیار ڈال دیے۔ بندہ پیراگی کو گرفتار کر کے دہلی بھیجوا یا گیا، جہاں وہ اپنے انجام کو پہنچا (کتاب مذکور، ص ۱۸۸)۔

فرخ سیر کا عرصہ حکومت ۱۹ جنوری ۱۷۱۳ء تا ۲۹ فروری ۱۷۱۹ء ہے۔ اس عرصے میں اسرا نے اپنی طاقت بڑھا لی اور اپنے اپنے مفاد کے لیے جدوجہد کرنے لگے۔ سید بھائی جو تاریخ میں بادشاہ گر مشہور ہوئے، فرخ سیر کے لیے ہریشانی کا موجب بن گئے۔ آخر حالات اس قدر برگشتہ ہوئے کہ مخالفین کے ہاتھوں وہ گرفتار ہو گیا۔ (ولیم ارون : *Later Moghals*، ص ۳۹۲)۔

فرخ سیر کے عبرت ناک انجام کے بعد بادشاہ گر سید بھائیوں کا زور اور بڑھ گیا۔ ایک ہی سال میں انہوں نے رفیع الشان کے دو بیٹوں رفیع الدرجات اور رفیع الدولہ کو یکے بعد دیگرے تخت نشین کیا۔ اس سال بہادر شاہ اول کے بھتیجے نکو سیر نے بادشاہت کا اعلان کیا، لیکن ان تینوں کی حکومت ۱۷۱۹ء سے آگے نہ بڑھ سکی۔

محمد شاہ کا عہد حکومت : ۲۸ ستمبر

کا شاہنواز ہر اثر ہوا اور اس نے احمد شاہ کو آنے سے روک دیا، حالانکہ وہ خود ہی اس بات کی دعوت دے چکا تھا۔

احمد شاہ درانی کا حملہ: احمد شاہ، شاہنواز کی ذہنی تبدیلی کی وجہ سے سخت برہم ہوا اور اسے عہد شکنی کی سزا دینے کے لیے لاہور پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا۔ ۸ جنوری ۱۷۴۸ء کو وہ شاہدرہ پہنچا۔ شاہنواز نے بھی مقابلے کی تیاری کی۔ دونوں فوجوں کا آنا سامنا ہوا، لیکن شاہنواز نے شکست کھائی اور خزانے کا بہت سا روپیہ لے کر دہلی کو روانہ ہو گیا۔ ۱۲ جنوری ۱۷۴۸ء کو احمد شاہ بیگم پورہ میں داخل ہوا، یہاں لوٹ مار اور قتل عام کیا۔ آخر اکابر لاہور احمد شاہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور تیس لاکھ روپیہ بطور نذرانہ پیش کیا اور قتل و غارت کا سلسلہ بند ہوا۔

احمد شاہ درانی نے اپنی طرف سے افغان سردار جملہ خان کو لاہور کا ناظم مقرر کیا اور خود دہلی کی طرف روانہ ہوا۔ سرہند کے قریب احمد شاہ کا مقابلہ وزیر قمر الدین کے بیٹے میر معین الملک خان سے ہوا جس میں احمد شاہ کو شکست ہوئی اور لاہور پہنچ کر کابل واپسی اختیار کی۔ سرہند میں فتح پانے کے صلے میں میر معین کو جو میر منو کے نام سے مشہور ہوا، لاہور کا ناظم مقرر کیا گیا۔

میر منو کی نظامت کے عرصے میں لاہور پر تین حملے ہوئے۔ سرہند کی شکست کا بدلہ لینے کے لیے احمد شاہ نے دسمبر ۱۷۴۹ء میں دریائے سندھ عبور کیا اور دریائے چناب کے کنارے خیمہ زن ہوا میر منو بھی اس کا راستہ روکنے کے لیے چناب کے کنارے آیا۔ دونوں کے مابین گفت و شنید ہوئی۔ احمد شاہ کا مطالبہ تھا کہ اسے چار محال کا مالہ سالانہ ادا کیا جائے۔ میر منو نے گفتگو کو اس لیے طول دیا کہ ہاشاہ دہلی کی خدمت میں فوجی مدد کے

لیکھوائے بغیر دہلی کی طرف روانہ ہو گیا۔ زکریا خان کے دور نظامت میں ہائر زمینداروں نے بغاوتیں کیں، لیکن اس نے اپنے تدبیر سے انہیں فرو کر دیا۔

زکریا خان اپنے تدبیر اور انصاف پسندی کی وجہ سے مقبول عوام تھا؛ چنانچہ اس کی وفات (یکم جولائی ۱۷۴۵ء) پر ہلا امتیاز مذہب و ملت سب نے اس کی آخری آرام گاہ پر عقیدت کے پھول بچھائے۔ اس کی ایک یہ نمایاں یادگار بھی باقی ہے کہ اس نے خواجہ خاوند محمود [رک بان] کے مقبرے کا بلند و بالا برج تعمیر کرایا تھا۔

زکریا کی وفات کے بعد کچھ سیاسی انتشار پیدا ہو گیا۔ اس کے تین بیٹے تھے۔ یحییٰ خان، شاہنواز خان اور میر باقی۔ یحییٰ خان کے ماموں اور خسر میر قمر الدین وزیر نے بادشاہ کی خدمت میں عرض کی کہ یحییٰ خان کو ناظم لاہور مقرر کر دیا جائے۔ آخر وہ اپنی خواہش میں کامیاب ہوا اور یحییٰ خان ناظم لاہور مقرر ہو گیا۔ یحییٰ خان اور شاہنواز کے مابین باپ کے ترکے کے مسئلے پر ۱۷ مارچ ۱۷۴۶ء کو جنگ ہوئی جس میں آدینہ بیگ نے شاہنواز کا ساتھ دیا۔ آخر جنگ کا فیصلہ شاہنواز کے حق میں ہوا اور یحییٰ خان بھاگ کر دہلی پہنچ گیا۔

آدینہ بیگ سازش پسند شخص تھا، اس نے شاہنواز خان کو مشورہ دیا کہ وہ کسی متوقع حملے کے پیش نظر قندھار کے فرمانروا احمد شاہ درانی سے صلہ حاصل کرے۔ شاہنواز نے اپنا سفیر احمد شاہ کے پاس بھیجا اور آپس کے معاہدے کی شرائط طے ہو گئیں۔ یہ صورت حال میر قمر الدین کو معلوم ہوئی تو اس نے اپنے بھانجے شاہنواز کو خط بھیج کر کہا کہ ہٹا خاندان حکومت مغلیہ کا ہمیشہ دشمن رہا ہے اب اگر تم یہ وفائی کرو گے

لیکن تھوڑی دیر بعد صادق بیگ کو اپنا نائب مقرر کر کے خود جالندھر چلا گیا، اس کے بعد احمد شاہ درانی کے بے بہ حملے سکھوں پر ہوتے رہے اور لاہور بھی ان حملوں کی آماجگاہ بنا۔ انگریزوں کے عہد میں لاہور میں امن و امان رہا۔

لاہور کی بعض مساجد: لاہور کی قدیمی مساجد وغیرہ کا ذکر مقالہ بالا میں آچکا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی مساجد کا بھی ذکر کر دیا جائے جو موجودہ زمانے میں حکومت کی سرپرستی کے بغیر تعمیر ہوئیں۔

مسجد شہید: شاہ عالمی دروازے کے باہر سرکلر روڈ کے چوک کے قریب ایک چھوٹی سی مسجد دو منزلہ عمارت میں ہے جس کے نیچے دکانیں ہیں، یہاں کبھی ایک چبوترا تھا، جس پر لوگ نماز ادا کیا کرتے تھے۔ اس کے قریب ہی ہندوؤں نے مندر تعمیر کر لیا۔ مسلمانوں نے چاہا کہ چبوترے کی جگہ پختہ مسجد تعمیر کر لیں، لیکن انگریزی حکومت نے ہندو مسلم مناقشت کے پیش نظر مسجد بنانے کی اجازت نہ دی۔ اس پر ہرجوش مسلمانوں نے راتوں رات مسجد کی تعمیر مکمل کر دی۔ علامہ اقبال نے اس واقعے سے متاثر ہو کر ایک نظم کہی جس کا ایک شعر یہ ہے:

مسجد تو بنا دی شب بھر میں ایمان کی حرارت والوں نے  
من اپنا پرانا ہابی ہے برسوں میں نمازی بن نہ سکا  
یہ مسجد ایک شہری جھگڑے کی وجہ سے میونسپلٹی کی اجازت کے بغیر تعمیر کی گئی تھی، اس لیے انگریزی حکومت نے منہدم کرا دی۔ آخر ۱۹۳۴ء میں باقاعدہ منظوری حاصل کرنے کے بعد انجمن اسلامیہ لاہور نے یہ مسجد تعمیر کرائی۔

مسلم مسجد: یہ خوبصورت اور وسیع مسجد انارکلی کے پرہجوم چوک میں واقع ہے۔ ۱۹۳۷ء میں انجمن خدام المسلمین نے اس مسجد کا افتتاح

لیے درخواست کرے۔ فوجی امداد کے بجائے یہ جواب آیا کہ چار محال کا مالیہ ادا کرنے کی شرط پر مصالحت کر لی جائے، چنانچہ احمد شاہ درانی سے صلح نامہ طے ہو گیا۔

چار محال کا مالیہ حسب معاہدہ احمد شاہ کو نہ بھیجا جاسکا تو وہ نیاز بیگ کے راستے سے لاہور آ پہنچا اور شہر کا محاصرہ کر لیا۔ دہلی سے کوئی امداد نہ پہنچ سکی تھی۔ میر منو کی فوجیں باہر نکلیں تو احمد شاہ نے ان پر حملہ کر دیا۔ میر منو کچھ ایسی بہادری سے لڑا کہ احمد شاہ اسے داد دیے بغیر نہ رہ سکا۔ احمد شاہ کو فتح تو ہوئی لیکن اس نے اپنی طرف سے میر منو ہی کو لاہور کا ناظم مقرر کر دیا۔ اس کی نظامت کا آخری دور سکھوں کی تادیب میں صرف ہوا۔ اس کی وفات ۱۷۵۳ء میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ اسے زہر دیا گیا تھا۔

میر منو کے بعد اس کی بیگم مغلانی بیگم نے سرکار دہلی سے اپنے دو سالہ بیٹے محمد امین خان کو ناظم لاہور کا نائب مقرر کرا لیا اور لطف کی بات یہ کہ ناظم لاہور محمود خان کی عمر بھی تین سال تھی۔ امور سلطنت کا انتظام میر مؤمن خان کے سپرد تھا لیکن دراصل حکومت کی ہاگ دوڑ مغلانی بیگم کے ہاتھوں میں تھی۔ اس انتشار اور بد امنی کے دور میں زکریا خان کے چھوٹے بھائی خواجہ عبداللہ نے اپنے پیادوں اور سواروں کی مدد سے لاہور کی نظامت پر قبضہ کر لیا۔

آدینہ بیگ کا لاہور پر قبضہ: آدینہ بیگ کا تعلق لاہور سے میر منو کی وفات کے بعد کٹ گیا۔ اب وہ دو آبہ جالندھر کا خود مختار حاکم بن گیا تھا۔ لاہور کی بد امنی سے اسے حلقہ اقتدار وسیع کرنے کا موقع ملا اور اس نے لاہور پر لشکر کشی کر دی۔ خواجہ عبداللہ شکست کھا کر سندھ کی طرف فرار کر گیا اور آدینہ بیگ شہر پر قابض ہو گیا۔

واقع ہے۔

احاطہ مزار کے اندر حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے حجرۂ اعتکاف اور مسجد کے علاوہ کچھ قبریں بھی ہیں۔ مزار کی مرمت مختلف وقتوں میں ہوتی رہی۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ نے نہ صرف اس کی مرمت کرائی بلکہ ہر سال وہ عرس کے موقع پر ایک ہزار روپے بھی نذر کرتا تھا۔

دربار داتا گنج بخش ۱۱ جنوری ۱۹۶۰ء سے محکمہ اوقاف کی تحویل میں ہے۔ محکمہ اوقاف کے زیر انتظام اسے نئی صورت دی گئی ہے۔ صدر دروازہ پر چاندی کا دروازہ نصب کیا گیا ہے جو اصفہان سے بن کر آیا۔

قیام پاکستان کے بعد داتا گنج بخشؒ کے نام پر محکمہ اوقاف نے ”داتا دربار“ ہسپتال قائم کیا ہے۔ یہاں غرباء کو مفت طبی سہولتیں فراہم کی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ بھی اوقاف کی نگرانی میں خیراتی ادارے قائم ہوئے۔

مقبرہ شاہ حسین : شاہ حسین ۱۰۰۸ھ / ۱۵۹۹ء میں فوت ہوئے [رکۃ بہ مادھو لال حسین]۔ انہیں پہلے شاہدرہ کی مشرقی سمت میں دفن کیا گیا، لیکن خود ہی اپنی زندگی میں انہوں نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ دریائے راوی تو ہماری قبر کو بارہ سال بعد گرا دے گا اس خیال سے کسی نے ان کی پختہ قبر نہ بنوائی نہ مقبرہ ہی تعمیر کرایا، بہر حال کچھ عرصے بعد ان کی میت کا صندوق ”بابو پورہ“ میں وہاں لے آئے، جہاں اب ان کا مقبرہ ہے اور وہاں سپرد خاک کیے گئے (تحقیقات چشتی مطبوعہ پنجابی ادبی اکادمی، ص ۱۸۲) معزالدین بن جہاندار شاہ (۱۷۱۲ء) کی خواہش پر حضرت بلاول نے حضرت کا مقبرہ اپنی رہنمائی میں تیار کرا دیا۔ دربار مادھو لال حسین کے گرد و نواح میں چاروں دیواریں پختہ ہیں۔ دربار کی ڈھوڑھی مغربی

منہالا۔ تبلیغ و درس کا کام مولانا محمد بخش مسلم نے اپنے ذمے لیا۔ ان کی تبلیغی سرگرمیوں کی وجہ سے ہر جمعے کو لوگ بہ تعداد کثیر اداے نماز کے لیے جمع ہونے لگے، انہیں کی وجہ سے یہ ”مسلم مسجد“ کے نام سے موسوم ہوئی۔ مسجد کی کرسی زمین سے ایک منزل بلند ہے۔

مسجد شہدا : ۱۹۶۵ء کی جنگ میں جو فوجی جوان اور افسر شہید ہوئے، ان کی یاد میں یہ مسجد تعمیر ہوئی، اس کے لیے زمین لاہور کارپوریشن نے دی۔ مسجد شہدا شاہراہ قائد اعظم پر ہے۔ اس مسجد کو ایک انفرادیت حاصل ہے۔ یہ مستطیل یا مربع ہونے کے بجائے گول ہے اور ساری کی ساری گنبد کے نیچے ہے جو قدیم روایت تعمیر مساجد سے الگ ہے۔ اس کے مغرب کی طرف نئی طرز کا منارہ بھی ہے جو باقی مسجدوں کے میناروں سے مختلف ہے۔ ۱۹۷۷ء کی عوامی جمہوری تحریک میں یہ مسجد سیاسی تحریک کا مرکز بنی رہی۔

اولیا کے مزارات : قدیم زمانے سے لاہور کو دہنی، فکری، ثقافتی اعتبار سے بہت اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس لیے اولیاء اللہ اپنے خلفائے حق آگاہ اور مریدان با صفا تبلیغ اسلام کے لیے یہاں بھیجتے رہے۔ یہاں وہ عمر بھر تبلیغ حق کا فریضہ ادا کرتے رہے اور یہیں واصل بحق ہوئے۔

مقبرہ حضرت علی ہجویری المشہور بہ دربار داتا گنج بخش : حضرت علی ہجویری [رکۃ بہ داتا گنج بخش] کا مزار مغل بادشاہ جلال الدین اکبر نے تعمیر کرایا تھا۔ حضرت فرید الدین گنج شکرؒ نے حضرت علی ہجویری کے مزار کے قریب ایک لمبے پر اور حضرت معین الدین چشتیؒ [رکۃ بان] کے مزار کے مزار پر چلہ کشی کی۔ مزار بھائی صاحبؒ کے مزار، مغربی سمت کو جانے والے بازار کے کنارے ایک بلند خشتی چبوترے پر

خاک ہوے۔

شاہراہ قائد اعظم پر واقع جنرل ہوسٹ آفس کے پاس سے اکاؤنٹنٹ جنرل کے نئے دفتر کی طرف آئیں تو دائیں طرف ایک گلی ہے۔ گلی کی محراب جس پر ان کا نام ثبت ہے، مزار کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ گلی میں کچھ فاصلے پر دائیں طرف کو احاطہ مزار شروع ہوتا ہے۔ کچھ سیڑھیاں چڑھ کر بائیں طرف مڑیں تو سامنے ایک مسجد ہے۔ مسجد کے ساتھ حضرت میران سید محمد کا مزار ہے۔

حضرت شاہ خیر الدین ابوالمعالی قادری المتخلص بہ غربتی: ان کی ولادت بتاریخ ۱۰ ذی الحجہ ۵۹۶ھ کو ہوئی۔ اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں ہوئے ہیں اور حضرت میاں میر کے ہم عصر تھے۔ ان کی وفات ۱۶ ماہ ربیع الاول ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء میں ہوئی۔

مقبرہ حضرت شاہ ابوالمعالی: ان کے نام کی نسبت سے چوک شاہ ابوالمعالی میں واقع ہے۔ عرف عام میں یہ جگہ ”شبدرمالی یا شربت مالی“ کہلاتی ہے۔ مقبرے کے گنبد کی وضع ہشت گوشہ ہے۔ یہ مقبرہ حضرت ابوالمعالی نے اپنی زندگی میں شروع کروایا تھا، لیکن مکمل نہیں ہوا تھا کہ وفات پا گئے اور تکمیل اس کی بعد میں ہوئی (تحقیقات چشتی، ص ۱۱۲۱)۔

مقبرہ شاہ ابوالمعالی کی آمد و رفت کا دروازہ جنوبی سمت کو ہے۔ ایک دروازہ شمالی سمت کو بھی ہے۔ جنوبی سمت کے دروازے کے اوپر قرآن مجید کی آیات نقش کی گئی ہیں۔ یہ مقبرہ ایک چبوترے پر ہے۔ مقبرے کی مغربی سمت میں ایک مسجد ہے جو اپنی ابتدائی صورت میں خود انہوں نے بنوائی تھی۔ مزار کے اوپر ایک بڑا گنبد ہے جو اندر کی طرف سے سنگ سیاہ کے حاشیوں سے مزین ہے اور اب بھی مغل

سمت میں ہے۔ دربار کے چار دروازے ہیں، ایک دروازہ ڈیوڑھی کلان میں ہے۔ جو مغربی سمت میں ہے، دوسرا دروازہ جنوبی سمت میں اور ایک مشرقی سمت میں ہے، اسے بہشتی دروازہ کہتے ہیں، ایک اور دروازہ بطرف شمال ہے۔ دروازہ کلان سے آمد و رفت ہوتی ہے۔ احاطے کے درمیان میں اونچے چبوترے پر قبر کے تعویذ ہیں۔ نواب زکریا خان نے مقبرے کی مغربی سمت میں مسجد تعمیر کرائی جو اب بھی موجود ہے۔

ان کا عرس مارچ کے آخری ہفتے میں ہوتا ہے اس وقت مزار اور اس کے احاطے میں چراغ جلائے جاتے ہیں۔ اس بنا پر عوام عرس کو ”میلہ چراغاں“ کہتے ہیں۔ چراغاں کا منظر دیکھنے اور فاتحہ پڑھنے کے بعد لوگ شالا مار باغ بھی جاتے ہیں۔ اس نسبت سے اس عرس کو اور اس چراغوں کے میلے کو لوگ شالا مار کا میلہ بھی کہہ دیتے ہیں۔

مقبرہ میران سید محمد شاہ بن سید صفی الدین المشہور بہ سوج دریا بخاری: حضرت میران، سید محمد ۵۹۴ھ/۱۵۳۳ء میں اچ میران سے لاہور آئے اور یہیں مرکز تبلیغ قائم کیا۔ مغل بادشاہ جلال الدین اکبر کو ان سے عقیدت تھی۔ اقبال نامہ ادبیری میں اکبر کی مہم چٹوڑ کے تفصیلی حالات کے سلسلے میں (دیکھیے ص ۱۶۵ تا ۱۶۷) میران سید محمد شاہ کی دعا کا ذکر آیا ہے۔ اکبر نے انہیں نولاکھ روپے کی جاگیر بٹالے وغیرہ مقامات میں دی تھی (نور احمد: تحقیقات چشتی، مطبوعہ پنجابی ادبی اکیڈمی، ص ۲۵۴) یہ جاگیر انہوں نے تبلیغ اسلام کی غرض سے قبول کر لی اور اسی غرض سے اسے صرف کیا۔ ان کے ضعیفی کے زمانے میں اکبر نے ان کے لیے ایک مقبرہ ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱ء میں تیار کرایا تھا۔ میران سید محمد ۱۷ ماہ ربیع الاول ۱۰۱۳ھ میں فوت ہوئے اور اکبر کے بنائے ہوئے مقبرے میں آسودہ



تو شاہزادہ قتل ہو گیا۔ ایک سال تک تعمیر رکی رہی، آخر اورنگ زیب عالمگیر نے مقبرے کے گنبد کی تعمیر شروع کی اور مقبرہ تکبیل تک پہنچا۔ نور احمد چشتی لکھتے ہیں: ”د آمد و رفت کے دروازے کے طاق کا تختہ درنگ سبز اور باہر اس کے زیند سنگ سرخ کا ہے۔ عمارت کی کیفیت یہ ہے کہ مشرقی اور مغربی سمت میں پانچ محرابیں تعمیر کی گئی ہیں۔ ان چار دیواری کی تمام عمارت ایسی ہی محرابوں سے تیار ہوئی ہے۔ چار دیواری کا ارتفاع تخمیناً پانچ گز ہے۔ مغربی سمت ایک عالی شان دالان ہے جس کی نسائی سمت میں چھ اور مشرقی سمت میں ایک محراب دار دروازہ ہے۔ فرش سنگ سرخ کا ہے (دیکھیے تحقیقات چشتی) : صدر دروازے کے ساتھ کے کمروں میں محکمہ اوقاف نے دارالمطالعہ قائم کیا ہے اور مقبرے کا انصرام بھی بعض دوسرے مقابر کی طرح محکمہ اوقاف ہی کرتا ہے۔

مقبرہ حضرت خاوند محمود المشہور ”بحضرت ایشان“ : [رک بہ ایشان] انہوں نے مخزن مالک کی سیاحت کرنے کے بعد لاہور کی مشرقی سمت بیگم پورہ میں قیام کیا۔ یہیں بقول مفتی غلام سرور ۱۲ شعبان ۱۰۵۲ء میں وفات پائی۔ مقبرہ حضرت ایشان بیگم پورہ میں ہے۔ یہ مقبرہ لاہور کے تمام مقبروں سے بلند اور بڑا ہے۔ مقبرے کے عشت پہلووں پر استر کاری ہوئی ہے۔ آمد و رفت کا دروازہ مغربی سمت دو ہے۔

مقبرے کے اندر فرش چونے گچ کا ہے اور چاروں طرف محرابیں ہیں۔ گنبد اندر سے تمام سنسن اور رنگین ہے اور گلکاری سے آراستہ ہے۔ درمیان میں ایک بلند چبوترے پر حضرت ایشان کی قبر ہے۔ چبوترے کی زیریں سطح پر جنوب مشرقی گوشے میں ایک اور پختہ مقبرہ ان کے صاحبزادے بہاء الدین

صنعت و نقاشی کا پتا دیتا ہے۔ دروازے کی پیشانی پر زرد رنگ میں ایک پتھر پر یہ عبارت ثبت ہے ”روضہ مقدس زبدۃ الواصلین، قدوة العارفين، مقبول بارزہ باری تعالیٰ، میراں سید محمد شاہ موج دریا بخاری نور اللہ مرقده۔ در عہد اکبر بادشاہ تیسری یافت“ میراں سید محمد شاہ کا عرس ۱۰۷۱ ربيع الآخر کو ہوتا ہے۔

مقبرہ سید شیخ عزیز الدین، پیر مکی : مصنف خزینۃ الاصفیاء نے حضرت پیر مکی کا نام سید شیخ عزیز الدین لکھا ہے، لیکن تاریخ لاہور میں ان کا نام سید جلال الدین درج ہے (تاریخ لاہور، ص ۳۲)۔ صاحب خزینہ کی رو سے ان کا سال وفات ۱۰۶۱۲/۱۰۶۱۵ء ہے۔

کنہیا لال ہندی، صاحب تاریخ لاہور لکھتے ہیں کہ پیر مکی مکہ معظمہ سے وارد ہوئے اور لاہور میں استقامت اختیار کی۔

صاحب خزینہ کے مطابق انہوں نے ۱۰۶۱۲/۱۰۶۱۵ء میں وفات پائی۔ ان کا مزار بیرون بنانی دروازہ راوی روڈ پر جاتے ہوئے تھوڑے ہی فاصلے پر بائیں جانب ایک گلی میں واقع ہے۔ مزار کی نسبت سے یہ علاقہ محلہ پیر مکی کے نام سے موسوم ہے۔

مقبرہ حضرت میاں میر : داراشکوہ کے مطابق حضرت میاں میر ۶ برس لاہور میں رہے اور یہیں ربیع الاول ۱۰۴۵ء میں ان کی وفات ہوئی۔ مزار کے دروازے پر ملا فتح اللہ کا قطعہ درج ہے۔ جس کے آخری مصرع سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔

بفردوس والا میاں میر شد

۱۰۴۵ھ

مقبرے کی تعمیر کا آغاز حضرت میاں میر کے عقیدت مند شاہزادہ دارا شکوہ نے کیا تھا۔ اس کے لیے وافر مقدار میں سنگ سرخ اور سنگ مرمر فراہم کیا۔ مقبرے کی چار دیواری قد آدم تک تعمیر ہوئی

کا ہے۔

مقبرہ حضرت شاہ چراغ، عبدالرزاق گیلانی: سادات گیلان سے تھے۔ ان کے جد امجد محمد غوث ست گیرا (ساھیوال) سے لاہور آئے اور شہر سے باہر جنوب مشرقی سمت اقامت اختیار کی۔ حضرت عبدالرزاق کی ولادت پر ان کے دادا عبدالقادر ثالث نے کہا کہ یہ ہمارے خاندان کا چراغ ہو گا۔ اس سے وہ ”شاہ چراغ“ کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کی وفات ۲۲ ذی القعدہ ۱۰۶۸ھ ہوئی۔ مزار ان کا عالمگیر اورنگ زیب کے حکم سے تعمیر ہوا (تاریخ لاہور: ۲۸۴)۔

مقبرہ شاہ چراغ اس سڑک پر واقع ہے جو شاہراہ قائد اعظم پر واقع جنرل پوسٹ آفس کے عقب سے اکاؤنٹنٹ جنرل کے دفتر کی طرف جاتی ہے۔ اس مقبرے کے برج کا رنگ سبز ہے۔ یہ ہشت گوشہ ہے اور ہر گوشے میں محراب ہے۔ آمد و رفت کا دروازہ جنوبی سمت میں ہے۔ مزار کے اوپر بہت بڑا گنبد ہے۔ گنبد کے اوپر نا حصہ نقش و نگار سے آراستہ ہے۔ مقبرے سے ملحق ایک مسجد ہے جو شاہ چراغ کے نام سے مرسوم ہے۔ یہ مقبرہ اور مسجد اوقاف کے زیر اہتمام ہیں۔ اس سے ملحق عمارات میں اوقاف کا دفتر ہے۔ مسجد ایک اہم دینی اور تعلیمی مرکز بنی ہے۔

مزار حضرت ملا شاہ بدخشی: حضرت ملا شاہ بدخشان کے شہر روستاق کے رہنے والے تھے۔ بدخشان سے چل کر کشمیر آئے اور بھر تلاش مرشد انہیں لاہور لے آئی۔ حضرت میاں میر کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

ملا شاہ کی وفات ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء میں ہوئی ملا شاہ بدخشی کی خانقاہ تو کشمیر میں ہے، لیکن ان کا مقبرہ حضرت میاں میر کے مقبرے کے جنوب مغربی گوشے میں ہے۔ مقبرے کی تعمیر ان کے مرید

دارا شکوہ ہی نے قیمتی پتھروں سے کروائی تھی۔ سکینۃ الاولیا میں اس نے ملا شاہ کا مفصل حال قلمبند کیا ہے (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: سکینۃ الاولیا، اردو میں مطبوعہ پیکچرز لمیٹڈ)۔

مزار حضرت محمد اسمعیل المشہور بہ میاں وڈا: (ولادت ۱۰۹۵ھ/۱۰۸۶ء) سہروردیہ سلسلے کے بزرگ تھے۔ ان کے والد کا نام فتح اللہ تھا۔ آباو اجداد پوٹھوہار کے علاقے میں موضع ترکران میں رہتے تھے۔ بزرگوں کا پیشہ زراعت تھا۔

حضرت میاں وڈا ۱۰۳۸ء میں لاہور آئے اور مشرقی سمت مقام تیل پورے میں اقامت اختیار کی۔ تاریخ وفات ۱۰۸۵ھ برنگ کانسی خانقاہ کے جنوبی دروازے پر نقش ہے۔ مقبرے کے گرد و نواح میں چاروں طرف خشتی پختہ دیواریں ہیں۔ آمد و رفت شمالی دروازے سے ہوتی ہے۔ اس راستے پر سجادہ نشین کے کمرے ہیں۔ بائیں طرف دو مسجد ہے۔ یہاں میاں وڈا درس دیتے تھے۔ اس کے بالمقابل ایک چبوترے پر ان کا مزار ہے۔

عالمگیر اورنگ زیب نے ان کا فیضان عام دیکھ کر سات مزروعہ جنوب جو مسجد کے گرد و نواح میں تھے لنگر اور درویشوں کے اخراجات کے لیے معافی میں دے دیے تھے۔ لنگر بدستور جاری ہے اور درس کا سلسلہ بدستور قائم۔ اب یہ مزار محکمہ اوقاف کے زیر اہتمام ہے۔

مقبرہ گھوڑے شاہ: ان کا اصل نام جھولن شاہ ہے۔ لقب گھوڑے شاہ کی وجہ یہ تھی کہ انہیں گھوڑوں کا بہت شوق تھا۔ ان کا معمول تھا کہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر اکثر شہر میں آیا کرتے تھے۔ اس لقب کی وجہ سے انہیں ایسی شہرت ہوئی کہ لوگ اصل نام بھول گئے اور گھوڑے شاہ زبانوں پر آ گیا۔ ان کی وفات

قلعہ گوجر سنگھ نہلاتا ہے۔ ان کی وفات ماہ رجب ۱۰۹۱ھ / ۸ دسمبر ۱۷۷۵ء کو ہوئی اور ان کا مقبرہ بھی قلعہ گوجر سنگھ ہی میں ہے۔ مقبرے کی چار دیواری کی مغربی سمت احاطے میں ایک مسجد ہے جو خود شیخ چوہڑ بندگی نے تعمیر کرائی تھی۔

شیخ موسیٰ آہنگر: شیخ موسیٰ جو اپنے پیشے کی وجہ سے آہنگر کے لقب سے مشہور ہوئے، لودھی بادشاہوں کے زمانے میں ملتان سے ہوتے ہوئے لاہور آئے اور حضرت عبدالجلیل چوہڑ بندگی کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان سے انکساب فیض بھی لیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت بھی کی۔ حضرت چوہڑ بندگی نے اپنی معلولہ زمین سے دو بیگہ زمین شیخ موسیٰ کو دی۔ یہیں عمر بھر رہے اور یہیں ۱۰۹۲ھ میں انتقال کیا (تحقیقات خشتی، ص ۱۱۰۱)۔ شیخ موسیٰ کا مقبرہ قلعہ گوجر سنگھ میں میکلوڈ روڈ کے قریب واقع ہے۔ تحقیقات خشتی کے مطابق شیخ موسیٰ کا مقبرہ ابر بادشاہ کی والدہ نے بنوایا تھا۔ مقبرے کا رنگ سبز اور گنبد فیروزی کانسی کا ہے۔ تمام عمارت خشتی ہے مگر لب ہام سے ایک فٹ نیچے تک کانسی کا کام ہوا ہے۔ اس گنبد کے گرد چار دیواری خشتی ہے۔

لاہور ہمیشہ سے دینی تعلیم کا اہم مرکز رہا ہے۔ یہاں اب بھی ہر مسلک کے چھوٹے بڑے دارالعلوم قائم ہیں، جن کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے۔ مرکز دارالعلوم نعمانیہ: یہ دارالعلوم اندرون نکسالی دروازہ واقع ہے۔ یہ ایک قدیمی درسگاہ ہے جو مرکزی انجمن نعمانیہ کے زیر اہتمام ہے۔ اس کی تاسیس ۱۸۸۷ء میں ہوئی تھی اور اس وقت سے تعلیمی خدمات انجام دے رہی ہے۔ اس کے تدریسی کمرے ۵ اور برآمدے ۲ ہیں۔ دارالاقامہ بھی ہے، جس میں ۸ کمرے ہیں۔ کتابخانہ بھی ہے، جس میں رفتہ رفتہ کتابوں کا اضافہ ہوتا

۱۱۳۹ھ کو ہوئی۔ ان کے نام کی نسبت سے اس پاس کا علاقہ گھوڑے شاہ ہی کے نام سے موسوم ہے۔ گھوڑے شاہ کا مزار ایک تین زینہ بلند چبوترے پر واقع ہے۔ نہ آمد و رفت کے لیے کوئی خاص دروازہ ہے، نہ اس پر کوئی برج ہے۔ مقبرے کی شمالی اور مشرقی دیوار موجود ہے۔ جنوب مغربی دیوار مسمار ہو چکی ہے۔

مزار کے شمالی طرف مسجد گھوڑے شاہ ہے۔ مزار پر اکثر عقیدت مند آتے ہیں اور مٹی کے بنے ہوئے گھوڑے نذر کے طور پر لاتے ہیں۔ مزار کے ارد گرد ایسے ہی گھوڑوں کے انبار لگے رہتے ہیں۔

مقبرہ شاہ حسین زنجانی: شاہ حسین زنجانی، حضرت علی ہجویری کے پیر بھائی تھے (رک ۱۹، ج ۹، ص ۹۲) حضرت علی ہجویری جس دن لاہور آئے، اس دن شاہ حسین زنجانی کا انتقال ہوا۔ ان کا مزار چاہ میراں میں ہے، جسے عرف عام میں ”میراں دی کھوہی“ کہا جاتا ہے۔ مزار ایک طویل و عریض باغ میں ہے، جسے سکھوں نے لگایا تھا۔ اب یہ مزار ایک قد آدم خشتی چار دیواری کے اندر ہے۔ مزار کا دروازہ مشرق کی طرف ہے۔ شمال کی جانب ایک خشتی دالان ہے۔

مقبرہ سید یعقوب زنجانی، صدر دیوان: سید یعقوب زنجانی، شاہ حسین زنجانی کے ساتھ لاہور آئے تھے۔ ان کا مزار سرے لالہ رتن چند اور لیڈی ویلنگٹن ہسپتال کے درمیانی علاقے میں ہے۔ مقبرہ شاہ عبدالجلیل ملقب بہ چوہڑ بندگی: شاہ عبدالجلیل نے چوہڑ بندگی لقب اختیار کیا۔ اس کی وجہ تسمیہ دستگیر نامی نے یہ بتائی ہے: چوہڑ ریاست بہاولپور میں ہے، جہاں سے لاہور میں رونق افروز ہوئے (دیکھیے تاریخ جلیلہ، ص ۱۱۰) اور اس علاقے میں اقامت اختیار کی جو اب

رہا ہے، مسلک حنفی بریلوی۔

مدرسۂ قاسم العلوم : انجمن خدام الدین شیرانوالہ عرصہ دراز سے تعلیمی خدمات انجام دے رہا ہے، مسلک حنفی دیوبندی ہے۔

جامعہ عربیہ رحیمیہ : نیلا گنبد میں ہے اور اب محکمہ اوقاف کے زیر اہتمام ہے۔ یہ بھی لاہور کی قدیمی درسگاہوں میں ہے، مسلک حنفی دیوبندی، نصاب درس نظامی رائج ہے۔ اس کے علاوہ یہاں ادیب عربی، عالم عربی اور فاضل عربی کی تدریس بھی ہوتی ہے۔

مدرسۂ غوثیہ عالیہ : اندرون شہر تکیہ سادھواں میں ہے۔ اس کی بنیاد ۱۹۱۱ء میں قائم ہوئی۔ نصاب درس نظامی رائج ہے۔

دارالعلوم حزب الاحناف : بیرون بھاٹی دروازہ لال کوٹھی میں واقع ہے۔ دارالعلوم کے بانی مولانا سید دیدار علی تھے۔ انہوں نے شروع میں تو ۱۹۲۴ء میں اس کی بنیاد اندرون دہلی دروازہ ایک چھوٹی سی مسجد میں رکھی تھی۔ چند سال سے یہ دارالعلوم لال کوٹھی میں منتقل ہو گیا ہے۔ سڑک کے کنارے وسیع مسجد ہے۔ اس کے ساتھ دارالاقامہ کے چار کشادہ کمرے تعمیر کیے گئے ہیں۔ تدریسی کمرے ۶ ہیں۔ ان کے علاوہ ایک کمرے میں کتابخانہ اور ایک میں دفتر ہے۔ ایک کمرے میں دارالافتا ہے۔ نصاب درس نظامی اور مسلک حنفی بریلوی ہے۔ دارالعلوم کا ایک ماہنامہ ہے جس کا نام رضوان ہے۔

جامعہ حنفیہ : دو مقامات پر قائم ہے۔ ایک کا نام مدرسۂ عربیہ حنفیہ ہے، جو بہاولپور ہاؤس میں ہے اور دوسرے کا نام دارالعلوم حنفیہ ہے، جو سٹیڈیم روڈ گلبرگ نمبر ۳ میں ہے۔ مسلک حنفی دیوبندی ہے۔ ۱۹۴۳ء میں تعلیم و تدریس کی ابتدا ہوئی۔ قیام پاکستان کے بعد بہاولپور ہاؤس میں مسجد

اور مدرسہ تعمیر کیا گیا اور جامعہ حنفیہ یہاں منتقل ہوئی۔ اب اس کے ۹ تدریسی کمرے ہیں اور ہر کمرے کے آگے برآمدہ ہے۔ سٹیڈیم روڈ پر دارالعلوم حنفیہ کا قیام ۱۹۶۵ء میں ہوا تھا۔ درس نظامی دونوں مدارس میں رائج ہے۔ بہاولپور ہاؤس کے مدرسے کے کتابخانے میں بہت سی کتابیں ہیں۔

جامعہ اشرفیہ : یہ خوبصورت اور وسیع و عریض دارالعلوم ہے، جو فیروز پور روڈ پر واقع ہے۔ عربی کی تدریس کی یہ بہت بڑی درس گاہ ہے۔ ابتدائی شکل میں یہ درسگاہ امرتسر کی مسجد نور میں قائم ہوئی، اس کے بانی مفتی محمد حسن تھے، جو مولانا اشرف علی تھانوی کے شاگرد اور مرید تھے۔ قیام پاکستان پر وہ لاہور آ گئے اور نیلا گنبد کے قریب مدرسہ قائم کیا اور اس کا نام اپنے استاد کے نام پر مدرسۂ اشرفیہ رکھا۔ پھر فیروز پور روڈ پر ۱۲۵ کنال کا ایک وسیع قطعہ اراضی حاصل کیا گیا اور ایک عالی شان دارالعلوم کا سنگ بنیاد ۱۳۷۳ھ میں رکھا گیا۔ اب یہاں ایک وسیع و عریض جامع مسجد ہے جس کا اندرونی ہال کمرہ بہت وسیع ہے۔ اس کے دونوں طرف بھی بڑے بڑے ہال کمرے ہیں۔ مشرقی سمت وسیع دارالقرآن ہے۔ جامعہ کے جنوبی دروازے کے باہر سامنے کی طرف درسگاہ کی مسلسل عمارتیں تعمیر ہوئی ہیں۔ تدریسی کمرے ۳۴ ہیں۔ تمام کمروں کے سامنے برآمدے ہیں۔ طلبہ کی اقامت کے لیے دارالاقامہ ہے۔ اس کی پہلی منزل میں ۱۸ کمرے ہیں اور بالائی منزل میں چھ۔ تمام کمروں کے آگے برآمدے ہیں۔ اساتذہ کے لیے مکانات تعمیر کیے گئے ہیں۔ خادموں کے لیے بھی کوارٹر ہیں۔ جامعہ میں دو ٹیوب ویل نصب ہیں۔ جامعہ میں کئی شعبے ہیں، شعبہ درس نظامی، شعبہ حفظ و تجوید، دارالافتاء، شعبہ تبلیغ۔ کتابخانے

یہیں دفتر بھی ہے۔ تیسری منزل میں مہتمم کی سکونت ہے۔ نصاب ترمیم شدہ درس نظامی ہے اور مسلک اہل حدیث کا ہے۔ کتابخانے میں ضرورت کی بہ تعداد کثیر کتابیں ہیں۔ فارغ التحصیل طلبہ کو دورہ حدیث کی سند دی جاتی ہے۔

جامعہ امامیہ: ۲۵ ایمپرس روڈ پر ہے۔ مسلک اثنا عشری شیعہ ہے۔ اس کے بانی نواب مظفر علی قزلباش ہیں۔ شروع میں یہ جامعہ دربارے کلمے شاہ میں قائم ہوئی تھی، پھر اسے ایمپرس روڈ کی مذکورہ کوٹھی میں منتقل کر دیا گیا۔ یہاں تدریس کے لیے چار بڑے کمرے مختص ہیں۔ ان کے آگے کھلے برآمدے ہیں۔ حال کمرے کچھ اور بھی ہیں۔ کتابخانہ خاصا بڑا ہے۔ ادیب عربی اور فاضل عربی کی کلاسیں بھی جاری ہیں۔

جامع قاسمیہ مصباح العلوم: چاہ میراں روڈ پر فیض باغ میں ہے۔ ۱۹۴۷ء میں یہاں درس و تدریس شروع ہوئی۔ تدریس کے کمرے ۸ اور دارالاقامہ کے کمرے ۴ ہیں۔ دو برآمدے ہیں۔ یہاں حفظ و ناظرہ کا انتظام بھی ہے۔ مصباح العلوم میں شعبہ طالبات بھی ہے۔ ان کی تدریس کے لیے معلمات مقرر ہیں۔ مسلک حنفی بریلوی ہے۔

جامع المستنظر: یہ درسگاہ جامع المنتظر کے زیر اہتمام چل رہی ہے۔ جامعہ کی بنیاد شروع میں ۱۹۵۴ء میں وسن پورہ میں قائم ہوئی تھی۔ اب اس جامعہ کی عمارت ماڈل ٹاؤن ایچ بلاک میں تقریباً ۱۸ کنال اراضی میں تعمیر ہوئی ہے۔ اس میں وسیع مسجد، مجلسوں کے لیے وسیع ہال، درس و تدریس کے کمرے وسیع دارالاقامہ، مہتمم کی اقامت گاہ، اساتذہ کے قیام کی جگہیں، خادموں کے کوارٹر، دفتر اور ٹسپنری موجود ہیں۔ نئی عمارت کی بنیاد ۱۳۸۹ھ میں رکھی گئی تھی۔

میں بہت سی کتابیں موجود ہیں۔ مسلک حنفی دیوبندی ہے۔

مدرسۃ البنات: یونیورسٹی گراؤنڈ سے متصل ۱۵ لیک روڈ پر ہے۔ یہ درسگاہ ”انجمن مدرسۃ البنات“ کے زیر اہتمام ہے۔ اس کے بانی مولانا عبدالحق عباس (م ۱۹۶۰ء) تھے۔ انہوں نے ۱۹۶۶ء میں مدرسۃ البنات کی مستقل درسگاہ جالندھر میں قائم کی۔ قیام پاکستان پر ۵ اکتوبر ۱۸۴۷ء کو لیک روڈ کی موجودہ عمارت میں یہ درسگاہ قائم کی گئی۔ نصاب پہلی سے دسویں تک ہر جماعت میں عربی زبان میں ہے اور قرآن مجید نصاب کا لازمی حصہ ہے۔ موجودہ دینی نصاب بھی رائج ہے۔ طالبات کو عربی میں گفتگو کی خصوصی تربیت دی جاتی ہے۔ ”کلیۃ البنات“ کے نام سے کالج بھی ہے۔

مدرسۃ شمشادیہ نہ ماہی تعلیم القرآن: لاہور چھاؤنی کے صدر بازار کے خراس محلے میں ہے۔ سید شمشاد حسین کے نام کی مناسبت سے یہ مدرسہ شمشادیہ کے نام سے موسوم ہے۔ شروع میں یہ مدرسہ کانپور (بھارت) میں قائم ہوا۔ ۱۹۴۰ء میں یہ مدرسہ دہلی میں منتقل ہوا۔ قیام پاکستان کے بعد یہ مدرسہ مذکورہ محلے میں قائم ہوا۔ نہ ماہی تعلیم القرآن کے مدرسے کے ساتھ شعبہ ابتدائیہ (پرائمری) بھی ملحق ہے۔ عمارت میں ۶ تدریسی کمرے اور ایک ہال کمرہ ہے۔ مسلک حنفی بلا تخصیص۔

دارالعلوم تقویۃ الاسلام: اسے مدرسۃ غزنویہ بھی کہتے ہیں۔ ۱۹۰۱ء میں مولانا عبدالجبار غزنوی نے اس کی بنیاد مسجد غزنویہ امرتسر میں قائم کی تھی۔ ۱۹۴۷ء میں یہ دارالعلوم شیش محل روڈ پر ایک سہ منزلہ عمارت میں قائم ہوا۔ اس کے مہتمم سید داؤد غزنوی تھے۔ پہلی منزل میں وسیع ہال کمرہ ہے۔ یہاں تدریس کا کام ہوتا ہے۔ دوسری منزل میں دارالاقامہ ہے۔ جس کے چار کمرے ہیں

چوک دالگراں کی مسجد میں درس و تدریس شروع کی۔ ۱۹۵۸ء میں یہ دارالعلوم چوک دالگراں سے محمد نگر میں منتقل ہوا، جہاں ایک وسیع مسجد تعمیر کی گئی۔ جامعہ کی پہلی منزل میں تدریس کے لیے ۱۴ کمرے ہیں۔ ان کے علاوہ عام مطالعے کے لیے دو کمرے مختص ہیں۔ بالائی منزل میں دارالاقامہ ہے جس کے چودہ کمرے ہیں۔ عمارت میں ٹیوب ویل بھی نصب ہے۔ محاسب، محصل اور خطیب کے لیے الگ الگ کمرے ہیں۔ دارالعلوم کے کتابخانے میں بہ تعداد کثیر کتابیں موجود ہیں۔ نصاب درس نظامی ہے، دورہ حدیث کا بھی انتظام موجود ہے۔ جامعہ کے زیر اہتمام خطاطی اور خطاطی کے فن کی بھی تربیت دی جاتی ہے۔ جامعہ میں دارالافتاء کا بھی مستقل انتظام ہے۔

جامعہ نظامیہ رضویہ: کی ابتدا ۱۹۵۷ء میں مسجد خراسیاں لہاری دروازے میں ہوئی۔ پھر ۱۹۷۱ء میں باغیچہ نہال چند میں ۲ کنال ۱۷ مرلے میں جامع کی تعمیر ہوئی۔ مسلک حنفی برہیلوی ہے اور درس نظامی رائج ہے۔ حفظ و ناظرہ کا انتظام ہے۔

مرکزی دارالترسیل: لٹن روڈ، مسجد باغیچہ نواب صاحب مزنگ میں ہے۔ ۱۹۵۸ء میں درسگاہ کی تاسیس ہوئی۔ درس و تدریس مسجد میں ہوتی ہے۔ قراءت و تجوید کی تدریس کا بھی انتظام ہے۔ ایک کمرے پر مشتمل دارالاقامہ بھی ہے۔ مسلک بلا تخصیص۔

مصطفیٰ آباد دھرم پورے میں دو مدرسے ہیں مدرسہ قاسم العلوم جس کی تاسیس ۱۹۵۹ء میں ہوئی اور مدرسہ فرقانیہ جو ۱۹۶۲ء میں قائم ہوا۔ مدرسہ قاسم العلوم طالبات کے لیے ہے، جو حفظ و ناظرہ کی تحصیل میں مشغول ہے۔ مدرسہ عالیہ فرقانیہ میں، چھوٹے بچے اور بچان

مدرسہ نظامیہ قرآنیہ: قلعہ گوجر سنگھ میں نظامیہ روڈ پر پولیس لائن کے مقابل واقع ہے۔ اس کی بنیاد ۱۹۵۴ء میں قائم ہوئی تھی۔ درسگاہ کی عمارت سہ منزلہ ہے۔ جس میں ۱۶ کمرے ہیں۔ اس میں درس نظامی رائج ہے۔ حفظ و ناظرہ اور قراءت و تجوید کا انتظام ہے۔ اس کے علاوہ یہاں نظامیہ گرلز سکول بھی ہے۔

جامعہ مدنیہ: راوی روڈ پر نریم پارک میں ہے، مسلک حنفی دیوبندی ہے۔ ۱۹۵۵ء میں مسلم مسجد لہاری دروازے میں بہ درسگاہ قائم ہوئی تھی، آخر یہ درسگاہ راوی روڈ پر ایک وسیع قطعہ زمین میں تعمیر ہوئی۔ مسجد کا حال ایک نال میں ہے۔ اس کے ساتھ متعدد کمرے اور ۶ برآمدے ہیں۔ دارالحدیث کا ایک بہت بڑا کمرہ ہے۔ دارالاقامہ بھی ہے۔ نصاب درس نظامی رائج ہے اور دورہ حدیث اور قراءت و حفظ کا بھی انتظام موجود ہے۔ بچوں اور بچیوں کے لیے پرائمری سکول بھی ہے۔

مرکزی دارالعلوم: بازار داتا گنج بخش میں ہے۔ اس کی تاسیس ۱۹۵۶ء میں ہوئی تھی۔ نصاب درس نظامی ہے۔ قراءت و تجوید کی تدریس بھی ہوتی ہے۔ کتابخانے میں توسیع ہو رہی ہے۔

دارالعلوم باقیات الصالحات: بادامی باغ قلعہ لچھمن سنگھ میں ہے۔ اس کی تاسیس ۱۹۵۷ء میں ہوئی تھی۔ اس میں ۱۱ تدریسی کمرے اور دو کمرے دارالاقامہ کے ہیں۔ قراءت و تجوید کی تدریس ہوتی ہے۔ ایک ہائی سکول بھی اس سے متعلق ہے جو اب حکومت کے زیر اہتمام چل رہا ہے۔

دارالعلوم جامعہ نعیمیہ: محمد نگر میں علامہ اقبال روڈ پر واقع ہے۔ اس کے بانی مفتی محمد حسین نعیمی ہیں، جو بھارت سے لاہور آئے اور

ہوئی۔ یہاں حفظ و ناظرہ اور تجوید و قرات کی تدریس کے علاوہ درس نظامی رائج ہے۔ مولانا عبید اللہ انور امیر خدام الدین مدرسے کے سرپرست ہیں۔

جامعہ تجوید القرآن نورانی: صدر بازار چھاؤنی کی جامع مسجد نورانی میں ہے۔ ۱۹۶۷ء میں یہاں درس و تدریس کی ابتدا ہوئی۔ یہاں ۱۲ تدریسی کمرے ہیں۔ حفظ و ناظرہ کی تعلیم ہوتی ہے۔ ابتدائی درس نظامی بھی رائج ہے۔ بیرونی ممالک کے کچھ طلبہ بھی یہاں تعلیم پا رہے ہیں۔

مدرسہ رحمانیہ: گارڈن ٹاون میں ہے اہل حدیث کا مدرسہ ہے۔ اس کی ابتدا ۱۹۶۸ء میں ہوئی۔ یہ مدرسہ مجلس التحقیق اسلامی کے زیر اہتمام چل رہا ہے۔ درس نظامی کے علاوہ عہد حاضر کے علوم کی بھی تدریس ہوتی ہے۔ کتابخانے میں بہ تعداد نثر و کتابیں ہیں۔ محدث مدرسے کا ماہنامہ رسالہ ہے۔

جامعہ حامدیہ رضویہ: جامع مسجد اسلام پورے میں سولہ سترہ سال سے اسلامی علوم کی درس و تدریس ہو رہی ہے۔

مظفر المدارس (مدرسة الواعظین): یہ مدرسہ فاضل حضرات کی تبلیغی اور تصنیفی رہنمائی کے لیے ۱۹۷۵ء میں ایمپریس روڈ پر قائم ہوا۔ اس کے بانی بھی مظفر علی قزلباش ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: حافظ نذر محمد: جائزہ مدارس عربیہ مغربی پاکستان۔

[مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا]  
(ادارہ)

لاہور میں مراکز ذرائع ابلاغ۔  
اخبارات و رسائل وغیرہ کے لیے ملاحظہ ہو رسالہ نقوش، لاہور نمبر)۔

تعلیقہ: لاہور مرکز علم و ادب و ثقافت ہے گزشتہ مباحث سے واضح ہو گیا ہوگا کہ لاہور کی تاسیس غزنوی دور میں ہوئی یا اس سے قدیم تر زمانے میں

قرآن مجید ناظرہ پڑھتے ہیں، قرات و تجوید کی بھی تدریس ہوتی ہے۔

مدرسہ عزیزینہ حنفیہ تعلیم القرآن: چھاؤنی میں دیہلی روڈ پر صدر بازار کی جامع مسجد میں قائم ہے۔ اس کی تاسیس ۱۹۵۹ء میں ہوئی تھی۔ مدرسہ انجمن اسلامیہ لاہور کے زیر اہتمام چل رہا ہے۔

مدرسہ حنفیہ فضلیہ حیات القرآن: چوک نواب صاحب میں ہے، مسلک حنفی بریلوی ہے۔ یہاں حفظ و ناظرہ اور تجوید و قرات کی تدریس کی جاتی ہے۔ اس میں بیرونی ممالک کے طلبہ بھی تعلیم پاتے ہیں۔

جامعہ صدیقیہ سراج العلوم: بیرون مستی دروازہ سرکلر روڈ پر واقع ہے، مسلک حنفی بریلوی ہے۔ ۱۹۶۲ء میں یہاں درس و تدریس کی ابتدا ہوئی، نصاب درس نظامی ہے۔ حفظ و ناظرہ اور قرات و تجوید کا انتظام بھی ہے۔

مدرسہ دارالقرآن: جامع مسجد بی بلاٹ ماڈل ٹاون میں ہے۔ مسلک حنفی دیوبندی ہے۔ ۱۹۶۳ء میں اس کی تاسیس ہوئی۔ یہاں قرات و تجوید اور حفظ و ناظرہ کی تدریس ہوتی ہے۔

جامعہ فضلیہ عالی: مسجد نواں ڈوٹ ملتان روڈ میں ہے۔ ۱۹۶۳ء میں اس کی تاسیس ہوئی نصاب درس نظامی ہے۔

موسٹ العلوم جامعہ رحیمیہ رضویہ: نیو سن آباد لاہور میں ہے۔ مسلک حنفی بریلوی ہے ۱۹۶۵ء میں اس کی تاسیس ہوئی۔ مدرسے کے کتابخانے میں بہ تعداد کثیر کتابیں ہیں۔ درس نظامی کے مطابق تدریس ہوتی ہے۔ حفظ و ناظرہ کا انتظام بھی موجود ہے۔

مدرسہ جامعہ اسلامیہ: مسلم آباد علاقہ مارٹن ٹاؤن میں ہے۔ ۱۹۶۶ء میں اس کی تاسیس

جو فروغ حاصل ہوا، وہ تو معلوم ہے، لیکن برصغیر میں اس دور میں عربی کو بھی دینی، ادبی اور تہذیبی حیثیت حاصل رہی، چنانچہ عوفی کی لباب الآلباب میں دو زبانوں (عربی اور فارسی) میں لکھنے والے شاعروں کے تذکرے موجود ہیں۔

ان شعرا میں عربی کے ایک شاعر ابوالعطا بن یعقوب الغزنوی (۵۴۹۱ / ۱۰۹۷ء) کو نسبتاً زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔ عوفی کے بیان کے مطابق جب سلطان ابراہیم بن مسعود غزنوی نے ہندوستان کا رخ کیا، تو ابو العطا اس وقت لاہور کے قید خانے میں تھا۔ عوفی نے اس کے عربی کلام کے نمونے دیے ہیں۔ مسعود سعد سلمان نے اس کی مدح میں قصیدہ کہا اور اس کی وفات پر مرثیہ لکھا۔

اس دور کے دوسرے مصنف جن کا غزنوی دور میں کسی نہ کسی طور پر لاہور سے تعلق رہا ہے، وہ ہیں البیرونی، ابوالقاسم، ابوالمنصور بن علی الغزنوی النوبختی، مسعود سعد سلمان وغیرہ۔

اس دور کے بعض اور اکابر: شیخ اسمعیل لاہوری جو ۳۹۵ / ۱۰۰۴ء میں بخارا سے لاہور آئے ابوالقاسم محمد بن خلف لاہوری، ابوالفتح عبدالصمد بن عبدالرحمن لاہوری، منہاج الدین ابراہیم الجوزجانی کے ناموں کے ساتھ لاہوری کی نسبت ان کے تعلق لاہور کا پتا دیتی ہے۔

سراج منہاج: (دیکھیے ادبیات مسلمانان ہندستان و ہند، طبع پنجاب یونیورسٹی ۱۹۷۲ء (جلد دوم حصہ عربی، ص ۶۱ تا ۱۲۵) کو بھی اس فہرست میں شامل کیا جاسکتا ہے۔

تاریخوں میں لکھا ہے کہ جب شیخ محمد اسمعیل (م ۴۴۸ھ) بخارا سے لاہور آئے اور وعظ و درس کا سلسلہ شروع کیا، تو ہزاروں لوگ ان کے وعظ سے متاثر ہو کر مسلمان ہوتے گئے (رحمن علی: تذکرہ علمائے ہند)۔

ہوئی، اتنا بہر حال یقینی ہے کہ غزنوی دور ہی میں پہلی مرتبہ اسے تہذیبی اور سیاسی اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور اس کے ساتھ ہی علم و ادب کے مرکز کی حیثیت بھی اسے حاصل ہوتی گئی، جو آج تک قائم ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ غزنوی دور میں لاہور میں ایک طرف فارسی شاعری کا آغاز ہو رہا ہے تو دوسری طرف ہندوؤں میں فارسی جاننے والے افراد نظر آتے ہیں، ان میں ایک تلک بن جے سین بھی تھا۔ جس کی فارسی دانی کا مؤرخین نے خاص طور پر ذکر لیا ہے۔ اس دور میں غزنہ اور لاہور میں موجود اختلاط عام ہوا اور لاہور کو غزنہ صغیر کہا گیا۔ اس میل جول کے نتیجے میں فارسی گو شاعر اس وقت کی ہندی زبان میں بھی شاعری کرنے لگے (مسعود سعد سلمان سے ایک ہندی دیوان منسوب ہے) اور مقامی ہندی میں فارسی کے الفاظ داخل ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ ابوالفضل البیہقی کے بیان کے مطابق ثقافتی لحاظ سے غزنہ اور لاہور ایک ہی تہذیب کے دو شہر معلوم ہوتے ہیں۔

غزنوی دور میں لاہور میں فارسی شاعری کا ایک دبستان قائم ہو جاتا ہے، اس دور میں، لاہور سے تعلق رکھنے والے متعدد شعراء فارسی، ہمارے علم میں ہیں۔ ان میں مسعود سعد سلمان اور ابوالفرج رونی کے علاوہ بہت سے اور بھی ہیں جن کا عوفی نے اپنے تذکرہ لباب الآلباب میں متعدد جگہ ذکر کیا ہے۔

لاہور میں فارسی کا پہلا قابل ذکر شاعر نکتی لاہوری تھا، جو ابوالفرج اور مسعود سعد سلمان سے مقدم تھا۔ اس فہرست میں یوسف دربندی لاہوری کا نام شامل کیا جاسکتا ہے۔ اور مسعود بن شالی کوب کا بھی جو دربار لاہور سے منسلک نہ تھا، مگر لاہور کا رہنے والا تھا۔

غزنویوں کے زمانہ میں فارسی شعر و ادب کو



عطا کی۔ زلالی نے ہونے پانچ سو صفحے پر مشتمل ایک ادبی مثنوی لکھ کر اس کی یاد کو ہائدار بنا دیا۔ اور بعد کے ایک شاعر نے محمود نامہ لکھ کر اس کی عقیدت کو مستقل طور پر نقش کر دیا۔ ایاز سے ایک اختراع بھی منسوب ہے جسے اداس (= ایاز) کہتے ہیں، جو ایک لڑکا ہے جسے ہرف باری کے زمانے میں سفر کرتے وقت آنکھوں پر باندھ لیتے تھے تا کہ ہرف کی سفیدی اور ٹھنڈ سے آنکھوں کو ضرر نہ پہنچے (مشتاق احمد بھٹی: کتاب مذکور)۔

غوریوں کا دور: خسرو ملک پر (۵۸۳ء میں) سلطنت غزنویہ کا انقراض ہو گیا، لیکن غوریوں کی سلطنت کو زیادہ ثبات نصیب نہ ہوا اور خاندان غلاماں کا آغاز ہو گیا، اور دارالحکومت بھی دہلی منتقل ہو گیا، تاہم قطب الدین ایک کا لاہور میں چوڑن لہیتے ہوئے انتقال ہو گیا۔

دور غوریہ و غلاماں میں عہد غزنویہ کی ادبی روایت ایک حد تک قائم رہی۔ اس دور میں لاہور کے جن دو شاعروں نے شہرت پائی وہ سراج منہاج لاہوری اور عمر اسحق لاہوری ہیں۔

ہندوستان میں مغلوں سے پہلے کی ادبی تاریخ پر نچہ تاریکی چھائی ہوئی ہے۔ اس زمانے کے ادب میں لاہور کی حصہ داری متعین کرنا مشکل ہے فارسی ادب کی عام تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو عبدالغنی (شمس العلماء): Persian Literature during the Pre-

Mughal Period، نیز عربی کے لیے دیکھیے زبید احمد:

Indian Contribution to Arabic Literature

مغلوں کے زمانے کی ادبی تاریخ نسبتاً صاف ہے۔ اس میں لاہور کی ادبی سرگرمیوں کا حال مل جاتا ہے۔ میخانے کا مصنف عبدالنبی قزوینی فخر الزمانی جب ۱۰۲۵ھ کے آغاز میں لاہور پہنچا، تو اسے یہ شہر بہت پسند آیا، اس کی خوش حالی اور ثقافتی خوش دلی سے متاثر ہوا۔ اس پر تعجب کرتے

لاہور کو یہ شرف بھی حاصل ہوا کہ حضرت داتا گنج بخش (علی بن عثمان المہجوری) نے، جن کی کتاب کشف المحجوب صوفیانہ ادب میں ایک بنیادی کتاب کا درجہ رکھتی ہے، لاہور کو اپنے فیوض کی اشاعت کا مرکز بنایا۔

المہجوری شاعر بھی تھے، لیکن ان کا دیوان ضائع ہو گیا۔ شیخ محمد ادرام نے ان کے چند اشعار فارسی بطور نمونہ دیے ہیں۔ ابراہیم غزنوی کے زمانے میں فارسی کا ادبی دبستان لاہور میں بھی قائم ہو گیا۔ ابو نصر فارسی نے اس کی تربیت میں خاص حصہ لیا اور مقامی لوگ بھی فارسی سمجھنے لگے۔

مسعود ثالث نے علوم کے تحفظ کے لیے لاہور میں ایک دارالکتب (کتابخانہ) قائم کیا۔

دور غزنوی کے لاہور کی تاریخ میں امیر ایاز کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ ایاز کی سہ سالارانہ صلاحیتیں اور منتظمانہ قابلیتیں اپنی جگہ مسلم ہیں (دیکھیے مشتاق بھٹی: "ملک ابو النجم ایاز بن لویماق" در ضمیمہ اورینٹل کالج میگزین، ماہ نومبر ۱۹۴۳ء، مئی ۱۹۴۴ء)، اس کے ذوق حسن و ذوق شعر کی بھی کافی شہادتیں موجود ہیں، عنصری کی ایک رباعی، رونی کا ایک قصیدہ اور غرخی کا ایک قصیدہ اس کی سرپرستی ادب کی گواہی دیتے ہیں۔

اس قیاس کے لیے کافی شواہد موجود ہیں کہ ایاز ہی موجودہ لاہور کا بانی اور پہلا صوبے دار تھا۔ لاہور کے علاقہ رنگ محل میں ایک قبر موجود ہے، اسے ایاز (یا الیاس) کا مزار کہا جاتا ہے اور عقیدت مند لوگ اس کی زیارت کے لیے آتے رہتے ہیں۔ تو نتیجہ یہ کہ جس طرح فارسی اور اودو کی شاعری میں ایاز کی شخصیت حسن و جمال کی علامت ہے، اسی طرح زمانے نے اسے خوش ذوقی کی سند بھی

ہوئے لکھتا ہے :

”عجب ملکہ بنظر این حقیر در آمد، ارزانی و فراوانی، دیگر یکی از خوبی ہائے ہندوستان این کہ ہر کس در ہر محل بہر طریقے نہ زیست کند هیچ کسے را قدرت این نیست نہ نہی آن امر نماید، باخود قرارداد نہ جائے توطن تو این ملک است (طبع محمد شفیع لاہوری)، ص ۵۰۲، س ۲) ایک اور ضمن میں یہی مصنف لکھتا ہے۔

”ملکہ دیدم بغایت آبادان و معمور و بلادے مشاہدہ کردم از برائے آسایش و رفاعت بی نہایت مطبوع باخود قرار دادم نہ تمام عمر درین دیار صرف کنم“ (کتاب مذکور، ص ۴۳) - اسے لاہور (ہندوستان) کی زندگی کا یہ پہلو بہت اچھا لگا نہ :

”ہر نوع نہ کسی خواہد، باشد، منع و تکلیفی نباشد“ ظاہر ہے نہ یہ باتیں ایک ایسے معمورے ہی میں ہو سکتی ہیں جس میں کشادہ دلی اور کلچر انتہا کو پہنچ گیا ہو، یہ وہ وصف ہے جس کا ذکر ایک صدی بعد کا شاعر خالص استرآبادی (المتوفی ۱۱۲۲ھ) بھی کر رہا ہے۔ وہ لکھتا ہے :

ز خوبیہای ہند این خوبی اش بس نہ ہر گز نیست کس را کار با کس یہ اگرچہ ہند کی تعریف میں ہے، مگر اس کا خاص تعلق لاہور ہی سے ہے۔

خوشگو نے بھی سفینۂ خوشگو میں فیضی کے حالات میں اسی طرح کا تاثر دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے نہ بقول صاحب مآثر رحیمی ”فیضی ملاذ الفضلا و ملجأ الشعراء بود۔ اثر مستعدان خراسان بشوق خدمتش بہ ہند رسیدہ، کامیاب باطن و ظاہر شدند۔ ہر کس نہ در ایران قدرت گفتن مصرعی و طبع موزونی داشتہ، بہ ہند آمد، نتائج طبع خود را بشرف اصلاح وی رسانید۔ دران وقت

دارالسلطنت لاہور دارالشعراء گردید“ یہ اس زمانے کی بات معلوم ہوتی ہے جب اکبر نے لاہور میں اپنے قیام کو طول دیا۔ لہذا چودہ سال کے اس عرصے میں لاہور ہی اس کا ادبی دربار بن گیا۔ اب لاہور کے دارالشعراء ہونے کی حقیقت یہ ہے نہ لاہور میں مقیم، اور لاہور کے عارضی باشندے جو باہر سے آتے تھے، لاہور کو اپنے قیام سے ضرور مشرف کرتے تھے، جیسا کہ تذکروں میں ہے۔ اس کا خلاصہ دیکھیے مجلہ نقوش لاہور نمبر، ”فارسی شاعری میں لاہور کا ذکر“۔

بعد کے زمانوں میں بھی ایسا ہی ہوتا رہا، علمی و تعلیمی دنیا کا یہ واقعہ بھی اہم ہے کہ یہیں شہر لاہور میں عیسائی (Jesuits) مشن نے مرآۃ القدس کے نام سے بائبل کا فارسی ترجمہ اکبر کی خدمت میں پیش کیا۔ اکبر نے عیسائیوں سے جو رابطہ رکھا، اس پر دینی حلقوں میں بڑا احتجاج بھی ہوا، لیکن لاہور کی وسیع تر ادبی فضا میں وسعت مشرب کو خاص اہمیت حاصل تھی اور لاہور کی اس کشادہ دلی کا ذکر تو میخانہ کی عبارتوں سے ہم معلوم کر ہی چکے ہیں۔

جہانگیر نے بھی لاہور ہی میں عیسائی مشن کا استقبال کیا۔ اس پر بھی دینی حلقوں میں احتجاج ہوا، لیکن جہانگیر کی کشادہ دلی کا اعتراف خود پادریوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے۔

مشاعرے: مغلوں کے عہد میں شعری مباحثے = مشاعرے) کا خاصا رواج تھا (عبدالباقی نے مآثر رحیمی میں متعدد مرتبہ ذکر کیا ہے۔ اس نے طرز تازہ گوئی کی تنقیدی مجلسوں کا بھی ذکر کیا ہے جو لاہور اور دہلی دونوں جگہوں میں منعقد ہوئیں۔ مشاعروں کا ذکر لاہور کے سلسلے میں اورنگ زیب کے بعد کے زمانے کے تذکروں میں بکثرت ملتا ہے۔ لاہور کے چند ایسے مشاعروں کا ذکر حاکم لاہوری نے اپنی کتاب

قائم ہوئے۔ ان مدرسوں سے پہلے آرنلڈ کی رپورٹ کے مطابق، مکاتب و مدارس موجود تھے اور اسی کے مطابق ۸۰ فی صد لوگ خواندہ تھے۔ انگریزی حکومت کے تحت تعلیمی ادبی سرگرمیوں کا انداز جدا ہو گیا، مگر اس مقالے میں اس کی روداد بیان نہیں کی جاسکتی۔

تعلیمی دائرے میں ۱۸۶۴ء میں لاہور کا اہم تعلیمی واقعہ ٹورنمنٹ کالج لاہور کا قیام تھا۔ اس کے فوراً بعد (۲۱ جنوری ۱۸۶۵ء) انجمن پنجاب کی تاسیس ہوئی۔ اس تخیل کا محرک اول ڈاٹر لائٹر تھا جو گورنمنٹ کالج لاہور کا پہلا پرنسپل اور بعد میں یونیورسٹی کالج (اور یونیورسٹی اورینٹل کالج) کا پرنسپل تھا۔ ۱۸۸۲ء میں جب پنجاب یونیورسٹی قائم ہوئی تو اس کا پہلا رجسٹرار بنی وہی تھا۔ انجمن پنجاب کی تاسیس جس جلسے میں ہوئی (۲۱ جنوری ۱۸۶۵ء) اس میں ہندو من پھول میں مجلس تھی اور جلسہ سکھشا سبھا کے مکن میں ہوا، جو ”چوف نوگزہ“ کے قریب ہے۔ انجمن کا نام ”انجمن برائے اشاعت علوم مفیدہ“ (با مطالب مفیدہ) تھا۔

اسی انجمن نے لاہور میں پنجاب یونیورسٹی کی تاسیس کے لیے جدوجہد کی، اس کا ایک مجلہ بھی تھا جس میں علمی مضامین کے علاوہ انجمن کے جلسوں کی رودادیں شائع ہوتی تھیں (انجمن کے حالات کے لیے دیکھیے، خطبات گارساں دتاسی، خطبہ ۱۸۶۶ء؛ آغا محمد باقر: انجمن پنجاب، در ضمیمہ اورینٹل کالج میگزین۔

اسی انجمن کے زیر اہتمام محمد حسین آزاد نے شعر و انشا کی اصلاح سے متعلق مضامین پڑھے جن سے نئے ادب کی تحریک نے ایک نیا رخ اختیار کیا (دیکھیے محمد صادق اور اسلم فرخی کی کتابیں)۔ نیز برج موہن دتا تریہ کیفی کی کتاب (منشورات)۔

مردم دیدہ میں کیا ہے، اس میں مسجد وزیر خان اور شالامار باغ میں مشاعروں کا خاص ذکر ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اہل ادب کے گھروں میں بھی مشاعرے ہوتے تھے۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ دہلی اور دوسرے مقامات پر، ادب کی جو رسمیں موجود تھیں، وہ لاہور کے لیے اجنبی نہ تھیں۔ شعر و شاعری کی جو سرگرمیاں دور غزنوی سے شروع ہوئیں، انہیں توران اور ایران دونوں طرف سے، لاہور اپنے اندر جذب کرتا رہا اور اس پر ایک مقامی روایت اردو سے پہلے پنجابی شاعری کی بنی چلی رہی اور میر وارث شاہ کو بطریق نالہ استیفاء پڑھنے یا گانے کا سلسلہ بھی لاہور کے لیے ذوق فزا رہا بلکہ آخری عہد انگریزی میں بنی گرمی محفل کا سامان پہنچاتا تھا۔ اس کے پہلو بہ پہلو، مثنوی رومی کا وجد آور وعظ، واعظوں کی تقریروں میں ڈھل کر گلی کوچوں میں وجد آفرینی کرنا تھا آخری دور مغلیہ میں لاہور کی ثقافتی سرگرمیوں کا حال اند رام مخلص کی کتاب بدائع وفائع میں بنی ملتا ہے۔ اس کے علاوہ سرخوش لاہوری کے تذکرہ کلمات الشعراء میں بھی لاہوری شعرا کا ذکر موجود ہے۔ مشاعروں کا سلسلہ اس وقت تک جاری رہا، جب تک سینما کے فروغ نے اسے بالکل دبا نہیں دیا۔ اردو پنجابی مشاعروں کا سلسلہ انگریزی دور میں اور بھی منظم ہوا، یہاں تک کہ مشاعروں کی سرگزشتیں لاہور کے اخبارات مثلاً پنجابی اخبار اور انجمن پنجاب رسالے میں چھپتی تھیں۔ کئی ادبی انجمنیں محض مشاعرے کے لیے قائم ہوئیں۔ (دیکھیے آغا محمد باقر: ”مضمون انجمن پنجاب“ نیز اسلم فرخی، محمد حسین آزاد، اور گارساں دتاسی: خطبات)۔ انجمن پنجاب کی بنیاد لاہور میں ۱۸۵۰ء میں پڑی اور نئے انداز کے مدرسے

والوں میں شہر لاہور کے اکابر (مسلمان اور ہندو) موجود تھے۔ اس کے بعد، ہر روز سید صاحب کو ایک سے زیادہ تقریبوں میں سہانے پیش ہوئے جن کا جواب سید صاحب دیتے تھے۔ تعلیم کے اہم مسائل، ملکی یکجہتی اور اتحاد کے موضوعات پر تقریریں ہوئیں۔ محمد حسین آزاد، مولانا فیض الحسن اور دوسرے اہل علم سے بھی ملاقاتیں ہوئیں۔ سردار دیال سنگھ مجیٹھیہ نے بڑی عزت و تکریم کی۔ اس موقع پر سر سید نے جن اہم موضوعات پر کھل کر باتیں کیں، ان میں اول ہندو مسلم اتحاد، دوم اسلام کی حقانیت، سوم تعلیم نسوان کے بارے میں محتاط رویہ رکھنے کے متعلق اظہار خیال تھا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اردو کے بلند پایہ ادیبوں اور مصنفوں میں سے بعض یونیورسٹی اوریشنل کالج میں استاد یا اس کے فیض یاب رہے ان میں شبلی، فیض الحسن سہارنپوری اور مفتی عبداللہ ٹونکی شامل ہیں۔ شہر کے باقی نمایاں ادیبوں اور شاعروں اور مصنفین کے تذکرے کے لیے دیکھیے مجلہ نقوش لاہور نمبر۔ اس کے علاوہ لاہوری ادیبوں کی ایک ٹھیک گورنمنٹ کالج لاہور سے ابھری، ان کا ادب میں بڑا مقام ہے۔

رسالہ مخزن (۱۹۰۰ء) : اگرچہ لاہور میں ۱۹۰۰ء سے قبل بھی اخبارات و رسائل موجود تھے، لیکن ادب کی دنیا میں شیخ عبدالقادر کے رسالہ مخزن (لاہور) نے جو دیر پا اثر ڈالا، وہ اسی کا حصہ تھا۔ یہ رسالہ دس سال تک لاہور کی ادبی فضاؤں میں گرمی ہنگامہ کا سامان پیدا کرتا رہا اور اگرچہ اس نام سے بعد میں بھی طلوع و غروب کے منظر دکھاتا رہا، مگر لاہور ہی میں اس کے زیر اثر زمانے کے بڑے بڑے شاعر آسمان شہرت پر چمکے۔ اقبال کی بھی بعض نظمیں مخزن کی زینت بنیں۔ ان کے علاوہ ادب اردو میں انشائے لطیف اور لطیف

نظم اردو کے مشاعرے لفٹنٹ گورنر سر ڈائلڈ میکلوڈ کی اس خواہش سے ہوئے کہ سرکاری مدارس کے ذریعے اردو نظم کا رواج ہو جائے ”چنانچہ میجر (بعد میں کرنل) ہالرائیڈ نے اردو نظم (بطرز مغربی) کی تحریک شروع کی جس میں محمد حسین آزاد اور مولانا حالی نے بھی حصہ لیا۔ لاہور کی اس تحریک کا سارے ملک پر اثر ہوا (اسلم فرخی : محمد حسین آزاد، حصہ اول، ص ۲۴ و بعد)۔ اور ”دکھا جا سکتا ہے کہ آگے چل کر اردو کی نظم جدید کی تحریک بھی اسی ابتدا کی ترقی تھی۔ قیام پاکستان کے بعد نئی ہود، ”ادب مر گیا“ اور ”ادبی جمود“ قسم کے نعرے بھی لاہور ہی سے اٹھے۔ اب لاہور علم و فن اور ادب و شعر کا عظیم مرکز ہے (اس کے لیے دیکھیے اردو ادب کی مختلف تاریخیں)۔

سر سید کی لاہور میں آمد :

۱۹۰۰ء سے پہلے کے پچیس سال کا ایک علمی و تعلیمی واقعہ سر سید احمد خان کی لاہور میں آمد ہے۔ سید صاحب نے اپنے تعلیمی مشن کی خاطر چار مرتبہ لاہور کا سفر کیا۔ اول دسمبر ۱۸۷۳ء میں، دوم جنوری، فروری ۱۸۸۴ء میں، سوم دسمبر ۱۸۸۸ء میں اور چوتھی مرتبہ اپریل ۱۸۹۴ء میں۔ یہی وہ موقع ہے جب سر سید نے مسلمانان اہل لاہور کے جوش و خروش کو دیکھ کر انہیں ”زندہ دلان لاہور“ کا خطاب دیا تھا۔ حسن اتفاق سے تیسرے سفر کی مفصل روداد سید اقبال علی نے سر سید احمد خان کا سفر نامہ پنجاب میں بڑی تفصیل سے بیان کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ اخبار انجمن پنجاب اور پنجابی اخبار اور رفیق ہند میں بھی مل سکتی ہے۔

سر سید ۱۸۸۴ء ۳۰ جنوری کو امرتسر سے پانچ بجے لاہور پہنچے اور ۴ فروری ۱۸۸۴ء تک لاہور میں قیام کیا۔ اس موقع پر لاہور کے ویلوے سٹیشن پر بڑا استقبال ہوا۔ استقبال کرنے

دلی و لکھنؤ کو پکارا کرے کوئی  
لاہور کے دبستان اردو کا شعور خودی قیام پاکستان  
سے پہلے ہی خود اقبال کے کلام میں بیدار نظر آتا  
ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا :

اقبال لکھنؤ سے، نہ دہلی سے ہے غرض  
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے  
لیکن اس شعورِ نعلِ کو جس کے خالقوں میں  
ظفر علی خان کا بھی بڑا حصہ ہے، نیاز مندان لاہور  
کے ایک ادبی اعلان کے ذریعے خاص تقویت نصیب  
ہوئی، یا یوں کہیے کہ یہ اعلان اس شعور کی  
علامت تھا۔

نیاز مندان لاہور کا پیغام "دیا تھا؟" "یو۔ پی  
کے تنقید نگاروں کی خدمت میں" کے عنوان سے مجلہ  
کاروان لاہور، نمبر ۲ (۱۹۳۴ء) میں لاہور  
کی وہ آواز سنائی گئی، جسے لاہور کے ادبی بلوغ کا  
برملا اظہار و اعلان سمجھنا چاہیے۔ پیغام میں لکھا  
ہے "نہ یو۔ پی، حیدر آباد، اور لاہور اردو کے تین  
مراکز ہیں۔ ان میں سے لاہور میں زبان کی  
حالت ایک ہونہار تنو مند نوجوان کی ہے۔ جس کا  
خون گرم ہے جس کے اعضا میں لچک ہے، جو  
چھلانگیں مارتا جاتا ہے اور اس بات کی پروا نہیں  
کرتا کہ اس کا قدم پگڈنڈی پر پڑتا ہے یا نہیں  
اسے سمت کا اتنا ہی شعور ہے، جتنا کسی اور قدرتی  
نمو کو ہوتا ہے، یعنی یہ کہ سوا گرمی حیات کے  
اور کسی بیرونی قوت کا احساس نہیں لیکن قوتِ ناسیہ  
خود وہی رستہ ڈھونڈتی ہے جو بھٹ مستقیم کھلی  
روشنی اور تازہ ہوا کی طرف جاتا ہے۔"

اور یہی کھلی روشنی اور تازہ ہوا تھی جس  
نے اردو زبان کے سب سے بڑے شاعر اقبال کو  
پیدا کیا جس کے کمال میں لاہور کا فیض بھی  
شامل ہے۔

اسی کھلی روشنی اور تازہ ہوا میں جس کا ذکر

رومانیت کی تحریک کے علمبردار بھی مخزن ہی کے  
ذریعے روشناس ہوئے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ زیر بحث زمانے کی  
اکثر تحریکیں اور ان سے وابستہ اکثر اہل علم  
لاہور کے محلہ بازار حکیمان (بھائی دروازہ) ہی کے  
ارد گرد مقیم نظر آتے ہیں (دیکھیے حکیم احمد  
شجاع : لاہور کا چیلسی، در.....)۔

غرض جس طرح ۱۹۱۰ء کے بعد لاہور کا  
سوجی دروازہ اور ۱۹۲۰ء کے بعد دہلی دروازہ  
اور اس کا باغ سیاسی ہنگاموں کے لیے مشہور ہوا،  
۱۹۱۰ء سے قبل علمی، تعلیمی اور ادبی شخصیتوں کے  
قیام اور سرگرمیوں کے لیے بھائی دروازہ اور بازار  
حکیمان کو امتیاز حاصل ہوا۔ یوں تو لاہور دو از  
ابتدا تا حال اہم مرکزِ صحافت کہنا جا سکتا ہے،  
لیکن مولانا ظفر علی خان کے اخبار زمیندار لاہور (اور  
ستارہ صبح) کو اس لحاظ سے خصوصی اہمیت نصیب  
ہوئی کہ اس کے دامن میں زمانے کے بڑے بڑے  
صحافیوں اور ادیبوں نے پرورش پائی۔ ان میں  
عبد اللہ عمادی، سلیم پانی پتی، مہر و سالک اور  
حسرت کشمیری جیسے نامور صحافی بھی شامل ہیں۔

زمیندار کا امتیاز یہ تھا کہ اس نے صحافت کی  
رومانی، جذباتی روش کو فروغ دیا، جس کا بالواسطہ  
ادب اردو کے ارتقا پر بھی اثر پڑا۔ زمیندار کئی  
تحریکوں کا علمبردار اور بڑا اثر رکھتا تھا۔ برصغیر  
میں جن چند اخباروں کو اردو صحافت کی اولین  
وہمنائی کی سند ملی، ان میں لاہور کے زمیندار کو  
پہلی اولین کہا جا سکتا ہے۔ رفتہ رفتہ لاہور کو  
ایک مستقل ادبی دبستان کا درجہ حاصل ہو گیا  
اور قیام پاکستان کے بعد تو اسے اردو ادب کا سب  
بڑا مرکز کہا جا سکتا ہے اور اس میں اتنی  
توجہ اور توانائی آ گئی کہ بقول ہمدانی آبادی :

مرکز زبانِ اردو کا لاہور ہو گیا

بھی موجود ہے۔

اس کا پہلا نام ”بزم داستان گویان“ تھا، اس کا پہلا اجلاس ۲۹ اپریل ۱۹۳۹ء کو ہوا، لیکن بعد میں یکم اکتوبر ۱۹۳۹ء کے اجلاس میں اس کا نام تبدیل کر دیا گیا۔ اور ”حلقہ ارباب ذوق“ اس کا نام ٹھہرا۔ اول اول ترقی پسند نقطہ نظر کے ساتھ ساتھ اور بعد میں ادب میں آزادی کے نظریے کی حمایت میں، حلقہ پھلتا پھولتا اور پھیلتا گیا۔ اس کی ایک خصوصیت بالالتزام ہفتہ وار نشست رہی ہے اور اب بھی ہے۔ اس مجلس (حلقے) کے ماحول سے، بہت سی ادبی شخصیتیں ابھریں اور کہا جا سکتا ہے کہ اس نے ملک کے ادب پر گہرا اثر ڈالا (حلقے سے تعلق رکھنے والے ادیبوں اور ان کے ادب پاروں کی تفصیل کے لیے دیکھیے استعانی مقالہ مرتبہ یونس جاوید: حلقہ ارباب ذوق، یونیورسٹی لائبریری لاہور: نیز انور سدید، ادبی تحریکیں (مقالہ دکتوری پنجاب یونیورسٹی)۔

انجمن حمایت اسلام: اس موقع پر انجمن حمایت اسلام لاہور کا تذکرہ بھی خالی از فائدہ نہ ہو گا جس کے سالانہ اور غیر معمولی اجلاسوں میں ملک بھر کے نامور عالم، خطیب اور ادیب حصہ لیتے رہے۔ ان کاموں میں اقبال کے علاوہ مولوی نذیر احمد، مولانا حالی، سید سلیمان ندوی اور صدر الصدور امور مذہبی حبیب الرحمن خان شروانی . . . . . شامل ہیں۔ اس لحاظ سے یہ انجمن تعلیم کے علاوہ ادبی و ثقافتی دائرے میں بھی مؤثر کردار ادا کرتی رہی۔

مشرقیات کے سلسلے میں یونیورسٹی اور نیشنل کالج لاہور، علمی تحقیقی (بانداز جدید) میں سرگرم رہا، جس میں ڈاکٹر لائٹر کے بعد ڈاکٹر اے سی ولند پروفیسر سنسکرت کے علاوہ ڈاکٹر مولوی محمد شفیع، پروفیسر حافظ، محمد اقبال اور پروفیسر حافظ

نیاز مند ان لاہور نے اپنے پیغام میں کیا۔ بعد کے جملہ شعری اور فنی، علمی دبستان ابھرے اور ملک کی ساری ادبی فضا پر محیط ہو گئے (شعرا و ادباے لاہور کی مفصل فہرست کے لیے دیکھیے مجلہ نقوش لاہور نمبر)۔

ترقی پسند تحریک: اس تحریک کی تاسیس اگرچہ خصوصی طور سے، لاہور میں عمل میں نہیں آئی، لیکن سید سجاد ظہیر نے اپنی کتاب روشنائی (طبع لاہور، ۱۹۵۶ء) میں ان مشاورتوں کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے جو اس تحریک کی تنظیم کے لیے لاہور میں ہوتی رہیں۔ سجاد ظہیر لکھتے ہیں: ”یہ وہم و گمان میں بھی نہ تھا کہ لاہور کی ادب پرور سر زمین پر یہ وہ پہلا لغزیدہ قدم ہے جو بعد کو اردو ادب کے کھلیان میں سنہرے خوشوں کا اتنا انبار لگا دے گا۔ چند سال کے اندر اندر یہیں سے کرشن چندر، فیض، بیدی، ندیم قاسمی، میرزا ادیب، ظہیر کشمیری، ساحر، فکر، عارف، رہبر، اشک وغیرہ . . . . . نے ترقی پسندی کے علم کو اتنا اونچا کیا کہ اس کی درخشاں بلندیاں ہمارے وطن کے دوسرے حصے کے ادیبوں کے لیے قابل رشک بن گئیں“ (ص ۴۹)۔

حلقہ ارباب ذوق:

لاہور میں ابھرنے والی اہم ادبی تحریکوں میں حلقہ ارباب ذوق اس لیے نمایاں ہے کہ یہ خالصہ لاہور کے ادبی ماحول سے ابھرا۔ اسے ترقی پسند تحریک کا رد عمل یا اثر بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ ابتدا میں یہ دونوں تحریکیں کچھ یکساں سی معلوم ہوتی تھیں، مگر آہستہ آہستہ دونوں کا نقطہ نظر (لہذا طریق اظہار اور رنگ مطالب) جدا ہوتا گیا۔ ترقی پسند تحریک اب ۱۹۷۸ء میں کسی منظم صورت میں موجود نہیں، لیکن حلقہ ارباب ذوق کئی نشیب و فراز سے گزرتا ہوا اب

کے ادبی انڈیشن بھی ہیں)، جن کے ذریعے ادب کی مؤثر خدمت ہوئی۔ یہ سب بلند پایہ رسائل ہیں، ان میں نقوش اپنی محیط ادبی کاوشوں کے لیے، فنون آزاد ترقی پسندانہ میلان کے لیے اور اوراق اپنے ادبی خلوص کے لیے شہرت رکھتا ہے۔ نیرنگ خیال پہلا اہم پرچہ ہے جس نے فن شناسی اور مغربی طریق ادب شناسی کی لاہور میں بنیاد رکھی۔

لاہور باغوں کا شہر: لاہور کو باغوں کا شہر کہا جاتا ہے۔ دور مغلیہ سے پہلے، لاہور میں نتنے باغ تھے اور نہاں کہاں تھے، یہ ابھی قابل تحقیق ہے لیکن شعراے غزنویہ، غوریہ کے کلام کے ذریعے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ عہد باغوں سے خالی نہ تھا۔ یہی صورت عہد غلاماں و سلاطین دیگر قبل از مغلیہ کی ہے۔ سکھوں کے عہد میں ویرانی خاصی ہوئی۔ لچہ آبادی بھی ہوئی۔ انگریزی عہد میں لارنس باغ، گول باغ اور چھاونیوں وغیرہ کے ساتھ باغ بنے، انگریزوں نے اکثر پرانے باغوں کی ازسرنو تعمیر کرائی۔ لیکن خاصی تعداد میں باغات۔۔۔ ہر لوگوں نے قبضہ کر لیا۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے، دور مغلیہ میں باضابطہ طور پر باغ سازی اور باغ آرائی سب سے پہلے مرزا کا مران (برادر ہمایوں) نے کی۔ اس کے بعد یہ برطانوی دور کے آغاز تک سلسلہ جاری رہا۔ خود برطانوی عہد میں بھی باغ آرائی ہوتی رہی، جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ ذوق باشندگان لاہور کے لیے بسنت پتنگ وغیرہ کے تیوہار کی طرح ایک امر طبعی تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے نقوش۔ لاہور نمبر، مضمون: دور مغلیہ کے باغات و دیگر مضامین)۔

لاہور قدیم کے واقعات اور اس کے باغات (اور دیگر عمارات وغیرہ) کے بارے میں مفتی تاج الدین نے ۱۸۶۷ء میں ایک رسالہ لکھا تھا۔ اس میں باغات مغلیہ کی خاصی تفصیل دی ہے۔ اور لکھا ہے۔

محمود خان شیرانی کے نتائج تحقیق نے ایک دبستان نقد و تحقیق کی بنیاد رکھی۔

اہم بنیادی رسالے: اس موقع پر لاہور میں صحافت کی تاریخ لکھنی مقصود نہیں، صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اس شہر میں کون سے ایسے رسالے اشاعت پذیر ہوئے، جن کا ملک بھر کی صحافت و ادب پر گہرا اثر پڑا، یا جن کو کسی نہ کسی وجہ سے انفرادیت حاصل ہوئی۔

لاہور کے رسائل میں مخزن کا تذکرہ آچکا ہے، اس کے بعد، خصوصی اہمیت، رسالہ ہمایوں (مدیر: میاں بشیر احمد) کو حاصل ہوئی جس کے اوراق میں رومانیت و عقلیت کا امتزاج نظر آتا ہے اور ملک کے بہت سے ادیبوں نے اسی کے ماحول میں پرورش پائی۔ اس کے شائع ہونے کے بعد شباب اردو (مدیر: احمد حسین خان) میں ارزاں جذباتیت کی جگہ سنجیدگی نے لے لی۔ اس کے بعد نیرنگ خیال (مدیر: حکیم یوسف حسن) نکلا جس نے صحیح تنقیدی ذوق پیدا کیا۔ پھر عالمگیر (مدیر: حافظ محمد عالم) کی باری آئی جس کے باعث ادب تجارتی مقاصد کی طرف بڑھا۔ ادب لطیف (مدیر: میزرا ادیب وغیرہ) نے ادب کے ترقی پسندانہ نظریے کی بہت خدمت کی (خیالستان (اختر شیرانی) ادبی دنیا (مدیر: تاجور۔ بعد میں مولانا صلاح الدین احمد)، شاہکار (تاجور)، قیام پاکستان سے پہلے کے رسائل ہیں جن میں سے بعض بعد میں بھی جاری رہے۔ اور ان کے ساتھ لچہ نئے رسالے نقوش (مدیر: محمد طفیل)، اور فنون (مدیر: احمد قدیم قاسمی) شائع ہوئے اور اب تک (۱۹۷۸ء) تک چل رہے ہیں۔۔۔ اور اگر قرب زمانی و مکانی کے لحاظ سے اوراق (مدیر: وزیر آغا) کو بھی شامل کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ان جبرائیل نے مل کر پاکستانی ادب کی رہنمائی کی خاص خدمت کی۔ لاہور کے رسائل اور بھی ہیں۔ (ان کے علاوہ اخبارات

نقوش، لاہور نمبر)۔

شہر لاہور کے گرد فصیل (اب منہدم) کے ارد گرد گولائی میں، میونسپل باغ بڑی مدت تک لوگوں کی سیرگاہ اور طلبہ کے پڑھنے کی جگہ بنی رہی۔ اہل شہر لاہور کی باغ پسندی تو بدستور قائم ہے، لیکن اس وقت (۱۹۷۸ء) ایک افسوسناک رجحان کے تحت باغوں کی تعداد کم ہو رہی ہے اور مغربی طرز کی تفریحات کی وجہ سے باغوں کی سیر کا رواج کم ہو رہا ہے۔ آبادی بڑھ گئی ہے اور لوگ شب و روز فکر دنیا میں منہمک رہتے ہیں اس لیے نئے باغات کی تعمیر اب رک سی گئی ہے۔ ان باغوں میں سیاسی جلسے اور ہندو مسلم مناظرے ہوتے تھے اور کبھی کبھی مینا بازار بھی لگتے تھے۔

مال روڈ: لاہور کی ثقافتی زندگی میں شاہراہ قائد اعظم (مال روڈ) کو خاصی اہمیت حاصل ہے، انگریزی دور میں یہ سول لائنز کے بڑے بڑے عہدے داروں کی سیرگاہ اور آمد و رفت کا ذریعہ تھی۔ موجودہ سڑک سے قدرے مختلف اس کے دونوں کناروں پر گھڑ سوار لوگوں کے لیے ایک ایک سڑک دونوں طرف تھی اور درخت زیادہ تھے۔ یہ سڑکیں لارنس باغ سے گزر کر کوٹھی لاٹ صاحب سے ہوتی ہوئی چھاؤنی تک چلی گئی ہیں۔

مال روڈ کی سیاسی اہمیت: غالباً ۱۹۱۱ء کے مارشل لا کے بعد، اس سڑک کا سیلمی تحریکوں سے تعلق پیدا ہو گیا۔ مارشل لا کے اسیر جن میں بڑے بڑے اکابر لوگ تھے، اس سڑک پر سے، شاید بیدل چلائے جاتے تھے اور ہبلک انہیں آنا جانا دیکھتی تھی۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ شہر کے اکثر سیاسی جلسے اسی سڑک سے گزرنے لگے، اگرچہ بعض جلسوں ریلوے اسٹیشن سے دیہلی دروازے کے اندر سے ہوتے ہوئے مسجد وزیر خان و سنہری مسجد کے راستے شہر میں گھوم کر لہاری یا بھائی دروازے پر ختم ہو جاتے۔ یا بوجھ

کہ تقریباً ہر بڑی مسجد اور ہر بڑے مزار کے ساتھ باغ ہوتے تھے (میر تقی میر نے کہا ہے۔ دشت کے ٹوٹے مقبروں پہ نہ جا روضے سب گلستان ہوتے ہیں

لاہور میں باغ روضوں کے ساتھ بھی ہیں اور عمارتوں اور مدرسوں کے ساتھ بھی، گویا ذوق باغ آرای یہاں عام ہے۔ شالا مار باغ عہد شاہجہانی میں تعمیر ہوا اور عجائبات میں سے ہے۔ شاہجہان کے عہد میں باغ آرائی کی رسم اور بھی بڑھی۔ عہد اورنگ زیب میں یوں ہوا کہ دریائے راوی کی تباہ کن طغیانیوں سے لاہور کو بچانے کے لیے، اس بادشاہ نے ایک بہت بڑا بند تعمیر کرایا (جس کے آثار کہیں کہیں اب بھی باقی ہیں) اور اس کے بعد حکم دیا کہ امرا اور منصب دار شہر کے رخ مکانات و محلات تعمیر کرائیں۔ اس فرمان کے مطابق وہ علاقہ باغات سے پر ہو گیا۔

مفتی تاج الدین نے یہ بات بھی لکھی ہے کہ مقبرہ جہانگیر کی تعمیر کے بعد اس طرف بھی سیکڑوں باغات اور مقبرے تعمیر ہو گئے اور یہ بھی لکھا ہے:

”غرض کہ اس عہد میں یہ شہر نمونہ بہشت تھا، دنیا کی ہر ممکن الحصول چیز یہاں موجود تھی، ہر هنر و کمال اور علم کی قدر ہوتی تھی۔ لوگ مرفہ الحال اور دولت سے مالا مال، بہت سچے اور ایماندار تھے، جو منہ سے نکالتے سوا سچ کے کچھ نہیں ہوتا تھا۔ ضمیمہ اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۳۳ء، فروری ۱۹۳۸ء میں سکھوں کے عہد کے باغات کا ذکر ہے، اس جگہ لاہور کے سب باغات کا ذکر مطلوب نہیں مقصد صرف یہ ہے کہ لاہور کی ثقافتی زندگی کے اس پہلو کو معرض توجہ میں لایا جائے، جس کا تعلق باغوں کی محبت سے ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے



غازی علم الدین شہید کا جلوس، گاندھی جی کے جلوس، مولانا ظفر علی خان، علی برادران اور قائد اعظمؒ کے عظیم جلوس یادگار تھے۔

لاہور دم تحریر (۱۹۷۸ء) بھی علم و فن کا ایک عظیم مرکز ہے۔ اس میں اخبارات، رسائل اور جرائد بتعداد کثیر نکل رہے ہیں (نقوش لاہور نمبر)، تحقیق، تنقید اور علمی موضوعات پر کتابیں شائع ہوتی رہتی ہیں، کالجوں کے علاوہ، علمی ادارے، مثلاً مرکزی اردو بورڈ، مجلس ترقی ادب، مرکزی اقبال انیڈمی، بزم اقبال، مغربی پاکستان اردو انیڈمی، آرٹس کونسل، پنجاب آرٹس کونسل، آرٹسٹس ایکوٹی، رائٹرز گلڈ، حلقہ ارباب ذوق وغیرہ متعدد انجمنیں کام کر رہی ہیں۔

لاہور کا یہ مختصر سا حال بطور مرکز علم و ثقافت آیا ہے۔ بعض اور پہلو قابل ذکر تھے، مگر نقوش لاہور اور مائٹر لاہور، اور *Lahore : Past and Present* میں مختلف شعبہ ہائے زندگی کے بارے میں اتنا لکھ دیا گیا ہے کہ اس کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دینا نامناسب ہوگا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، ممتاز اور نمایاں ادیبوں، عالموں، مصنفوں اور فن کاروں کا اور میلوں وغیرہ کے لیے دیکھیے مجلہ نقوش لاہور نمبر (سید عبداللہ رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

### • لاہیجان : ایران کے صوبہ گیلان کا ایک شہر

جو دریائے سفید رود کے مشرق اور کوہ دلفک [درفک] کے شمال میں واقع ہے (دیکھیے ایک قدیم قوم کا نام *Δεσβίται*)۔ اس کا محل وقوع دریائے چمخالہ (ہر دیسر) پر ہے جو ۸ میل اوپر کی طرف لنگرود کے درمیان میں بہتا ہے۔ لنگرود موجودہ ضلع ران کوه کا صدر مقام ہے۔

اگرچہ قدیم عرب جغرافیہ دان لاہیجان سے

دروازے (کہ ۱۹۱۲ء کے بعد شہر کا اہم ترین سیاسی پلیٹ فارم تھا) سے ہو کر انارکلی اور گول باغ سے بھائی کے اندر سے واپس اپنی جگہ پہنچ جاتے تھے۔ قیام پاکستان کے بعد مال روڈ جلوسوں کی عام گزرگاہ ہے۔ مسجد شہدا بھی اسی پر واقع ہے، سیاسی تحریکوں میں کئی مرتبہ اس سڑک پر مظاہرین پر گولی چلی، چنانچہ ۹ اپریل ۱۹۷۷ء کی اندھا دھند فائرنگ (جو سابق وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو کے اقتدار کے مخالف جلوس پر ہوئی) بہت ہی اہم واقعہ ہے۔ غرض اب مال روڈ (شاہراہ قائد اعظم) ہر لحاظ سے ہنگاموں کا محل اور سیاسی عمل کا مرکز ہے۔ گول باغ اس کے مغربی سمت میں اور الفلاح مشرقی جانب ہے یہ چھوٹا سا ٹکڑا گویا ہلاکی تماشگاہ ہے۔ ذوالفقار علی بھٹو کے زمانے میں بلائی ہوئی سربراہی کانفرنس کی یادگار بھی یہیں ہے اور بعض اہم اخبارات کے دفتر بھی اسی کے قرب و جوار میں ہیں۔

کچھ اور معلومات: اس وقت (۱۹۷۸ء) شہر کے اکثر اہم ہوٹل اور قہوہ خانے اور ہال اسی سڑک پر واقع ہیں۔ ان میں ایک Y.M.C.A. ہال بھی، جو انگریزی دور میں، ادبی، ثقافتی، علمی سرگرمیوں کے لیے جگہ مہیا کرتا تھا، اسی سڑک پر ہے۔ لاہور کے تین بڑے ہال، یونیورسٹی ہال، ہریڈ لا ہال (عقب سنٹرل ٹریننگ کالج) اور برکت علی محمدن ہال، مشہور ہیں، مگر اس وقت ثانی الذکر متروک الاستعمال ہے۔ پاکستان نیشنل سنٹر اور الفلاح کے بڑے ہال بھی مال روڈ ہی پر ہیں اور بہت مقبول ہیں، مزید یہ کہ انارکلی بازار بھی اس سڑک کے شمال میں ہے۔

لاہور میں خصوصی طور سے چند بڑے سیاسی واقعات ہوئے، ان میں پچھلی صدی کے سازش کیس اور آٹھ مارچ ۱۹۷۳ء میں بھگت سنگھ اور دت کی سزائے موت،

ملازم ہوئے۔ ۱۸۵۹ء میں لائنٹر کنگز کالج لندن میں عربی اور ترکی زبانوں کے لیکچرار مقرر ہوئے۔ ۱۸۶۱ء میں عربی کے علاوہ اسلامی قانون کے پروفیسر بنا دیے گئے۔ اسی سال رائل ایشیائک سوسائٹی کے رکن بنے۔ ۱۸۶۲ء میں فری بورگ یونیورسٹی سے بی۔ ایچ ڈی کی ڈگری لی۔ ۱۸۶۴ء میں گورنمنٹ کالج لاہور کی تاسیس ہوئی اور ڈاکٹر لائنٹر کا تقرر بطور پرنسپل ہوا۔ نومبر ۱۸۶۴ء میں انہوں نے لاہور آکر پرنسپل کا عہدہ سنبھالا۔ ڈاکٹر لائنٹر کے لاہور پہنچنے سے شمالی ہند، خصوصاً پنجاب کی تعلیمی، ادبی اور علمی فضا بہت متاثر ہوئی۔ انہوں نے یہاں پہنچتے ہی حالات کا بغور جائزہ لیا اور مقامی باشندوں کا تعاون حاصل کر کے ایک ہمہ گیر تحریک کا آغاز کیا جو آگے چل کر بہت بار آور ثابت ہوئی اور اسی کے نتیجے میں بالآخر پنجاب یونیورسٹی قائم ہوئی۔

۲۱ جنوری ۱۸۶۵ء کو لاہور میں انجمن پنجاب کی بنیاد رکھی گئی جس کے صدر ڈاکٹر لائنٹر تھے۔ لاہور، امرتسر اور پنجاب کے دیگر شہروں کے سربراہان و حضرات اس انجمن میں شامل تھے۔ ڈاکٹر لائنٹر کی رہنمائی میں انجمن کے اغراض و مقاصد میں یہ امور شامل کیے گئے: (۱) قدیم مشرقی علوم کا احیا؛ (۲) باشندگان ملک میں دیسی زبانوں کے ذریعے علوم مفیدہ کی اشاعت؛ (۳) صنعت و تجارت کا فروغ؛ (۴) علمی، ادبی، معاشرتی، سیاسی مسائل پر بحث و نظر؛ (۵) صوبے کے بارسوخ، اہل علم طبقات اور افسران حکومت میں رابطہ قائم کر کے مذکورہ بالا مقاصد کی پیشرفت۔ ڈاکٹر لائنٹر نے ان اغراض و مقاصد کی خاطر بڑے جوش اور خلوص سے کام شروع کیا۔ جا بجا تقریریں کیں۔ لاہور میں ایک پبلک لائبریری، ریڈنگ روم اور تعلیمی کمیٹی قائم کرنے کے علاوہ ۱۸۶۵ء ہی میں مشرقی علوم

واقف نہ تھے مگر یقینی طور پر یہ گیلان کے قدیم ترین شہروں میں سے ہے۔ اس کا بانی افسانوی لاہج بن سام بن نوح قرار دیا جاتا ہے۔ دریائے سفید رود گیلان کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں یہ دریا مشرق میں آماردی Amardoi اور مغرب میں کادوسی Kadusioi یا گیلیون Gelai کے درمیان حد فاصل کا کام دیتا تھا۔ دیکھیے Andreas : Real Encyclopaedie در Pauly-Wissowa کی Amardos اسلامی زمانے میں گیلان کا وہ حصہ جو دریا کے مشرق میں واقع ہے، یہی پیش کہلاتا تھا اور مغربی جانب کا حصہ یہی پس کے نام سے معروف تھا۔ (لفظ یہ بمعنی آب، دیکھیے امین احمد رازی در Auszuge : Dorn، ص ۱۰۰) یہ لفظ اوستائی کلمہ vaidhi بمعنی گذرگاہ آب سے مطابقت رکھتا ہے۔ کاشانی کے قول کے مطابق یہی پیش کے لوگ علوی (زیدی) تھے اور یہی پس والے حبلی یا استاد ابو جعفر (= طبری) کے پیرو تھے۔ . . .

مآخذ: متن میں آگئے ہیں۔

(V. MINORSKY) [و تلخیص از ادارہ]

⊗ لائنٹر: گوت لیب ویلہلم (Gottlieb Wilhelm Leitner) لسانیات، آثار قدیمہ اور تعلیم کے ماہر مستشرق؛ لائنٹر ۱۴ اکتوبر ۱۸۴۰ء کو بوداپست (ہنگری) میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد ڈاکٹر (Physician) تھے۔ لائنٹر آٹھ سال کے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا اور والدہ نے ایک انگریز افسر سے شادی کر لی۔ ۱۸۴۸ء سے ۱۸۵۸ء یعنی گیارہ سال تک لائنٹر ترکیہ میں رہے۔ برسہ اور استانبول کے مدرسوں میں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ انہوں نے پروٹسٹنٹ کالج مالٹا اور کنگز کالج لندن میں اعلیٰ تعلیم کے مدارج طے کیے۔ ۱۸۵۴ء میں جنگ کریمیا (۱۸۵۵ء - ۱۸۵۶ء) کے موقع پر ہزمجسٹی کمسریٹ Commissrate میں ترجمان درجہ اول کی حیثیت سے

یونیورسٹی کے دستور العمل میں ۱۹۵۵ء تک شامل رہا۔ اس اعتراف حقیقت کے باوجود ان اصولوں کو عمل میں لانے کے لیے ہمیشہ بے دلی سے کام لیا گیا جس کی وجہ سے ڈاکٹر لاٹنر کی آرزوئیں تشنہ تکمیل رہیں اور وہ یہاں سے دل شکستہ واپس گئے۔

انجمن پنجاب کی تعلیمی، ادبی، علمی، معاشی اور معاشرتی سرگرمیوں کی پرخلوص رہنمائی کے علاوہ ڈاکٹر لاٹنر نے اپنی علمی تحقیقات کا سلسلہ بھی جاری رکھا اور اس کے لیے دشوار گزار علاقوں کی سیاحت کر کے وہاں کے باشندوں کی زبان، ادب، رسم و رواج، عقائد و تصورات کے بارے میں گرائفدر معلومات فراہم کر کے انہیں شائع کیا۔ اس سلسلے میں انہوں نے ۱۸۶۶ء میں کشمیر اور بدخشان کے درمیانی علاقے (بلتستان، گلگت، ہنزہ، ناگر، چترال، کافرستان) کا ہر خطر سفر کر کے برف پوش پہاڑوں کے درمیان گھبرے ہوئے علاقوں کے باشندوں سے پہلی بار رابطہ قائم کیا۔ اس سیاحت اور مطالعے کا نتیجہ *The Languages and Races of Dardistan* کے متعدد حصوں کی صورت میں علمی دنیا کے سامنے آیا۔ اس علاقے کا یہ نام ”دردستان“ ڈاکٹر لاٹنر ہی کا دیا ہوا ہے۔ بین الاقوامی علمی حلقوں نے لاٹنر کی ان خدمات کا اعتراف کیا اور انہیں دردستان کا دریافت کنندہ (Explorer of Dardistan) قرار دیا۔ کشمیر اور بدخشان کے درمیان ان علاقوں کی سیاحت اور تحقیق کا یہ سلسلہ اس کے بعد بھی جاری رہا۔ تخت باہی کے قریب بدھ یونانی آثار کی دریافت بھی لاٹنر کے حصے میں آئی۔

۱۸۶۹ء میں ڈاکٹر لاٹنر نے برسہ (ترکی) کے جرمن کونسل کی صاحبزادی کیرو لین شواب سے شادی کی اور اسی سال ان کی تعلیمی تحریک کے نتیجے

کا ایک مدرسہ بھی قائم کر دیا۔ پھر لاہور سے باہر پنجاب کے دوسرے شہروں میں بھی انجمن کی شاخیں قائم کر کے سکول اور کتابخانے قائم کیے اور مختلف زبانوں میں شعور عامہ کی تربیت کے لیے رسائل اور اخبارات جاری کیے۔ تعلیم عام کرنے کے ان مختلف کاموں کے ساتھ ساتھ ڈاکٹر لاٹنر نے بڑے ہر روز انداز میں پنجاب میں ایک اور بینٹل یونیورسٹی کے قیام کی تحریک شروع کی اور اس مقصد کے لیے امرا و رؤسا کو گران قدر عطیات دینے پر آمادہ کر لیا۔ ۱۱ ستمبر ۱۸۶۵ء کو انہوں نے شمالی ہندو پنجاب کے لیے اور بینٹل یونیورسٹی کا منصوبہ پیش کیا۔ مقامی باشندوں کی ہر روز تائید کے علاوہ انہوں نے اس منصوبے کے لیے لچہ پوری حضرات کی حمایت بھی حاصل کر لی۔ ڈاکٹر لاٹنر کلکتہ یونیورسٹی کے نصابات کو یہاں کے باشندوں کے لیے ناکافی اور یہاں کے ذہن و فکر اور تہذیبی روایات سے بے آہنگ خیال کرتے تھے۔ وہ تعلیم میں یہاں کے باشندوں کو شریک کر کے ان کے مزاج اور ضروریات کے مطابق نظام تعلیم استوار کرنا چاہتے تھے، جس کی غایت مختصر الفاظ میں اتنی ہی تھی کہ مشرقی علوم اور ملکی زبانوں کو نمایاں حیثیت حاصل ہو۔ علوم جدیدہ اور علوم قدیمہ میں ایک تعلق قائم کیا جائے اور جدید علوم ملکی زبانوں میں پڑھائے جائیں۔ ڈاکٹر لاٹنر کا یہ نظریہ انگریزی حکومت کی سیاسی حکمت عملی اور اس کے مخصوص مصالح سے بہت مختلف تھا۔ اس لیے انہیں اپنے نظریات کی پیشرفت کے لیے طویل اور صبر آزما جدوجہد کرنی پڑی، لیکن وہ اپنے مقاصد میں بمشکل تھوڑی سی کامیابی حاصل کر سکے، یعنی اور بینٹل کالج کا قیام اور پنجاب یونیورسٹی کے مقاصد میں مشرقی علوم کی اہمیت کا اعتراف اور دیسی زبانوں کو باثروت بنانے کا عزم جو تمہید (Preamble) کے طور پر

لارڈ لیٹن Lytton پنجاب آئے تو ڈاکٹر لاٹری نے ان سے یہ وعدہ لیا کہ پنجاب یونیورسٹی کالج کو مکمل یونیورسٹی کا درجہ دے دیا جائے گا۔ ۱۸۷۷ء میں اس وعدے کی توثیق امپریل اسمبلی میں کر دی گئی اور طویل انتظار کے بعد بالآخر ۱۳ اگست ۱۸۸۲ء کو پنجاب یونیورسٹی ایک خود مختار ادارے کی حیثیت سے وجود میں آ گئی۔ پنجاب یونیورسٹی کے قیام کا یہ سہرا صحیح معنوں میں ڈاکٹر لاٹری کے سر ہے۔ وہ اس یونیورسٹی کے پہلے رجسٹرار مقرر ہوئے۔ ۱۸ نومبر ۱۸۸۲ء کو پنجاب یونیورسٹی کی پہلی کانووکیشن منعقد ہوئی جس کی صدارت وائسرائے ہند لارڈ لیٹن نے بحیثیت سرپرست کی اور ڈاکٹر لاٹری نے اردو میں رپورٹ پیش کی۔ اسی کانووکیشن میں ڈاکٹر لاٹری کی خدمات کے اعتراف میں انہیں ڈی۔ او۔ ایل کی ڈگری دی گئی۔ اس کے بعد ڈاکٹر لاٹری ڈیپوٹیشن پر ایجوکیشن کمیشن میں گئے اور پھر دو سال کے لیے طویل رخصت پر یورپ چلے گئے۔ دسمبر ۱۸۸۳ء میں وہ واپس آئے اور اپنے مناصب کا چارج لیا۔ لیکن تعلیمی نظام کے بارے میں حکومت کی پالیسی اور ان کے نقطہ نظر میں جو شروع سے اختلاف چلا آتا تھا، وہ اب شدید تر ہو گیا تھا۔ لاٹری تعلیم کو یہاں کے باشندوں کے احساسات کے ساتھ ہم آہنگ کر کے اسے قومی شکل دینا ضروری سمجھتے تھے۔ حکومت اس سے متفق نہیں تھی۔ اس صورت حال سے لاٹری خاصے دل برداشتہ ہو چکے تھے۔ ان کی صحت بھی جواب دے رہی تھی۔ اپریل ۱۸۸۶ء میں وہ چند ماہ کے لیے حکومت ہند کے دفتر امور خارجہ سے وابستہ رہ کر کشمیر، کلکتہ اور چترال گئے۔ ۱۸۸۷ء میں لاٹری انگلستان چلے گئے اور اپنے مناصب سے سبکدوش ہوئے۔ انہوں نے ووکنگ میں رائل ڈرامیٹک کالج کی سربراہی کی۔

میں حکومت نے پنجاب یونیورسٹی کالج قائم کرنے کا فیصلہ کیا (۸ دسمبر ۱۸۶۹ء) جس کے ڈاکٹر لاٹری پہلے رجسٹرار بنے۔ یہ منصب گورنمنٹ کالج کی پرنسپل کے علاوہ تھا۔ پنجاب یونیورسٹی کالج کی سینیٹ کا پہلا اجلاس ۱۱ جنوری ۱۸۷۰ء کو لیفٹیننٹ گورنر سر ڈونلڈ میکلوڈ کی صدارت میں ہوا جس میں اورینٹل کالج کے قیام کا فیصلہ کیا گیا۔ اس کالج کے پہلے پرنسپل بھی ڈاکٹر لاٹری بنائے گئے۔ چند برس تک انہوں نے اس منصب کے فرائض اعزازی طور پر انجام دیے اور یکم اگست ۱۸۷۷ء سے پرنسپل کے عہدے کی تنخواہ پانچسو روپے ماہوار قبول کی۔ ۱۸۷۳ء تا ۱۸۷۵ء کے دوران میں وہ طویل رخصت پر یورپ میں رہے اور جب مارچ ۱۸۷۶ء میں واپس آئے تو اورینٹل کالج بڑی نازک صورت حال سے دو چار تھا۔ ڈاکٹر لاٹری نے کالج کے معاملات درست کیے اور بہت جلد اسے علمی اور تعلیمی لحاظ سے بلند مقام تک پہنچا دیا۔ اس ترقی کے باوجود حکومت اورینٹل کالج کے بارے میں مطمئن نہیں تھی اور کرنل ہالرائیڈ ڈائریکٹر تعلیمات کی نکتہ چینی کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ ڈاکٹر لاٹری نے اپنی سالانہ رپورٹوں (۱۸۸۱ء - ۱۸۸۲ء) میں اس کا مسکت جواب دیا۔ وہ گورنمنٹ کالج اور اورینٹل کالج دونوں کے بیک وقت پرنسپل تھے، اس لیے تعلیم کے سرکاری اور قومی نقطہ نظر کے فرق کو زیادہ بہتر طور پر سمجھتے تھے۔ پنجاب یونیورسٹی کالج کو ڈگریاں دینے کا اختیار نہیں ملا تھا اور طلبہ ابھی تک کلکتہ یونیورسٹی کے امتحانات دینے پر مجبور تھے۔ اس دو عملی کا لاٹری کو بڑا افسوس تھا اور وہ جلد سے جلد اس دو عملی کو ختم کر کے پنجاب یونیورسٹی کو مکمل طور پر بااختیار یونیورسٹی کی شکل میں دیکھنے کے متنی تھے۔ ۱۸۷۶ء میں جب وائسرائے ہند

تعلیمی، تحقیقی اور تہذیبی خدمت کرتا رہا۔

ڈاکٹر لائٹنر کی تصانیف مندرجہ ذیل ہیں :

- (۱) *Dardistan*، حصہ ۱، ۲، ۳؛ (۲) *The Languages and Races of Dardistan*، لندن ۱۸۷۶ء  
و لاہور ۱۸۷۷ء؛ (۳) *Bashgeli Kafirs and their*  
*Languages*، ۱۸۸۰ء؛ (۴) *Dardistan in 1866, 1886*  
*and 1888*؛ (۵) *The Hunza and Nagyr Handbook*  
ووکنگ ۱۸۹۳ء؛ (۶) *Discovery of Graclo*  
*Appendix*؛ (۷) *Budhistic sculptures at Takht Bhai*  
؛ (۸) *"Changars" and Linguistic Fragments*، ۱۸۸۲ء  
*Introduction to a Philosophical Grammar of*  
*Arabic*؛ (۹) *The Theory and practice of Education*  
(۱۰) *The Races of Turkey*، ۱۸۷۱ء؛ (۱۱)  
*The Simla Dialect*؛ (۱۲) عربی صرف و نحو (اردو  
اور انگریزی دونوں زبانوں میں)؛ (۱۳) سنین اسلام،  
حصہ اول ۱۸۷۱ء؛ حصہ دوم ۱۸۷۶ء۔

مآخذ: (۱) *A History of* : H. L. O. Garret

(۲) *the Government College, Lahore*؛ ۱۹۱۳ء؛

*A History of the University of the* : J. F. Bruce

*Punjab Annual Reports of the* (۳)؛ ۱۹۳۳ء؛

*Oriental College, Lahore*، بابت ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۶ء؛

(۴) *Calendar Punjab University College*، ۱۸۷۳ء۔

(۵) *A Dictionary of Indian Biography*؛ ۱۸۷۵ء؛

(۶) *Webster's Biographical Dictionary*؛ ۱۹۰۶ء؛

(۷) *Universal Renouncing Dictionary of Biography*؛

لندن ۱۹۱۸ء؛ (۸) *The Annual Register 1899*؛

دستور العمل، پنجاب یونیورسٹی کالج، ۱۸۷۳-۱۸۷۵ء؛

(۱۰) تاریخ یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور؛ (۱۱)

سید عبداللہ: تعلیمی خطبات۔

(غلام حسین ذوالفقار)

لباس : (ع)؛ [لبس لبساً کھڑا پہنتا،

اللباس، پوشاک، پہنتے کے کھڑے؛ جمع : لبس و

لباس گھر کے وہاں اورینٹل انسٹی ٹیوٹ قائم کیا اور  
تصانیف و تالیف کا شغل جاری رکھا۔ وہ ماہی  
ایشیاٹک ریویو (*Asiatic Quarterly Review*) بعد میں  
"ایشیاٹک ریویو" جاری کیا اور دس سال تک  
اس کی ادارت کے فرائض انجام دیے۔ انہوں نے ۲۲ مارچ  
۱۸۹۹ء کو الہاؤن سال کی عمر میں بون Bonn  
(جرمنی) میں وفات پائی۔

ڈاکٹر لائٹنر تقریباً پچیس زبانیں جانتے تھے۔  
انہوں نے مستشرقین کی کئی کانفرنسوں میں شریک  
ہو کر مقالات پڑھے اور علما سے داد حاصل کی۔ وہ  
کئی مشہور علمی اداروں کے رکن تھے جن میں  
رائل ایشیاٹک سوسائٹی، رائل ہنگیرین اکادمی آف  
سائنسز، اکیڈمی آف پیرس وغیرہ شامل ہیں۔  
انہوں نے اپنی زندگی کا قیمتی حصہ لاہور میں  
گزارا۔ وہ صحیح معنوں میں پنجاب کے محسن تھے۔  
انہوں نے یہاں وہ کرم کی باسندوں کی تہذیبی  
جنگ لڑی جس میں وہ پوری طرح کامیاب تو نہ  
ہو سکے لیکن پنجاب یونیورسٹی کی تاسیس کے ساتھ اس  
کے مقاصد میں اس تہذیبی شق کو داخل کرانے میں  
ضرور ان کا حصہ ہے جس کی رو سے مشرقی علوم اور  
دیسی زبانوں کو باثروت بنانے کی ذمہ داری اس  
یونیورسٹی نے قبول کی۔ ڈاکٹر لائٹنر جب تک یہاں  
ہے اپنی ہرجوش طبیعت اور حریت فکر کی وجہ  
سے انگریز حاکموں کے لیے (خواہ وہ رتبے میں ان سے  
اعلیٰ تھے یا فروتر) ایک ہوا بنے رہے۔ وہ  
محنت خاہلہ پسند منتظم تھے اور اپنے ماتحتوں اور  
طلبہ سے اس امر میں کوئی رو رعایت نہیں کرتے  
تھے، لیکن اس دہدیے کے ساتھ ہی وہ بہت رحم دل  
تھے، خصوصاً طلبہ کے لیے وہ شفقت کا پیکر تھے  
جو ان کے گھر کے دروازے شب و روز ان کے لیے  
کھلا رہتے تھے۔ شفقت کا یہ ملا جلا پیکر  
تھوڑے روزانہ کے ہنگ پنجاب کے لوگوں کی

آلِیْسَةُ (المنجد، نیز لسان العرب بذیل مادة)۔  
لباس تمدنی زندگی کی اہم ترین ضرورت ہے۔ اس کی  
بنیادی غرض جسم کے قابل ستر حصوں کی  
پردہ پوشی ہے، [لیکن جسم کو موسمی اثرات (سردی  
گرمی وغیرہ) سے محفوظ رکھنا بھی ایک مقصد ہے۔  
اسی طرح لباس کوشان و شوکت اور تجمل کے اظہار  
کا ذریعہ بھی بنایا جاتا ہے]۔ زانہ جاہلیت میں عربوں  
کے نزدیک ستر پوشی کی بالعموم کوئی اہمیت نہ  
تھی۔ وہ اپنا ستر دوسروں کے سامنے کھول دیتے  
تھے؛ سر عام ننگے ہو کر کھا لیتے تھے۔ اور بہت  
سے لوگ حج کے موقع پر کعبے کے گرد برہنہ طواف  
بھی کرتے تھے۔ دنیا کی بعض قومیں برہنگی کو  
ایک مذہبی رسم کا درجہ دیتی رہی ہیں۔

اسلام آیا تو اللہ تعالیٰ نے لباس کے متعلق  
احکام نازل فرمائے: یٰبَنِی آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا  
عَلَيْكُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوَاتِیکُمْ وَرِیْشًا  
وَلِبَاسَ التَّقْوٰی لَا ذَلِکَ خَیْرٌ ذَلِکَ یَسْنُ  
آیَتِ اللّٰهِ لَعَلَّہُمْ یَذْکُرُوْنَ (۷ [الاعراف: ۲۶])،  
یعنی اے آدم! ہم نے تمہارے لیے لباس پیدا کیا،  
جو کہ تمہارے قابل ستر بدن کو چھپاتا ہے اور  
موجب زینت بھی ہے اور تقویٰ کا لباس یہ اس سے  
بڑھ کر ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہے  
تاکہ لوگ نصیحت پکڑیں۔ [تقویٰ کا معنوی لباس  
اس ظاہری لباس سے بھی بڑھ کر ضروری ہے اور یہ  
لباس کا پیدا کرنا، جس سے ستر جسم اور زینت دونوں  
مقاصد حاصل ہوتے ہیں، اللہ کے فضل و کرم کی  
نشانیوں میں سے ہے؛ انسان کے لیے لباس صرف  
ستر پوشی اور ظاہری زیب و زینت ہی کا سامان نہیں  
بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ انسان اس روح کا دل سے  
بھی قائل ہو جو ظاہری ستر پوشی اور پردہ پوشی  
کے ساتھ ساتھ شرم و حیا اور انسانی و اخلاقی  
اقدار کے دلی احترام کی ضامن ہو۔ ان ہلنی

آداب اور مصالح کو دل سے ماننا ضروری  
ہے جو ستر اور پردے کے احکام میں بسلسلہ لباس  
آئے ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ظاہری  
ستر پوشی کوئی شے نہیں۔ آج کل کچھ لوگ دل  
کے پردے کا ذکر کرتے ہیں اور باور کراتے ہیں  
کہ ظاہری پردہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہ خیال  
غلط ہے]۔ بہر حال لباس اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کی  
نشانیوں میں سے ایک ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے  
عبدالمعجد دریا بادی: تفسیر ماجدی، ص ۳۲۸،  
مطبوعہ لاہور)۔ لباس وہی ہے جو برہنگی کو رفع  
کرتے اور اس کے علاوہ وقار میں بھی اضافہ کرتے۔  
قرآن مجید میں لباس کا ذکر مجازی معنوں  
میں بھی آیا ہے: فَآذًا قَسَمَ اللّٰهُ لِبَاسِ السَّجُومِ  
وَالْخَوْفِ بِمَا کَانُوا یَسْتَنْعِیْنَ (۱۶ [النحل: ۱۱۲])،  
یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کو (ان کی  
حرکات کے سبب سے) بھوک اور خوف کا مزہ  
چکھایا۔ دوسری جگہ رات کو لباس [ساتر] بتایا گیا  
ہے: وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الَّیْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ  
سَبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نَشْوْرًا (۲۵ [الفرقان: ۲۷])،  
یعنی اور وہ ہی تو ہے جس نے تمہارے لیے رات کو  
پردے کی چیز اور نیند کو آرام کی چیز بنایا اور دن  
کو زندگی کی حرکت کا وقت بنایا۔ تیسری جگہ مرد اور  
عورت دونوں کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے:  
هُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهِنَّ (۲ [البقرة: ۱۸۷])،  
میان بیوی دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے  
وہ ان کے حق میں اوڑھنا، بچھونا ہیں اور یہ ان کے  
حق میں۔ اس آیت کے مطابق معاشرے میں بیوی  
بیوی کو ایک دوسرے کا پردہ پوش ہونا چاہیے  
اور ایک دوسرے کی زینت بڑھانے والا۔

اسلام میں کوئی خاص لباس مقرر نہیں، مگر  
یہ ضروری ہے کہ جو لباس بھی ہو وہ  
سترا اور ساتر بدن ہو [یعنی ایسا لباس کہ جس سے

جیسا کہ آیات مذکورہ بالا سے واضح ہے اور وقار انسانی کے منافی اوضاع پر مبنی ہوتے ہیں، لہذا عربیائی اور نیم برہنگی کے قریب قریب لباس بھی ممنوع ہیں۔ اس کی تائید سورۃ النور کی آیات حجاب سے ہوتی ہے [رک بہ حجاب]۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان عورتوں پر لعنت فرمائی ہے جن کے کپڑوں سے برہنگی ظاہر ہوتی ہو (مسلم کتاب اللباس، نیز البخاری کتاب اللباس)۔

ایک مسلمان دنیا بھر کے لباس (موسم و آب و ہوا اور رسم و رواج کے تحت) استعمال کر سکتا ہے بشرطیکہ ان میں آداب و شرائط مذکورہ بالا کا لحاظ رکھا گیا ہو۔

اس سلسلے میں شعار قومی کے طور پر، مسلمانوں کو یہ بھی حکم ہے کہ وہ یہود و نصاریٰ کے اتباع سے بچیں اور اپنی انفرادیت کو دوسری باتوں کے علاوہ لباسوں میں بھی قائم رکھیں۔ یہ دراصل قومی تشخص کے تحفظ کے لیے نہایت ضروری ہے۔ آج کل بعض لوگ مغربی بین الاقوامیت کی آڑ میں مغرب کے بعض لباسوں کی ترویج کے قائل ہیں۔ لیکن یہ یاد رہے کہ مسلمانوں کی اپنی ایک خاص بین الاقوامیت بھی ہے اس کا اتباع مغرب کی بین الاقوامیت کے اتباع سے مقدم اور مستحسن ہے۔ کسی بھی ایسی تہذیب کا اتباع جو اس اسلامی تشخص کی نفی کرتی ہو، اسلامی تعلیمات کے مطابق پسندیدہ نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے فقہانے من تشبہ بقوم فهو منهم کے تحت دوسری اقوام کی مشابہت اختیار کرنے کی مخالفت کی ہے اور اسی کے تحت بعض ملکوں میں مسلم اور غیر مسلم لباسوں میں فرق بھی نظر آتا ہے۔ احادیث سے پتا چلتا ہے کہ عہد رسالت میں عرب میں عام طور پر سراویل، ازار، عمامہ، عبا، جلباب، قمیص اور خمور (جمع: خمر = اوڑھنیاں) وغیرہ

پیش نظر سخت کوشی اور دوامی جد و جہد پر مجبور سمجھا گیا ہے؛ اس لیے تکلف، تزئین اور آرائش کی زندگی کو جد و جہد کی سپرٹ کے منافی خیال کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ، اسلام کی مساواتی روح کے پیش نظر، لباس کا وہ معیار پسندیدہ سمجھا گیا ہے جو ایک عام آدمی کے لیے بھی سہل الحصول ہو۔ سخت کوشی کی زندگی کی اس حکمت کے تحت شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنے فرزندوں کو وصیت کی تھی کہ ”در آفتاب بنشینید کہ آفتاب حمام عرب است و بخشن پوشید“ اور صوفیہ نے کرباس و پلاس کو اختیار کیا۔ البتہ ریشمی اور نرم و نفیس لباس ہورتوں کے لیے پسندیدہ سمجھا گیا ہے۔ غرض اسلام نے اگرچہ کسی خاص لباس کی قید نہیں لگائی، لیکن لباس کے لیے بعض خاصی آداب و شرائط ضرور عائد ہیں۔ یہ شرائط اسلام کی اخلاقیات انفرادیہ و اجتماعیہ کے تابع ہیں جن کا تذکرہ قرآن مجید و احادیث میں ہے۔ بعض لباس ایسے ہیں جنہیں فواحش استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ وہ ہیں جو لباس کی اخلاقیات (مراستہ محیط ہو جانا

زرد کوفیہ پہنتے تھے۔ یہاں تک کہ فقیہ اور کاتب (دفتروں کے بڑے عہدے دار) بڑے بڑے سفید اور نیلے عمامے سر پر پہننے لگے۔ عام لوگ سرخ رنگ کے نوکدار جوتے استعمال کرتے تھے۔ حکمران طبقہ معطر چادریں (ملاوۃ مطیبة) بھی پہنا کرتا تھا) *A Short History of the Saracens : Ameer Ali* ص ۲۰۳، لندن ۱۹۶۱ء، الاغانی، ۱ : ۲۴، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، بحوالہ شفیق جبری : دراسة الاغانی، ص ۲۳۶، دمشق ۱۹۵۱ء)۔

کتب تاریخ میں پیشہ ورانہ الگ لباسوں کا ذکر بھی آتا ہے۔ اسی طرح الگ عسکری لباس کا بھی۔ (اس کے لیے رَلَّہ بہ علم (حریات))۔

بنو عباس کے زمانے میں عوام سوئے کپڑے کی چادر، قمیص اور تہمد پہنا کرتے تھے۔ کمر کے گرد کمر بند یا پنکھ ہوتا تھا اور شانوں پر ردا (چادر) ڈال لی جاتی تھی۔ مفلوک الحال لوگ برکان (سیاہ رنگ کا کپڑا) استعمال کرتے تھے (ابن قتیبہ : عیون الاخبار، ۱ : ۲۹۹، قاہرہ ۱۹۲۵ء)۔ شوقین لوگ عمدہ اور نرم کتان (دبیتی و جنابی) کی بنی ہوئی ڈھیلی ڈھالی اور خوش رنگ قمیص، پتلی بنیانی، نیشا پوری جیبے، یمن کی بنی ہوئی سوتی چادریں، سون، توس اور سلول کی منقش چادریں پہنا کرتے تھے۔ ایرانی ملبوسات کا بھی رواج تھا۔ شرفا زعفرانی رنگ کو ناپسند کرتے تھے۔ مردوں کو سفید رنگ کے کپڑے مرغوب تھے۔ لطف و نشاط کی مجلسوں اور بے تکلف صحبتوں میں رنگے ہوئے کرتوں، عنبر میں رنگی ہوئی قمیصوں اور رنگین چادروں اور زعفرانی ازار کے استعمال میں مضائقہ نہ تھا۔ اونچے گھرانے کی خواتین دخانی کپڑے، شلوکے، رشیدیہ خراسانی اور طبری چادریں، نیشاپوری جوتے، سفید ڈھیلی شلواریں اور سیاہ رنگ کی اوڑھنیاں زیب تن کیا کرتی تھیں۔ ان کو سفید زینہ، سیاہ کھنجر اور

مستعمل تھیں، یمن کی چادریں اور صوف کے جیبے بھی پہنے جاتے تھے۔ عہد جاہلیہ میں اہل ثروت عرب حریر (ریشم) کا بنا ہوا لباس بھی پہنا کرتے تھے؛ (بخاری، کتاب اللباس؛ سنن ابی داؤد کتاب اللباس؛ مسند احمد بن حنبل)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لباس کے متعلق مذکور ہے کہ آپؐ کا عام لباس چادر، قمیص اور تہمد تھا، عمامہ اکثر سیاہ رنگ کا ہوتا تھا اور عمامے کے نیچے سر سے لگی ہوئی ٹوپی ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ آپؐ کو یمن کی دھاری دار چادریں پسند تھیں جن کو عربی میں جَبْرہ کہتے تھے، لیکن آپؐ نے بعض اوقات شامی عبا بھی استعمال کی ہے۔ آپؐ کو سفید رنگ کے کپڑے بہت مرغوب تھے (البخاری : الصحيح، باب اللباس؛ ابو داؤد : السنن، کتاب اللباس؛ احمد بن حنبل؛ مسند ۱ : ۲۴۷، مطبوعہ قاہرہ)۔ صحابہ کرام بھی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اتباع کو اپنے لیے سعادت سمجھتے تھے یہی لباس پہنا کرتے تھے۔ بعد میں عام مسلمانوں نے بھی بالعموم اس کی پیروی کی۔

عہد بنو امیہ میں جب اسلامی فتوحات کی وجہ سے فارغ البالی اور مرفہ الحالی کا دور دورہ ہوا تو لباس کی تراش خراش پر بھی اس کا اثر پڑا اور ریشم کے کپڑوں کا رواج عام ہونے لگا۔ بعض اکابر مثلاً محمد ابن الحنفیہ، سطرّف نقش و نگار والی ریشم کی چادر اوڑھتے تھے (ابن قتیبہ : عیون الاخبار، ۱ : ۲۹۸، قاہرہ ۱۹۲۵ء)۔ شوقین مزاج لوگ گھوڑے کی سواری کے وقت غَلَالہ (شلوکہ) اور تنگ سہری کے ہاجامے پہننے لگے، البتہ گھر میں ڈھیلے ڈھالے کپڑے پہنے جاتے تھے۔ اس زمانے میں تنگ قبا کا بھی رواج ہو چلا تھا۔ صحرا نشین بدوی اور عام دیہاتی سفید رنگ کے جیبے اور دھاری دار اور



چرمی موزوں کا بھی رواج تھا۔ عباسی خلفاء کے عہد میں سرکاری لباس سیاہ تھا۔ دربار میں آنے کے لیے سیاہ لباس ضروری تھا۔ امیر گھرانوں کی خواتین کے سروں پر ایک تاج نما ٹوپی ہوتی تھی جس میں ہیرے، موتی اور جواہرات جڑے ہوتے تھے۔ ٹوپی کے زیریں حصے کا گھیرا سنہری ہوتا جو جواہرات سے مزین ہوتا۔ یہ ٹوپی ہارون الرشید کی ہمسرہ علیہ نے رائج کی تھی۔  
*A Short History of the Saracens : Ameer Ali*، ص ۴۵۳، ۴۵۴، لندن ۱۹۶۱ء۔

اندلس میں عرب اپنا لباس اپنے ساتھ مشرق سے لائے تھے، لیکن وہ عمدگی، صفائی اور پاکیزگی میں اپنے مشرقی ہم مذہبوں سے بازی لے گئے تھے۔ عورتوں میں عمدہ لباس کا شوق جنون کی حد تک پہنچ گیا تھا۔ ان کے ملبوسات عمدہ اور باریک ململ اور ریشم کے ہوتے تھے، جڑاؤ زیورات کا استعمال عام تھا۔ سپاہ میں بڑی بڑی پگڑیوں کا استعمال متروک ہو گیا تھا۔ اندلس کے مشرقی اضلاع بلنسیہ اور مرسیہ وغیرہ میں قضاۃ اور فقہا عماموں کے بجائے قلنسوہ (ٹوپی) پہنا کرتے تھے۔ اندلس کے مغربی اضلاع قرطبہ اور اشبیلیہ وغیرہ میں عمامے کا رواج تھا اور قاضی اور فقیہ چھوٹے چھوٹے عمامے پہنا کرتے تھے۔ متأخر صدیوں میں اہل اندلس نے اپنے فرنگی ہمسایوں کی تقلید شروع کر دی تھی۔ اور فرنگیوں جیسا لباس پہننا شروع کر دیا تھا (*A Short History of the Saracens*، ص ۵۷۱ تا ۵۷۲، لندن ۱۹۶۱ء) اور یہیں سے ان کی انفرادیت اور الگ تشخص کے احساس کا زوال شروع ہوا۔

مصر ہمیشہ سے دنیاے عرب کا علمی، تمدنی اور ثقافتی مرکز رہا ہے۔ یہاں کے رسم و رواج اور کپڑوں کی وضع قطع کی تقلید شام، حجاز اور المغرب کے بیشتر ممالک میں کی جاتی رہی ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی کے اختتام تک عوام کا

لباس کپڑے ناپسند تھے۔ سپاہی عورتیں رنگین لباس استعمال کرتی تھیں۔ سرخ، زرد، سبز، سیاہ گلابی اور سرخ رنگ کے رنگے ہوئے کپڑے ادنیٰ درجے کی نبلی عورتیں اور گائے والیاں استعمال کرتی تھیں۔ اگر ان رنگوں میں دوسرے رنگ کی آمیزش ہوتی یا صندل اور مشک سے ان رنگوں کو مٹا دیا جاتا تو یہ کپڑے مرغوب خاطر بن جاتے تھے۔ ان کے علاوہ مختلف اقسام کے ریشم کے رنگا رنگ کپڑے بھی استعمال ہوتے تھے۔ ازار بند (بٹگہ) کا رواج نہ تھا (الوشا : کتاب الموشی، ص ۱۲۴ تا ۱۲۶، لانیڈن ۱۸۸۶ء)۔ ارباب نشاط اور لونڈیاں گلابی رنگ کا ہاجامہ، گلابی رنگ کی قمیص اور گلابی رنگ کا دوپٹا اوڑھے رہتی تھیں جو ان پر بہت سجتا تھا۔ مشہور مغنی اسحاق موصی سرخ قبا، سرخ موزے پہنا کرتا تھا۔ سر پر زرد رنگ کے ریشم کی پٹی ہوتی تھی جو سرخ رنگ کے ریشمی فیتے سے بندھی ہوتی تھی۔ ہارون الرشید کھلے جیبے، منقش عمامے اور منقش تہمد پہنا کرتا تھا (الآغانی، ۲۹ : ۵، قاہرہ ۱۲۸۵ء)۔ کپڑا تیار کرنے کی کھدیاں خراسان، مصر، کوفہ اور سوس میں تھیں۔ سوس میں جو ریشمی کپڑا بنتا تھا، وہ سوسی کہلاتا تھا (الآغانی، ۶۰ : ۵، قاہرہ ۱۲۸۵ء، بحوالہ شفیق جبری : دراسة الآغانی، ص ۱۱۴، دمشق ۱۹۵۱ء)۔

اشراف ڈھیلا ڈھالا ہاجامہ، قمیص، غلّالہ (ملوکہ)، قنطان، قبا اور عبا یا جبہ پہنا کرتے تھے۔ سر پر عمامہ اور اس پر طلیسان ہوتا۔ بعض اوقات طلیسان کندھوں پر بڑا رہتا۔ اشراف ٹوپی (قلنسوہ) پہنا کرتے تھے۔ سر پر رکھتے تھے جس کے نیچے ہلکی سی قمیص ہوتی تھی۔ خلفاء ٹوپیوں پر عمامہ پہنتے تھے۔ امرا اور اہل ثروت موزے (جراہین) پہنتے تھے جو ریشم اور ریشم کے ہوتے تھے۔

کا عمامہ پہنتے تھے۔ علما اور ادبا ایک چوڑا سا عمامہ سر پر باندھتے تھے جو مقلہ کہلاتا تھا۔

متوسط اور بالائی طبقے کی عورتوں کا لباس خوشنما ہوتا تھا۔ وہ زیادہ تر سیاہ کربب کی قمیص استعمال کرتی تھیں۔ ہاجامہ (ششتیان) سفید ململ یا چھینٹ کا ہوتا اور اس کو تگہ یا ازار بند سے باندھا جاتا۔ قمیص کے اوپر قفطان سے ملتی جلتی ایک واسکٹ سی پہنی جاتی جس کی آستینیں لمبی ہوتیں اور سینے سے لے کر کمر تک ہٹن لگے ہوتے تھے۔ سینہ بند (brassiere) کا بھی رواج تھا جو غنتری کہلاتا تھا۔ شال یا کاڑھے ہوئے رومال سے کمر باندھ لی جاتی۔ سر پر طاقیہ اور طربوش ہوتی اور اس کے گرد چھینٹ یا ململ یا کربب کا رومال لپٹا ہوتا۔ اس کے علاوہ امیر عورتیں سر پر ململ یا رنگ دار کربب کے کپڑے کا بڑا سا ٹکڑا (دوہٹا) رکھا کرتیں جس کے دونوں سرے سنہری یا سونے کے تاروں کے ہوتے۔ یہ طرحہ کہلاتا تھا اور زمین کو چھوتا رہتا تھا۔ گھر سے باہر نکلتے وقت برقع پہنا جاتا جو پاؤں تک ہوتا اور اس میں صرف آنکھیں دکھائی دیتی تھیں۔ اس پر تین گز لمبا ایک قسم کا جیبہ ڈال لیا جاتا تھا جو جبرہ کہلاتا تھا۔ زرد یا سرخ رنگ کے مراکشی چمڑے کی اونچی ایڑیوں اور سونے کے کام والے زنانے جوتوں کا بھی رواج تھا۔ بعض پر موتی بھی لگے ہوتے تھے (Edward William Lane) :

'The Manners and Customs of the Modern Egyptians' بار پنجم، ص ۳۰ تا ۳۸ مطبوعہ لندن)۔

یسویں صدی کے آغاز میں مصر کے شہروں میں کوٹ ہتلون اور ترکی ٹوبی پہنتے کا رواج ہو گیا تھا، لیکن عام لوگ شہروں اور قصبات میں نہ لگتے لمبا کرتا ہی پہنتے ہیں جسکا چاک کہلاتا تھا۔ خواص قفطان اور عبا پہنتے ہیں۔

لباس سادہ رہا ہے۔ وہ تنگ ہاجامہ، نیلی ململ یا موٹے سوت کی لمبی قمیص یا بڑا سا جیبہ پہنا کرتے تھے۔ یہ جیبہ گلے سے لے کر سینے تک کھلا رہتا تھا۔ اونی جیبہ زابوط کہلاتا تھا اور سردیوں میں استعمال کیا جاتا تھا۔ جیبے کے اوپر بعض لوگ سفید یا سرخ اون کی پیٹی باندھ لیا کرتے تھے جبکہ گھریلو ملازمین سرخ اون یا چمڑے کی چوڑی پیٹی سے، جس میں روپے پیسے رکھنے کے لیے جیب سی ہوتی تھی۔ نمایاں نظر آتے تھے۔ ان کے سر پر چھوٹی سی سفید ٹوبی، اس پر طربوش (ترکی ٹوبی) اور طربوش کے گرد زرد اونی شال یا ململ کا ٹکڑا لپٹا ہوتا۔ غربا صرف نیلی یا خاکی قمیص پر اکتفا کرتے جو کھلی آستینوں کی ہوتی۔ سردیوں میں عام لوگ عبایہ پہنتے تھے۔ یہ سوتی کپڑے کا ہوتا تھا جس پر سفید یا نیلی یا خاکی رنگ کی چوڑی دھاریاں ہوتی تھیں۔ سیاہ یا گہرے نیلے رنگ کا وسیع و عریض اونی جیبہ بھی استعمال ہوتا تھا جو دیکھ کہلاتا تھا۔

متوسط اور بالائی طبقہ تنگ ہاجامہ پہنتا تھا جو گھٹنوں کے نیچے ٹخنوں تک رہتا اور اسے تگہ یا ازار بند سے باندھا جاتا جس کے دونوں سرے ریشمی ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ ڈھلی آستینوں کی سوتی یا ریشمی قمیص ہوتی تھی۔ سردیوں میں اس کے اوپر صدیری پہن لی جاتی تھی جو بغیر آستینوں کی ہوتی تھی۔ یا قفطان ہوتی جس کی آستینیں ہاتھ کی انگلیوں سے بھی آگے نکلی ہوتی تھیں، کمر پر شال یا ململ کا پٹکا ہوتا اور سب سے اوپر لمبا سا کوٹ یا جیبہ ہوتا تھا۔

مصر میں مختلف قسم کے عمامے بھی پہنے جاتے تھے۔ عام مسلمان گہرے زیتونی رنگ کے عمامے استعمال کرتے تھے جبکہ قبطی عیسائی اور یہودی سیاہ یا نیلگوں ململ کے عماموں میں نظر آتے تھے۔ شریف (ج اشراف = سید زادے) سبز رنگ

علماء اور قضاة دراعہ (جیبہ) پہنتے لگے۔ امرا اور رؤسا کے ہاں اطلس، کمخواب اور دیقی کے کپڑے پہنے جاتے تھے۔ سردیوں میں قائم اور سمور زیب تن کیے جاتے۔ قلندر لنگوٹے پر اکتفا کرتے تھے۔ ارباب تصوف ہشمنی کی چادر اور دلق (گودڑی) میں گزر بسر کر لیتے تھے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ زربفت، مخمل، گلبدن اور سنہری مقیش سے مزین ملبوسات تیار ہونے لگے۔ ان کپڑوں کے کارخانے زیادہ تر کاشان اور اصفہان میں تھے۔ متوسط اور اونچے طبقے کی خواتین مقنع (برقعہ) پہنتی تھیں۔ ان کے علاوہ اور بھی ریشمی کپڑے تھے جو اسکندری، انطاکی، جہرمی، حلبی، خسروی، روسی، روسی ہاف، شاہی، طوسی، قبرسی، کلی، مرشدی، ناری، زرینہ، سمینہ، ابریشمینہ وغیرہ کہلاتے تھے۔ شدید سردی میں مختلف اقسام کی پوستینیں پہنی جاتی تھیں جو اوک، آس، الطائی، برناس، دلہ، خز، سمور، سنجاب، سیاہ برہ، صدر، شکم، قائم، قمرساق، قندس، کامو، کول، کیش اور وشق کہلاتی تھیں (نظام الدین محمود: دیوان الحبہ، قسطنطنیہ، ۳، ۱۳ھ)۔ ایران میں قاجاری دور سے انگریزی لباس رائج ہوا۔ رضا شاہ پہلوی کے زمانے میں پہلوی کپ (ٹوپی) کا آغاز ہوا۔ اب ایران کے اکثر شہروں میں لوگ انگریزی لباس میں ملبوس نظر آتے ہیں۔ برقع اور نقاب متروک ہو گئے ہیں، البتہ علما اور دینی طلبہ اب بھی عبا، قبا، پاجامہ اور عمامہ پہنتے ہیں۔ بعض شہروں میں عورتیں باہر نکلتے وقت چادر نماز اوڑھ لیتی ہیں جو سر سے لے کر ٹخنوں تک ہوتی ہے لیکن آنکھیں کھلی ہوتی ہیں۔

مسلمان برصغیر میں وارد ہوئے تو ہندو عوام نیم عربانی میں زندگی بسر کرتے تھے۔ وہ بے سلی ہوئی چادروں، ساریوں اور دھوتیوں سے بدن ڈھانتے تھے۔ عوام اور فقرا صرف دھوتی یا

پہنتے تھے۔

جگہ معظمہ میں انیسویں صدی کے آخر تک جیبہ اور ختری پہنے جاتے تھے (Snouck Hurgronje: Mecca in the Latter Part of the 19 century، ص ۳۵، لائپن ۱۹۷۰ء)۔

ترکیہ میں انیسویں صدی عیسوی کے اواخر تک واسکٹ کا استعمال عام تھا۔ اس کے اوپر عبا پہنی جاتی تھی۔ علماء، مدرسین اور متوسط طبقے کے افراد پتلون نما پاجامہ پہنتے تھے۔ ان پاجاموں کے اوپر گھیر ہوتا تھا اور پتلون کی طرح بٹن ہوتے تھے۔ ترکی ٹوپی مسلمانوں کے علاوہ عیسائی اور یہودی بھی استعمال کرتے تھے۔ ترکی ٹوپی کے اوپر سفید رنگ کی چھوٹی سی دستار ہوتی تھی، جسے عربی میں لفہ کہتے تھے اور یہ اہل علم کی خاص علامت سمجھی جاتی تھی۔ یسویں صدی کے آغاز میں عورتیں گھروں میں یورپی لباس پہنتے لگی تھیں، البتہ باہر نکلتے وقت ڈھیلا ڈھالا ریشمی گاؤن Gown پہن لیتی تھیں جو گردن سے پاؤں تک ہوتا تھا اور اوپر سے نیچے تک بٹن لگے ہوتے تھے۔ سر پر قصابہ ہوتا تھا اور چہرہ ایک رومال سے ڈھکا ہوتا تھا اور دونوں آنکھیں کھلی رہتی تھیں (عربی نعمانی: سفر نامہ روم و مصر و شام، ص ۷۳، ۷۴، ۱۹۷۱ء لاہور)۔ مصطفیٰ کمال پاشا (اتاترک) نے تسبیخ خلافت کے بعد قدیم وضع کے لباس کا استعمال ممنوع قرار دیا۔ اب ترکی ٹوپی کی جگہ بوللی ہیٹ نے لے لی اور عورتیں بھی عام طور پر انگریزی لباس پہنتے لگیں۔

مسلمان ایران میں وارد ہوئے تو وہ کرتا، کیمد اور عبا پہنتے تھے۔ بغداد کے عباسی دربار کے آثار ایران میں بھی پاجامہ، قبا اور عمامے کا استعمال ہوا۔ متاخر صدیوں میں یہاں جامہ، زیر جامہ، شلوار، پشواڑ اور دستار استعمال ہونے لگی۔

آنا لانا سارے ہندوستان میں پھیل گئی اور پہلی  
اچکن حیدرآباد (دکن) پہنچ کر تھوڑی سی ترمیم  
کے بعد شروانی بن گئی۔ شلوکے کے بجائے ڈھیلے  
اونچا کرتا اختیار کیا گیا اور انگریزی دور میں  
قمیص نے رواج پایا جس میں کف اور کالر ہوتے  
ہیں۔ سردیوں میں روئی دار دگلا اور روئی دار  
صدری اور کشمیری چادریں پہنی، اوڑھی جاتی  
تھیں۔ اب اولی سوئٹر کا رواج ہے۔

ابتدائی دور کے مسلمان امراء، وزرا اور  
سلاطین کے عمامے بڑے بڑے ہوتے تھے، لیکن  
مغلیہ عہد میں پگڑیاں روز بروز چھوٹی ہونے لگیں،  
پگڑی کے نیچے باریک کپڑے کی ٹوبی ہوتی  
تھی۔ پگڑی کے بجائے کمرخی، چوکوشیہ، پنج گوشہ  
اور جاڑوں کی ضرورت کی وجہ سے نہایت نفیس اور  
کامدار ٹوپیاں ایجاد ہوئیں۔ ۱۸۵۷ء کی تحریک  
آزادی کے زمانے سے قبل دو ہلڑی کا رواج ہوا  
جو عام لباس کا لازمہ بن گیا۔ انگریزوں کے  
عہد میں سر سید احمد خان کے زیر اثر ترکی ٹوبی  
نے قبول عام حاصل کیا اور سارے ہندوستان کے  
تعلیم یافتہ مسلمانوں کے لباس کا جزو بن گئی۔  
یسویں صدی عیسوی کے دوسرے اور تیسرے عشرے  
میں پنجاب اور سرحد میں پشاور، شہیدی اور  
یزدی لنگیوں (پگڑیوں) کا رواج تھا۔ تحریک پاکستان  
میں جناح کیپ، اچکن، قمیص اور شلوار کے  
ساتھ قومی نشان بن گئی۔ ایک طبقے میں رامپوری  
وضع کی ٹوبی بھی پہنی جاتی ہے۔ علمائے  
دین اور صوفیہ ابھی تک لمبے کرتے، پاجامے،  
اچکن یا عبا اور عمامے میں نظر آتے ہیں۔ برصغیر  
میں مسلمانوں سے پہلے دھوتی کا رواج تھا (بلکہ  
چرمی جوتوں کا رواج بھی نہ تھا؛ دیکھیے *India on the Eve of Muslim Conquest*)۔ مسلمان  
فاتح پاجامے اپنے ساتھ لائے۔

لنگوٹی پر اکتفا کرتے تھے۔ ابتدا میں جو عرب  
ہندوستان میں وارد ہوئے، وہ کرتے، تہمد اور  
عبائیں پہنتے تھے، لیکن ایران و توران سے آنے والے  
زیرین لباس پہنتے تھے، جسے ہم مشرقی پاجامہ  
کہتے ہیں۔ ہلکی شلواروں کا بھی رواج تھا۔ مختلف  
زمانوں میں ان کپڑوں کی وضع قطع اور تراش خراش  
میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ امرا درباروں میں  
تاتاری اور مخمل کی زر دوزی قبا پہنتے تھے جس پر  
سفید پٹی ہوتی تھی۔ سردیوں میں حسب حیثیت گرم  
کپڑے، کمبل یا شالیں اوڑھی جاتیں۔ مغلوں سے  
پہلے کے سلاطین اور ان کے درباری تورانی اور خراسانی  
لباس ہمراہ لائے، چنانچہ یہی ان کا ملبوس رہا۔  
مغل بادشاہوں کے زمانے میں درباری لباس میں  
ایرانی ذوق کے مطابق کچھ تبدیلی ہوئی۔ عبدالعلیم  
شرر کے بیان کے مطابق دہلی میں دربار مغلیہ کا  
آخری لباس یہ تھا: سر پر پگڑی، بدن میں نیم جامہ  
(کھنٹیوں تک آدھی آستینوں کا شلوکہ جس میں سینے  
پر گھنڈیاں لگائی جاتی تھیں)، ٹانگوں میں ٹخنوں  
سے اونچا تنگ مہری کا پاجامہ، پاؤں میں اونچی  
ایڑی کا کفش نما جوتا اور کمر میں جامے کے اوپر  
پٹکا۔ عام لوگ کرتا اور پاجامہ یا تہمد پہنتے  
تھے۔ ایران سے آنے والوں کی قبا دیکھ کر بالاہر  
ایجاد ہوا جس میں گول گریبان بالکل کھلا  
رہتا۔ اسی بالاہر نے ترقی کر کے دہلی میں انگرکھے  
کی شکل اختیار کی، جس میں سینے پر چولی قبا  
سے لی گئی اور ایک گول اور لمبوتر گریبان بڑھا دیا  
گیا۔ یہ انگرکھا سارے ہندوستان میں پھیل گیا  
(عبدالعلیم شرر: مشرقی تمدن کا آخری نمونہ، یعنی  
قدیم لکھنؤ، ص ۳۵۷ تا ۳۵۹، کراچی ۱۹۰۶ء)۔  
لکھنؤ میں نیمے کے عوض شلوکا ایجاد ہوا،  
جس میں آگے کی طرف بٹن لگائے جاتے تھے پھر  
لکھنؤ کے آخری عہد میں اچکن ایجاد ہوئی اور

مطبوعہ لاہور) - ڈھاکے کی سلسل کے بنے ہوئے کپڑے نفاست اور عمدگی میں بے مثال تھے۔

لکھنؤ میں مسلمان یگمات تنگ مہری کا کھنچا ہوا پاجامہ، سینے پر چھوٹی اور تنگ آستینوں کی انگیا اور کرتی پہنتیں - ۱۸۵۷ء کے قریب کے زمانے میں آدھی آستینوں کے تنگ شلوٹوں کا رواج ہو گیا اور انگریزوں کے عہد سے قبل بھی اس کے عوض ڈھیلے کرتے پہنے جانے لگے - سردیوں میں شالیں اوڑھی جاتی تھیں۔

پنجاب بالخصوص مشرقی پنجاب میں مسلمانوں کی معاشرت اہل دہلی سے متاثر رہی ہے - عام مسلمان عورتیں کرتی یا کرتا، دوپٹا اور گھاگھرا (لنہکا) پہنا کرتی تھیں - بالائی طبقے کی خواتین چوڑی دار پاجامہ، لمبا کرتا اور دوپٹا استعمال کرتی تھیں - گرمیوں میں بالائی لباس نفیس سلسل، چکن، تن زیب اور آب رواں کا ہوتا جب کہ سردیوں میں مخمل، بانات اور پشمینے کی مختلف اقسام کے کپڑے اور کشمیری چادریں مرغوب خاطر تھیں - چوڑی دار پاجامے کتان، اطلس، گلبدن اور سوسی کے ہوتے تھے، لیکن اب زیادہ تر لٹھے یا رنگدار ریشم کی شلواریوں کا رواج ہے - بعض گھرانوں میں لنہکے، ساڑھیاں اور غرارے بھی پہنے جاتے تھے - مغربی پنجاب کے مختلف اضلاع مثلاً جھنگ اور سرگودھا وغیرہ میں عورتیں تہمد بھی باندھتی ہیں - سرحد اور بلوچستان میں عورتیں ڈھیلے ڈھالے لمبے کرتے، چوڑے گھیرے کی شلواریں، چادریں یا بڑے عرض کے دوپٹے پہنتی اوڑھتی ہیں - کرتوں پر شلوکہ یا صدری ہوتی ہے جس پر ریشم یا کلاہٹوں کا کام ہوتا ہے۔

مسلمان عورتیں برقع بھی اوڑھتی ہیں جو علی العموم سفید کپڑے کا ہوتا تھا - بعد میں سیاہ کریم کا ترک برقع رواج پا گیا، مگر اب انگریزی تمدن کے

سنت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی پیروی میں تہمد بھی باندھتے تھے - مسلمانوں کا پہلا اور اصلی پاجامہ تنگ مہری کا النگا پاجامہ تھا جو شرعی پاجامہ کہلاتا تھا - چند روز بعد مہری کسی قدر لمبی اور نیچی ہو گئی - دہلی کے آخری عہد تک کابل و قندھار میں دو قسموں کے پاجامے مروج تھے - کابل والوں کا پاجامہ نیچے مہری کے پاس سے تنگ اور اوپر گھیر کے پاس سے بہت ڈھیلا ہوتا اور ایک ایک پاجامے پر تھان بھر کپڑا لک جاتا ہے - اہل قندھار ایسا پاجامہ پہنتے ہیں کہ اوپر کا گھیر چھوٹا اور پائنجے بڑے گھیر کے ہوتے - ۱۸۵۷ء کے بعد سے لکھنؤ میں گھٹنے کا رواج عام ہوا۔

عورتوں کا عام لباس: برصغیر پاک و ہند میں گھر مسلم عورتوں کا قدیم لباس ایک بے سلی چادر ہوتی تھی جو آدھی کمر سے لیٹ کر باندھ لی جاتی اور آدھی کندھے یا سر پر اوڑھ لی جاتی - سینے کا لباس شمالی ہند میں انگیا اور جنوبی ہند میں چولی کہلاتا تھا اور اب بھی یہی نام معروف ہے - مسلمان سلعے ہوئے کپڑے اور کرتا، پاجامہ ساتھ لائے - مسلمانوں کی عورتیں ایران اور ترکستان سے ڈھیلے پائنجوں کے پاجامے پہنے ہوئے یہاں آئیں - کچھ عرصے بعد وہ پاجامے تنگ مہری کے ہو گئے - یہ پاجامے کتان، اطلس، گلبدن اور سوسی کے ہوتے تھے - زنانہ لباس میں نورجہاں نے نہایت عمدہ جدتیں اور اختراعیں کیں - مغل شہزادیاں نیمہ اور پیشواز پہنتی تھیں - ان کے علاوہ مخمل، زریفتہ، فرنکی، گجراتی، کشی، ہروی، طاس، گجراتی، مقیش، دارائی، مشجر فرنکی، دیباے فرنکی، دیباے یزدی، اطلس خٹائی، خز، مطبق کے ریشمی کپڑے بھی پہنے جاتے تھے (ابوالفضل:

تہذیب اکبری، بحوالہ عبدالعزیز سالک: مسلم ثقافت، ص ۴۵۹ تا ۴۶۱، پار دوم،

Edward William (۳) : ۱۹۷۰ء؛ لائیڈن، *century*  
*The manners and customs of the Modern : Lane*  
*Egyptians*، ص ۳۰ تا ۵۰، بار پنجم، مطبوعہ لندن؛ (۴)  
 البخاری : الجامع الصحیح، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) ابو داؤد :  
 سنن، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) احمد بن حنبل : مسند،  
 مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) ابن قتیبہ : عیون الأخبار، ۱ : ۹۹۹ تا  
 ۲۰۰، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۸) الاغانی، طبع شنیطی، قاہرہ  
 ۱۲۸۵ء؛ (۹) الوشا : کتاب الموشی، ص ۱۲۴ تا ۱۲۶  
 لائیڈن ۱۸۸۸ء؛ (۱۰) شفیق جبری : دراسة الاغانی،  
 دمشق ۱۹۵۱ء؛ (۱۱) نظام الدین محمود قاری : دیوان  
 النبی، قسطنطنیہ، ۱۳۰۳ھ؛ (۱۲) شبلی نعمانی : سفرنامہ  
 روم و مصر و شام، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) عبد الحلیم  
 شرر : مشرقی تمدن کا آخری نمونہ (قدیم لکھنؤ)، ۲۵۶  
 تا ۳۹۳، کراچی ۱۹۶۵ء؛ (۱۴) عبد المجید سالک :  
 مسلم ثقافت ہندوستان میں، ص ۴۵۹ تا ۴۶۱، بار دوم،  
 مضبوط لاہور [نذیر حسین رکن ادارہ نے لکھا]۔  
 (ادارہ)

لُبَّی : Labbai یا Lubbay؛ قابل میں الہیہ؛  
 (کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ ”عربی“ کی مسخ  
 شدہ شکل ہے)۔ ہندوستانی مسلمانوں کے ایک  
 طبقے کا نام جو جنگہ بھی کہلاتے ہیں (سنسکرت :  
 یَوَن yavana بہ معنی ”یونانی مغربی“)۔ انہیں ان  
 عرب سہاجرین کی اولاد خیال کیا جاتا ہے جنہوں  
 نے مقامی عورتوں سے شادیاں کر لیں، لیکن  
 اب ان میں اور اصل باشندوں میں لباس، حجابات  
 اور داڑھیوں کی تراش کی خاص وضع کے علاوہ  
 اور کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ یہ لاکھوں کی  
 تعداد میں زیادہ تر جنوبی ہند کے مشرقی  
 ساحل پر آباد ہیں۔ ان میں سے بیشتر شافعی  
 المذہب سنی ہیں اور ان کا مرکزی مقام ناگور ہے  
 جہاں ان کے سرپرست ولی شاہ الحمید عبدالقادر  
 (م ۱۶۰۰ء) مدفون ہیں جو عوام میں ”قادر علی“

اثرات کے تحت اس کا رواج کم ہوتا جا رہا ہے۔  
 دیہات میں ابھی تک چادر یا موٹا دوپٹا اوڑھنے کا  
 التزام ہے اور بعض خاندانوں میں برقع بھی استعمال  
 ہوتا ہے۔

لباس میں آخری اور اہم چیز جوتا ہے۔  
 مسلمانوں کی آمد سے پہلے ہندوستان میں جوتے کا  
 رواج نہ تھا۔ جوتے کے بجائے یہاں لکڑی کی  
 کھڑاویں استعمال کی جاتی تھیں۔ مسلمان اپنے ساتھ  
 چمڑے کے جوتے لائے۔ سلاطین دہلی اور ان کے  
 امرا و وزرا اونچی ایڑی کی کفش نما جوتیاں پہنتے  
 تھے۔ دہلی کے آخری عہد میں چڑھواں جوتا ایجاد  
 ہوا۔ اس کے بعد سلیم شاہی جوتا نکلا جس پر  
 کلابتوں کا کام بننے لگا۔ لکھنؤ میں لال نری کے سبک  
 اور نفیس جوتے بنائے جاتے تھے۔ بعد میں یہ جوتے  
 کاشانی مغل اور بانات کے بننے لگے۔ ان کی آرائش  
 میں اور ترقی ہوئی تو سلمہ ستارے کے کام کے  
 جوتے بننے شروع ہوئے۔ سستے داسوں کے جوتوں پر  
 جھوٹا سلمہ بھی لگا دیا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ  
 ایک گھیتلا جوتا مروج تھا جو امرا اور اونچے  
 طبقے کے شریف گھرانوں میں پہنا جاتا تھا۔ اس کی  
 وضع قطع میں مختلف اوقات میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔  
 پنجاب میں زیادہ تر نری کے دیسی جوتے کا رواج رہا  
 ہے۔ مغربی پنجاب اور صوبہ سرحد میں چپل پہنی  
 جاتی ہے۔ اعلیٰ اور قیمتی چپل پر زردوزی کا کام بنایا  
 جاتا ہے۔ بعض مقامات پر جوتوں کا بھی رواج  
 ہے۔ تلے دار پشاوری جوتا ملک بھر میں مشہور  
 ہے۔ انگریزی دور سے پاکستان میں انگریزی  
 وضع کے سلیموں، پمپ شوز اور بوٹوں کا رواج  
 چلا آیا ہے۔

مآخذ : (۱) A Short History of : Ameer Ali  
 the Saracens لندن ۱۹۶۱ء؛ (۲) Snouck  
 Mecca in the Latter part of the 19th : Hurgronje

Documents inédits d'histoire almohade  
Decadenclay : Codera (۱۰) : ۱۹۲۸ء، ص ۲۱۳ :  
'Desaparicion de los Almoravides en España',  
مرقسطہ ۱۸۹۹ء، ص ۱۳ و ۵۶ : (۱۱) محمد عنایت اللہ :  
اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حیدر آباد (دکن) ۱۹۲۷ء،  
ص ۲۳ تا ۲۴.

(E. Lévi Provençal)

- \* لَبْنَان : Lebanon : ایک سامی لفظ سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں "دودھ کی مانند سفید"۔ اس سے مراد وہ برف پوش چوٹیاں ہیں، جو سال بھر برف کی وجہ سے سفید نظر آتی ہیں۔ مغربی سلسلہ کوہ اصل لبنان ہے جب کہ مشرقی سلسلہ کوہ کو لبنان مقابل کہتے تھے۔ دونوں سلسلہ ہاے کوہ کے درمیان جو وادی لبنان ہے وہ البقاع کے نام سے مشہور ہے۔ سلسلہ کوہ هرمن Herman حضرت حسان بن ثابت کے زمانے سے جبل الثلج کے نام سے مشہور ہے۔ زمانہ حال کے مصنفین اسے جبل الشیخ لکھتے ہیں۔ عوام میں جبل کا اطلاق مبہم طور پر قرون وسطی سے لے کر آج تک اس سلسلہ (کوہ) پر ہوتا رہا ہے جو بحیرہ روم کے متوازی نہر العاصی (Orontes) کے دہانے سے لے کر الجلیل (Galilee) تک شام میں سے گزرتا ہوا چلا گیا ہے۔ اسی سے لفظ اہل الجبل یا جبلیوں یعنی "پہاڑی لوگ" نکلا ہے جو مسلمان مؤرخین نصیریوں، متولیوں اور دروز وغیرہ کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ کعبہ پانچ پہاڑوں کے پتھروں سے تعمیر ہوا تھا۔ ان میں ایک کوہستان لبنان بھی تھا (ابن الفقیہ : کتاب البلدان، ص ۱۹، ۲۰، لائیڈن ۱۸۷۵ء)۔ اس روایت سے شاید اس کی توجیہ ہو سکے کہ عرب جغرافیہ دان لبنان کو اس طویل فاصلی آب (ridge arête) کا تسلسل سمجھتے ہیں جو الحجاز کو نجد، شام اور آناطولی سے جدا کرتا ہے اور بحیرہ اسود تک چلا گیا ہے۔ لبنان

یا "میرا شاہ" کے نام سے مشہور ہیں (دیکھیے Gazetteer of the Tanjore District ص ۲۴۳)۔ قرآن مجید کے ترجمے شامل زبان میں بھی موجود ہیں اور ان کا رسم الخط عربی ہوتا ہے۔ لیے عموماً محنتی اور باہمت لوگ ہیں خصوصاً ماہی گیری اور تجارت کے پیشوں میں۔

مآخذ : (۱) Castes and Tribes : E. Thurston of Southern India مدراس ۱۹۰۹ء، ص ۱۹۸ بعد : (۲) قادر حسین خان : South Indian Muslims، مدراس ۱۹۱۰ء، ص ۲۹ بعد : (۳) Manual of the Administration of the Madras Presidency مدراس ۱۸۹۳ء، ص ۳۷ : ۳

(I. W. Arnold)

- \* لَبْنِیک : رَبْکَہ تَلِیہ۔  
\* لَبْلَہ : [ = نَبْلَہ ] : اندلس کے جنوب مغربی حصے میں اشبیلیہ سے ۴۰ میل مغرب کی جانب دریائے Tinto کے دائیں کنارے پر [ صوبہ ولہ کے ] ایک چھوٹے سے شہر کا نام ہے [ تفصیل کے لیے دیکھیے وولائیڈن، باراول بذیل مادہ ]۔

مآخذ : (۱) الادریسی : Description de l'Afrique et l'Espagne طبع Dozy و ڈنوبہ، ترجمہ ص ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۰۹، ۲۱۰ : (۲) یاقوت : معجم البلدان، طبع ویسٹمنسٹر، ۲ : ۳۳۲ اور ۳۳۶ : (۳) Extraits inédits relatifs au Maghreb : E. Fagnan پیرس ۱۹۲۴ء، اشاریہ : (۴) ابن القوطیہ : فتح اندلس، طبع J. Ribera، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، اشاریہ : (۵) ابن عذاری : البیان المغرب، ج ۲ طبع Dozy و ترجمہ Fagnan اشاریہ، ج ۲، طبع Lévi Provençal، اشاریہ : (۶) ابن ابی ذریع : روض القرطاس، طبع Tornberg، ص ۱۳۷ : (۷) ابن خلکان : العرب (Histoire des Berbères)، ۲ : ۱۹۲ : (۸) Histoire des Musulmans d'Espagne : Dozy، اشاریہ : (۹) E. Lévi Provençal

وہ نیم آزادی، جس سے یہ خطہ کبھی محروم نہیں رہا، ہمیشہ اس کے انفرادی خطوط پر ارتقا کے لیے سازگار رہی ہے اور اسلام سے منحرف فرقوں مثلاً متولی، دروز اور نصیری [رک باں]، نیز عیسائی فرقوں، ملکی (Malkites)، یعقوبی (Jacobites) اور مارونی (Maronites) کے لیے پرورش گاہ بنی رہی ہے۔ ان عیسائی فرقوں کا عرب مصنفین نے لبنان کے تذکرے میں نام لے کر کہیں ذکر نہیں کیا۔ ذاتی استقلال کا جو درجہ ان گروہوں نے، جو ابتدا میں مذہبی تھے، لیکن انجام کار خالص قومی بن گئے، حاصل کیا، ایسے سامنے رکھ کر شام کے اندر عربوں کے نفوذ اور مسلم اقتدار کے اتار چڑھاؤ کے اسباب کا بخوبی مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

ہر ایک گروہ اور اکثر اوقات ہر ایک ضلع اپنے اپنے مقامی حکمران خاندانوں کے زیر فرمان زندگی بسر کرتا جن کی بنیاد دمشق، بغداد یا قلعہ کے بادشاہوں کے ہاتھوں رکھی ہوئی مانی جاتی تھی۔ وہیں سے انہیں باقاعدہ پروانہ فرمانروائی عطا کیا جاتا تھا اور اس کے عوض ان پر کچھ فرائض عائد ہوتے تھے اور کچھ فوجی خدمات انجام دینا پڑتی تھیں بشرطیکہ اقتدار بالا میں اتنی قوت ہو کہ انہیں اس پر مجبور کر سکے۔ لبنان کے ان عملاً خود مختار جاگیرداروں نے ان تمام اضطراب خیز ہنگاموں کے دوران میں جو مشرق میں رونما ہوتے رہے اور جن میں یکے بعد دیگرے خلفا سلجوقی سلاطین، ایوبیوں، صلیبی جنگ جویوں، ملوکوں اور ترکی پاشاؤں کی حکومتیں قائم ہوتی رہیں، بہت مستعدی اور کاسیابی سے اپنی حیثیت برقرار رکھنے کی حکمت عملی اختیار کی۔ بنو عباس لبنان کی جنگی اہمیت کا پورے طور پر اندازہ نہ کر سکے، اس لیے انہوں نے اس پر قبضہ کرنے کا کبھی خیال ہی

کی جنوبی سرحد کو بالعموم لیبانی (موجودہ قاسمیہ) کی زبیری وادی سے منطبق کر دیا جاتا ہے۔ موجودہ اصطلاح، جو مقامی روایت کے مطابق ہے، لبنان کی جائے وقوع اس دریا اور نہر الکبیر (قدیم Eleutherus) کے درمیان قرار دیتی ہے۔ [موجودہ لبنان کے شمال اور مشرق میں شام، مغرب میں بحیرہ روم اور جنوب میں اسرائیل ہے]۔ یہی وہ خطہ ہے جو ہمارے تاریخی جائزے کا موضوع ہوگا۔ لبنان مقابل (Anti-Lebanon) کی پس ماندہ اور منتشر آبادی ہمیشہ مشرقی شام کے شہروں کے حلقے میں مرتکز رہی ہے، بحالیہ لبنان، جس کے شہروں کا رخ سمندر کی جانب ہے اور جس کے دونوں پہلوؤں پر سمندر کے بخارات سے پیدا شدہ بھاری بارشیں ہوا کرتی ہیں اور انہیں کا پانی یہاں سے دریاؤں کی شکل میں نکل کر شام کے باقی حصے کو سیراب کرتا ہے، معاشی اور سیاسی طور پر قدیم علاقہ فینیقیہ (Phoenicia) کے وسطی حصوں کا دست نگر ہے۔

لبنان کا ذکر زمانہ قبل اسلام کے شعرا کے ہاں بہت کم ملتا ہے۔ مثال کے طور پر نابغة الذبیانی کا نام بیش کیا جاسکتا ہے جس کے سرپرست ملوک غسان (والحیرہ) تھے، لیکن ان کے جانشین مسلمان شعرا لبنان کے نام سے زیادہ آشنا ہوتے چلے جاتے ہیں، مثلاً ابو ذہب الجعفی، نابغة الشیبانی اور عبدالرحمن بن حسان کیونکہ یہ شعرا اموی خلفا کے دربار میں حاضر ہوتے رہتے تھے۔ لبنان کا ملک جنگلوں سے بٹا ہوا ہے، اور اس کی پیداوار اوسط درجے کی ہے۔ اس کے اندر پہنچنا مشکل ہے کیونکہ بیچ میں گہری ندیاں اور تیز رفتار دریا واقع ہیں۔ یہ عربوں کی فتوحات کے وقت سے چند چھوٹی چھوٹی قوموں کی جائے پناہ رہا ہے؛ [مارونی، دروزی، شیعہ اور مسیحی راہب لبنان کی خلوت گاہوں میں سکون کے جواہر بن کر آتے رہے ہیں]۔



مارونیوں کے لیے نہر ابراہیم (Adonis) کے جنوبی علاقوں پر قبضہ جما لینے کے لیے سہولتیں پیدا ہو گئیں۔ سولہویں صدی کے شروع میں تنوخی عثمانی ترکوں سے مل گئے جو شام کو فتح کرنے میں مصروف تھے۔ اندرونی بھوٹ سے کمزور ہو جانے کے باعث تنوخیوں کو تھوڑے ہی دن میں بنو معن کے لیے جگہ خالی کرنا پڑی جن کا سب سے زیادہ مشہور نمائندہ فخرالدین [رک باں] تھا۔ ۱۶۹۹ء میں جب بنو معن کا آخری سردار وفات پا گیا تو ان کے سیاسی وارث ان کے قرابت دار بنو نہساب قرار پائے جو ابتداءً وادی التیم سے جو ہرمن (Herman) کی مغربی ڈھلانوں پر واقع ہے، آئے تھے۔

فخرالدین کے زوال سے لبنان میں ترکی سازشوں کا دروازہ کھل گیا۔ ترکوں کو بنو شہاب کے اقتدار کی بیخ کنی میں کچھ زیادہ دیر نہیں لگی کیونکہ وہ دروزی جاگیرداروں کی نافرمانی اور دست درازی ہی کے مقابلے میں ہمیشہ غلطان پہچان رہے۔ زرعی مفاد کے پیش نظر بنو معن نے شمالی عیسائیوں کی جنوبی لبنان میں نقل مکانی کر کے آہستہ میں ہمت افزائی کی تھی۔ اس حکمت عملی پر بنو شہاب نے، جن کے روابط مارونیوں سے اچھے تھے، اور بھی زیادہ زور دیا۔ مارونی امیروں میں سب سے زیادہ مشہور بشیر [رک باں] تھا، جو پیدائش کے اعتبار سے عیسائی تھا (سال ولادت ۱۷۶۷ء)۔ فخرالدین معنی کے طریق کار کو اختیار کر کے اس نے نصف صدی اس دھن میں صرف کر دی کہ لبنان کو ایک عظیم الشان ریاست بنائے۔ ۱۸۳۰ء میں وہ معزول ہو گیا اور جلا وطنی کی حالت میں مر گیا۔ لبنان میں بلا واسطہ ترکی حکومت (۱۸۳۰ء تا ۱۸۶۰ء) کی سیادت کے بعد مارونیوں اور دروزیوں میں خونریز فسادات ہوئے اور اسن وامان

نہیں کیا، کیونکہ یہ ایک نسبتاً ویران سا علاقہ تھا اور اس وقت بھی چند ساحلی اضلاع کو چھوڑ کر کچھ یونہی سا آباد تھا۔ ان سے زیادہ دور اندیش اور پیش بین صلیبی محارب تھے جنہوں نے ”جبل“ کی سرحد پر بھاری بھاری سنگین قلعے بنا لیے جیسے حصن الاکراد [رک باں] اور شقیف ارنون۔ خلفا کی اس غفلت سے جراجمہ [رک باں] کو لبنان میں داخل ہونے کی جرأت ہوئی۔ شمالی لبنان کے بالائی علاقوں میں مارونیوں Maronites کا قدم جما لینا اور آناتولی حملہ آوروں کا حملہ لازماً بیک وقت ہوا ہوگا اور اس حملے نے اس مارونی عیسائی جماعت کی تنظیم میں ضرور مساعدت کی ہوگی جس کی قسمت میں ”جبل“ کے علاقے میں ایک زبردست کردار ادا کرنا لکھا تھا۔ نویں صدی کے اواخر میں عرب کے قبیلہ تنوخ نے حلب کے علاقے سے آکر اپنے لیے جنوبی لبنان میں ان لوگوں کے درمیان جو شیعہ تعلیم سے متاثر ہو چکے تھے اور ان پر کسی قدر عربی رنگ چڑھ چکا تھا اپنی ایک امارت قائم کر لی جو امارت ”امراء الغرب“ کہلائی۔ اس امارت کے نشو و نما میں گیارہویں صدی کے دوران ایک رکاوٹ پیدا ہو گئی اور وہ یہ تھی کہ صلیبی محاربوں کی صیدا اور بیروت میں ریاستیں قائم ہو گئیں۔ جبیل (Giblat) اور بطرون (Batroun) (بترون) کی جاگیریں اور طرابلس (Tripoli) کا ضلع یہ سب اپنی گزر اوقات کے لیے شمالی لبنان کے عیسائیوں کے دست نگر تھے۔

جب صلیبی محارب بیروت سے نکال دیے گئے تو ممالک مصر نے بیروت کی حفاظت تنوخیوں کے سپرد کر دی۔ تیرہویں اور چودھویں صدی میں ممالک کے خلاف کچھ بغاوتیں ہوئیں جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ وسطی لبنان کے متولی اور دروز باغیوں کا علاقہ استیصال ہو گیا۔ ان کے استیصال سے

سلسلے سے گھری ہوئی ہے۔ لبنان کلان (Grand Liban) کی حکومت شام کی مختلف ریاستوں (Confédération Syrienne) سے الگ ہے، اگرچہ اسے اس سے معاہدے کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس کا انتظام ایک فرانسیسی افسر کے سپرد ہے تاوقتیکہ کوئی ملکی حاکم اعلیٰ (گورنر) مقرر ہو۔ تیس اعضا پر مشتمل ایک نمائندہ مجلس جو بذریعہ رائے شماری منتخب ہوتی ہے، میزانیہ اور رفاہ عام کے معاملات کی جانچ پڑتال کرتی ہے۔

گزشتہ مردم شماری (۱۹۲۱ تا ۱۹۲۲ء) کے مطابق لبنان کی آبادی ۶۲۹۰۰۰ تھی۔ عیسائیوں کی تعداد ۳۳۰۰۰۰ تھی جس میں تمام مختلف فرقے شامل ہیں۔ ان میں سے ۲۰۰۰۰۰ (دو لاکھ) مارونی عیسائی تھے۔ مسلمان ۲۷۵۰۰۰ ہیں (ان میں ۱۲۵۰۰۰ سنی تھے اور ۱۵۰۰۰ متولی یا شیعہ، ۳۳۰۰۰ دروز وغیرہ)، ۳۵۰۰ یہودی، ۲۰۰۰۰ غیر ملکی تھے۔

[فرانس کی ۲۰ سالہ انتدابی حکومت کے خاتمے پر ۲۶ نومبر ۱۹۴۱ء کو لبنان کی آزادی کا اعلان کیا گیا اور ۱۹۴۶ء میں غیر ملکی فوجیں ہٹا لی گئیں۔ نئی آزاد ریاست، الجمهورية اللبنانية کے نام سے موسوم ہوئی۔ ۱۹۵۸ء میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے مابین خانہ جنگی کو فرو کرنے کے لیے لبنان کے صدر شمعون نے امریکہ سے مدد مانگی، چنانچہ امریکہ نے اپنی بری اور بحری افواج بھیج کر ملک میں امن و امان قائم کیا۔ ۱۹۶۹ء میں لبنانی فوجوں اور فلسطینی چھاپا ماروں میں چند جھڑپیں ہوئیں جن کا خاتمہ قاہرہ میں طے شدہ ایک معاہدے سے ہوا (نومبر ۱۹۶۹ء)، لیکن اب بھی کبھی کبھی فریقین میں اختلافات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ جمہوریہ لبنان کا رقبہ تقریباً ۱۰۳۰۰ مربع کلومیٹر یا ۳۳۰۰ مربع میل ہے اور آبادی

بحال کرنے کے لیے فرانسیسی فوجیں لبنان میں داخل ہو گئیں۔ اس کے بعد دستوری ماہرین کی ایک بین الاقوامی جماعت مقرر کی گئی کہ لبنان کے لیے یورپ کے زیر نگرانی ایک خود مختار حکومت کا دستور بغور و فکر تیار کرے۔ اس جماعت کا صدر رومن کیتھولک فرقے کا ایک عیسائی حاکم اعلیٰ تھا جسے یورپ کی ان دول نے پانچ سال کے لیے مقرر کیا تھا جن کے ہاتھ میں تمام انتظامی قوت مرکوز تھی۔ اس اقتدار کے توازن کے طور پر ایک انتظامی مجلس مقرر کی گئی جس کا انتخاب اس طریقے سے کیا گیا کہ اس میں مختلف فرقوں کے نمائندے شامل ہو گئے۔ اس ”دستور حکومت (Règlement-Organique) کے تحت موجودہ لبنان صورت پذیر ہوا اور اس کی پچاس سالہ خوش حالی اور امن و امان جو اس سے پہلے اسے لہجہ نصیب نہ ہوئے تھے، اسی دستور کے بدولت اسے ملے۔

پہلی جنگ عظیم نے ہر چیز کو درہم برہم کر دیا۔ ترکی فوجوں نے ”جبل“ پر قبضہ کر لیا اور وہاں ایک ترکی حاکم مقرر کر دیا گیا۔ قحط اور بیماری نے آبادی کے بڑے حصے کو ختم کر دیا۔ ۲۵ اپریل ۱۹۲۰ء کو سان ریمو San Remo کی کانفرنس میں فرانس کو شام اور لبنان پر حکومت کرنے کا حق (mandate) عطا کر دیا گیا۔ اسی سال پہلی ستمبر کو بیروت میں فرانسیسی جمہوریہ کے ہائی کمشنر جنرل گورو Gouraud نے باضابطہ طور پر حکومت لبنان کلان (Etat du Grand Liban) کے قیام کا اعلان کیا اور بیروت اس کا دارالسلطنت قرار پایا۔ اس ”خود مختار لبنان“ کے علاوہ اس نئی ریاست میں طرابلس، صیدا اور صور (Tyre) کے اضلاع بھی شامل کر دیے گئے۔ یہ ریاست شمال میں نہر الکبیر سے شروع ہو کر فلسطین کی حدود تک پھیلی ہوئی ہے اور مشرق کی طرف لبنان مقابل Anti-Lebanon کے پہاڑی

مشہور ہیں۔ عربوں کو یورپ کے جدید علوم و فنون سے متعارف کرانے میں بیروت کے عیسائی فضلا کا بھی حصہ ہے۔ عرب ممالک میں عرب قومیت کی تحریک بھی عیسائی دانشوروں کی ذہنی اہج کی پیدوار ہے۔ لبنان ایک بہت خوبصورت ملک ہے۔ نصف سے زیادہ علاقہ تین ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہے، لہذا آب و ہوا بہت خوشگوار اور ایک حد تک معتدل ہے؛ پھل بہت عمدہ اور بکثرت ہوتے ہیں۔ اس کی خاص چیزیں جبل لبنان اور غصابة الأرز (دیار کا جنگل) ہیں جن کا ذکر یہاں کے مشہور مصنف جبران خلیل جبران [رکھ باں] کی تحریروں میں اکثر آتا ہے۔ اس جنگل کے بعض درخت سیکڑوں سال پرانے ہیں۔ ملک میں تین ریلوے لائنیں ہیں اور سڑکیں بالعموم بہت اچھی حالت میں ہیں۔ گزشتہ دس بارہ سال میں صنعت و حرفت میں خاصی ترقی ہوئی ہے اور تیل صاف کرنے کے ایک سے زیادہ کارخانے قائم ہو گئے ہیں۔]

مآخذ: (۱) نہایت تفصیل کے ساتھ H. Lammens

کی کتاب *La Syrie, précis historique*، بیروت

۱۹۲۱ء ج ۲: (۲) صالح بن یحییٰ: تاریخ بیروت،

طبع نیخر (اسراہ الغرب پر ایک اہم مقالہ)؛

(۳) یاقوت: معجم، ۱: ۳۷۱، ۵: ۶۷، ۶: ۶۷۰؛

۱۱: ۸۸۵، ۱۲: ۸۲۹، ۱۳: ۵۸۸، ۱۴: ۳۷۳، ۱۵: ۲۷۶، ۱۶: ۱۱۰

۱۷: ۳۵۳، ۱۸: ۳۹۹، ۱۹: ۶۳۷، ۲۰: ۳۱، ۲۱: ۲۶۱، ۲۲: ۳۳۷

۳۶۳، ۳۷: ۵۳۰؛ (۴) الہمدانی: صفۃ جزيرة العرب، طبع

D.H. Muller، ص ۱۲۶؛ (۵) طنوس الشیداق: کتاب

أخبار الأعیان فی جبل لبنان؛ (۶) H. Lammens:

*Frère Gryphon et le Liban au 16 eme siècle, Revu*

*de l' Orient chrétien*، ۱۸۹۹ء؛ (۷) وہی

مصنف: *Les Notisairis dans le Liban*؛

۱۹۰۲ء؛ (۸) وہی مصنف: *La description du Liban*،

۱۹۰۲ء؛ (۹) *MFBO*، ۱: ۲۳۲ تا ۲۵۰؛

۱۹۰۲ء میں ساڑھے اٹھائیس لاکھ تھی۔ لبنان کے باشندے معنتی اور جفاکش ہیں۔ چونکہ سر زمین لبنان کوہستانی ہے، اس لیے بڑھتی ہوئی آبادی کی کفالت نہیں کر سکتی۔ لاکھوں لبنانی نقل وطن کر کے مصر، ریاست متحدہ امریکہ اور جنوبی امریکہ میں جا کر آباد ہو گئے ہیں اور اپنے عزیزوں کے گزارے کے لیے رقمیں بھیجتے ہیں۔ بڑے شہر اور ان کی آبادی حسب ذیل تھی: بیروت، سات لاکھ؛ طرابلس، ہونے دو لاکھ؛ زہلہ چالیس ہزار؛ صیدا پچیس ہزار اور صور چودہ ہزار۔ سرکاری زبان عربی ہے، لیکن فرانسیسی اور انگریزی بھی عام طور پر رائج ہیں۔ ایک طے شدہ اصول کے مطابق آبادی کی مخلوط نوعیت کے پیش نظر جمہوریہ لبنان کا صدر کوئی مارونی عیسائی ہوتا ہے، وزیر اعظم سنی مسلمان اور ایوان نمائندگان (Chamber) کا اسپیکر شیعہ مسلمان اور دیگر عہدیدار پانچ سال کے لیے منتخب ہوتے ہیں۔

ایک عرصے سے مسلمانوں کے مسلسل مطالبے کے باوجود آج تک نئی مردم شماری نہیں ہو سکی۔ مسلمانوں کا دعویٰ ہے کہ وہ اکثریت میں ہیں، اس لیے وہ اقتدار میں زیادہ شرکت کے متمنی ہیں۔ مارونی عیسائی حکومت، تجارت، صنعت، تعلیم اور صحافت پر چھائے ہوئے ہیں۔ انہیں اہل یورپ کی تائید بھی ہمیشہ سے حاصل رہی ہے۔ ۱۹۰۵ء - ۱۹۰۶ء کے خوفناک فسادات میں انہیں امریکہ اور یورپ سے ہر قسم کی امداد ملتی رہی ہے۔ مزید برآں اسرائیل کی ہمدردی بھی ان کے شامل حال ہے اور وہ ہر ممکن طریقے سے جنوبی لبنان پر قبضہ کرنا چاہتا ہے۔ ملک میں چار یونیورسٹیاں ہیں، جن میں امریکی یونیورسٹی اور سینٹ جوزف یونیورسٹی سب سے نمایاں ہیں۔ متعدد ابتدائی اور ثانوی اور تعلیم نسوان کی کالجز بھی موجود ہیں۔ لبنان کے مطابع دنیا بھر میں

ان کے علاوہ اور لوگ بھی ہیں جو ۴۲ ہجری کو اس کی تاریخ وفات ٹھہراتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے بہت لمبی عمر پائی تھی (السجستانی: کتاب المعمرین، طبع گولڈ تسیر Goldziher، باب ۶۱)۔ درحقیقت وہ اپنی عمر دراز کے متعلق اپنے قصیدوں میں کئی اشارے کرتا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش محض تخمیناً متعین کی جا سکتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ۶۰۰ء سے قبل ہی وہ اپنی قادر الکلامی کے باعث اپنے قبیلے میں ایک امتیازی حیثیت حاصل کر چکا تھا۔ عین جوانی ہی کے زمانے میں وہ غالباً اپنے قبیلے کے اس وفد میں شریک تھا جو الحیرہ کے بادشاہ ابو قابوس نعمان [بن المنذر] (حدود ۵۸۰ء تا ۶۰۲ء) کے دربار میں حاضر ہوا تھا اور جب نعمان کے ندیم ابو ربیع بن زیاد العبسی نے اسے بنو عامر کے خلاف بھڑکایا، (لہید کی ماں قبیلہ عبس سے تھی) تولید ایک ہجوہ رجز (دیوان، قصیدہ ۳۳) کے ذریعے بادشاہ کے سامنے اس کی ہنسی اڑانے میں اس قدر کامیاب ہوا کہ بادشاہ نے دوبارہ بنو عامر کو اپنے سایہ عاطفت میں لے لیا۔ بادشاہ کے جواب میں سے ایک بیت جو اس نے اپنے درباری کے اس مراسلے کا لکھا تھا جس میں اس نے اپنے آپ کو لہید کی ہجو کے خلاف بچانے کی کوشش کی تھی مثل بن گیا ہے:

[قَدْ قِيلَ ذَلِكَ إِنْ حَقَّ وَإِنْ كَذِبًا  
فَمَا اعْتَذَارُكَ مِنْ شَيْءٍ إِذَا قِيلَ]

(یعنی وہ بات تو کہی جا چکی ہے، سچ تھی یا جھوٹ۔ جو کچھ کہا جا چکا اس پر تمہارا اعتذار بے معنی ہے؛ الفضل: الفاخر، ۱: ۴۱، بعد، العسكري: امثال، برہامش الميدانی، ۲: ۱۱۷ تا ۱۸؛ الميدانی، ۲: ۳۳؛ کتاب الاغانی (بار اول)، ۱۵: ۹۴، بعد، ۹۱، بعد، (بار دوم) ۱۶: ۲۲، بعد، ۲۱، بعد؛ [العمدة (القاهرة ۱۹۰۷ء)، ۱: ۴۶]

(۹) وہی مصنف: *Topographie franque du Liban*؛  
۲۰۰: ۱ M.F.O.B. *notes et essais d'identification*  
تا ۲۷۱: (۱۰) وہی مصنف: *تشریح الابصار* فی  
ما یتوی لبنان من الآثار، ج ۲: (۱۱) Ristelhueber؛  
*Les traditions françaises au Liban*: (۱۲) المعجمی؛  
خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، ج ۴: (۱۳)  
امیر حیدر شہاب: تاریخ: (۱۴) Fachreddin: Wülstenfeld  
*der Druzenfürst*: (۱۵) *Mémories: d'Arvieux*؛  
ج ۶: (۱۶) *Documents: Rabbath-Tournebize*؛  
*inédits pour servir à l'histoire du christianisme*  
*en Orient*، ج ۲: (۱۷) *Vom: von Oppenheim*؛  
*Mittelmeer zum Persischen Golf*، ۱: ۱۵۳، بعد؛  
(۱۸) Jouplain (تجسیم کا فرضی نام): *La question du*؛  
*Liban* - لہرست مآخذ، بیشتر سترھویں صدی سے؛  
(۱۹) *Eléments d'une bibliographie: P. Masson*؛  
*Congrès français de la Syrie* در *français de la Syrie*؛  
۱۹۱۹ء: (۲۰) *Syrie, Liban et Palestine: V. Cuinet*؛  
خلاف واقعہ چیزوں یا غلطیوں سے پر ہے: [۲۱)  
*Lebanon in History: P.K. Hitti*، لندن ۱۹۰۷ء: (۲۲)  
*The Arabs: Peter Mansfield*، لندن ۱۹۷۶: (۲۳)  
[*Statesman's Year-Book 1975-76*].

H. LAMMENS [و ادارہ]

لہید بن ربیعہ: ابو عقیل؛ زمانہ جاہلیت کا  
ایک عرب شاعر جو ظہور اسلام کے بعد تک زندہ  
نہا۔ وہ دلاب کی شاخ، بنو جعفر سے تھا اور  
دلاب بنو عامر میں سے تھے: اس لیے وہ ہوازن کی  
شاخ تھے اور قیس عیلان کے قبائلی گروہوں میں  
شامل تھے۔ ابن سعد (طبقات، ۶: ۲۱) کے بیان  
کے مطابق لہید کا انتقال ۶۶۰/۶۶۱ء میں  
ہوا۔ بعض دوسرے مصنف، مثلاً ابن حجر (۳: ۶۵۷)  
جن کا بیان Nöldeke کے خیال میں تسلیم  
کر لینا چاہیے، لہید کا انتقال ۶۴۱ء بتاتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ اسی موقع پر لیبید نے اسلام قبول کیا۔ بعد میں وہ کوفے چلا گیا اور وہیں وفات پائی۔ اس کے اہل و عیال میں سے صرف ایک لڑکی کا ذکر ملتا ہے جس نے اس کی قابلیت ورثے میں پائی (الآغانی، ۱۳ : ۹۸؛ المیدانی؛ ۲ : ۴۹ : ۱۳، الغزالی : مطالع البدور، ۱ : ۵۲ سطر ۷ بعد)۔ [ایک قصیدے میں وہ اپنی دو بیٹیوں کا ذکر کرتا ہے (دیوان، طبع براکلمان، ص ۱ تا ۹؛ نیز دیکھیے ابن سعد ۵ : ۲۱)۔]

لیبید کے قصیدوں کی عربوں کے نزدیک بڑی قدر و منزلت تھی۔ اس کے معلقہ کی بنا پر نابغہ اسے عربوں یا کم از کم اس کے قبیلے ہوازن کا سب سے بڑا شاعر بتاتا تھا [(أشعر العرب، أشعر هوازن، دیکھیے الاغانی، ۱۳ : ۱۰۱)۔ وہ اسراف القیس اور طرفہ کے بعد اپنے آپ کو درجہ سوم کا حق دار سمجھتا تھا۔ الجیمی (طبقات الشعراء، طبع Hell، ص ۲۹ بعد [الآغانی ۱۳ : ۹۷]) اسے نابغہ الجعدی ابو ذؤیب اور الشماخ کے ساتھ جاہلی شعرا کے تیسرے طبقے میں جگہ دیتا ہے۔ ہجاء، مرثیہ اور قصیدہ تینوں اصناف میں لیبید نو یکساں دسترس حاصل تھی۔ اس کا ایک قصیدہ معلقات کے مجموعے میں شامل کر لیا گیا اور Nöldeke کے خیال میں یہ قصیدہ بدوی شاعری کے بہترین نمونوں میں سے ہے (Fünf Mo'allaqāt، ۲ : ۵۱)۔ لیبید جنگلی جانوروں کے روایتی مناظر، مثلاً گورخروں اور نیل گائے کا شکاری کے آگے آگے بھاگنے اور اس کے کتوں سے گتھم گتھا ہونے، کو بڑے دلکش پیرائے میں بیان کرتا ہے۔ اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے نیسب کی جانب محض اس لیے توجہ کی کہ وہ ایک روایتی چیز تھی۔ وہ عورت کی محبت کے موضوع کی طرف اتنی توجہ مبذول نہیں کرتا جتنی کہ اطلال (شکستہ آثار) کے بیان کی طرف کرتا ہے، جنہیں وہ ہنرورانہ

بعد]، عبدالقادر: خزائن الادب، ۲ : ۹۷ : ۴ : ۱۷۱ بعد)۔ اپنے بعد کے قصیدوں میں لیبید اس بات پر بھی فخر کرتا ہے کہ اس نے اپنی فصیح بیانی سے اپنے قبیلے کی امداد کی۔ نامور شاعر بن جانے کی حالت میں بھی وہ اپنے قبیلے کا وفادار رہا اور اس کے ہم عصر الاعشی نے آوارہ گرد مغنی کا جو پیشہ اختیار کر رکھا تھا اس سے اسے سخت نفرت تھی، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت نے اسے اس کے معمولی دائرہ عمل سے باہر نکال لیا۔ ہمیں اس کے حلقہ اسلام میں شامل ہونے کی صحیح تاریخ کا علم نہیں ہے۔ [ایک عام روایت کے مطابق وہ قبول اسلام کے بعد ۶۰ سال تک زندہ رہا، لیکن اس نے اس عرصے میں سوا ایک بیت کے اور کوئی شعر نہیں کہا]۔ سنہ ۸ ہجری کے جمادی الآخرہ جیسے ابتدائی زمانے میں قبیلہ عامر بن صعصعہ کے سرداروں عامر بن طفیل اور اربد بن قیس (لیبید کے سوتیلے بھائی) نے نئے نظام حکومت سے اپنے قبیلے کی وابستگی کے سلسلے میں بغیر کسی نتیجے پر پہنچنے کے مدینہ منورہ میں گفت و شنید کی (Annal : Caetani، ۲ : ۹۰)۔ ان دونوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کے بہت جلد بعد وہ بے وقت ہلاک ہو گئے۔ عامر طاعون سے مرا اور اربد بھلی گرنے سے۔ اربد والے واقعے کی تصدیق بظاہر اس مرثیے سے ہوتی ہے جو لیبید نے اربد کی موت پر لکھا (دیوان، قصیدہ ۵)۔ اس کے برعکس یہ الزام کہ اربد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قتل کرنے کی کوشش کی، بالکل ناقابل تسلیم ہے؛ کیونکہ اس حالت میں لیبید اربد کے لیے اتنے مرثیے نہ کہتا اور اگر کہتا بھی تو اس کے دیوان میں وہ ہرگز شامل نہ کیے جاتے۔ ۹ ہجری میں قیس قبیلے نے پھر ایک وفد مدینہ منورہ بھیجا جس میں

الغزولی: مطالع، ۱: ۵۲ (بعد)۔ اس کی تردید کے لیے محض یہ واقعہ کافی ہے کہ اس کے دیوان کے قصائد عدد ۲۱ و ۵۳ اس کی موت سے کچھ ہی عرصہ پہلے لکھے گئے تھے (کتاب الاغانی ۱۶: ۱۰۱)۔ بہشت کا بیان (دیوان، قصیدہ ۳، بیت ۴) اور اسی طرح وہ تصور جو اس سے پہلے بیان ہوا ہے یعنی یہ کہ انسانی اعمال ایک دفتر میں درج ہوتے ہیں، قرآن مجید سے مأخوذ ہیں۔ اسلام کے زیر اثر قصیدہ شمارہ ۳۹ و ۴۱ میں جس کا گیارہواں شعر جیسا کہ ابن قتیبہ: (کتاب الشعر، ص ۱۵۳ ص ۵) پہلے بیان کر چکا ہے، لبید کے قبول اسلام کے بعد لکھا گیا ہوگا، بشرطیکہ وہ الحاقی نہ ہو۔ وہ نسیب کی جگہ ہند و سوغت سے کام لیتا ہے۔ اس طرح وہ انسانی زندگی کی ناہانداری پر شاعرانہ نصیحت گری کی ایک نئی فنی شکل تخلیق کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ قرآن مجید کے علاوہ وہ عیسائی دعوت سے بھی متاثر ہوا ہو۔ جب وہ ہند و نصیحت کے ساتھ قصیدہ ۱۴ میں کسی عورت پر الزام کا رد کرتا ہے تو اس ضمن میں وہ محض قدیم تر مثالوں کی پیروی کرتا ہے، جیسے کہ طرفہ کے معلقہ میں بیت ۵۶ بعد اور ۶۳ تا ۶۴ میں کیا گیا ہے (دیکھیے Das Schicksal: Caskel، ص ۹)، مگر طرفہ کے ہاں یہ چیز قصیدے میں محض ایک استطرادی قطعے کی حیثیت رکھتی ہے۔

الفہرست (ص ۱۵۸) کے بیان کے مطابق کئی بڑے بڑے عرب ماہرین لغت مثلاً السکری، ابو عامر الشیبانی، الأصمعی، الطوسی اور ابن السکیت نے لبید کا دیوان مرتب کیا تھا۔ ان میں سے صرف الطوسی کے مرتب کردہ دیوان کا نصف حصہ مع شرح ۵۸۹ء کے اس مخطوطے میں محفوظ ہے جسے الغالدی نے طبع کیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ باقی تمام مخطوطے، مثلاً لائڈن اور سٹراس برگ کے مخطوطے،

خوشنویسی کے نمونوں سے تشبیہ دیتا ہے۔ وہ اپنے علاقے کے مقامات کی یاد تازہ کرنے کا بھی بڑا شائق ہے جہاں کے نخلستان اور آب ہاشی کے وسائل اسے دلکش منظر کشی پر برابر آمادہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے سلسلے میں وسط عرب سے لیکر خلیج فارس کے ساحل تک سفر کی پوری روداد بیان کرتا ہے (فان کریم: مقالہ مذکورہ، ص ۱۲)؛ تاہم ابو ذؤیب کی طرح جو تقریباً اس کا ہم عصر تھا اور محبوبہ کے ذکر کی طرف رجوع کرنے کا شائق تھا، لبید بھی اپنے معلقہ (بیت ۵۵) میں دوبارہ اپنی محبوبہ کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس طرح نسیب کو قصیدے کے بنیادی حصے سے ملا کر ایک جان کر دیتا ہے، لیکن اس کے لیے یہ عمل محض ایک نئے وصفی قطعے کی طرف گریز کا ایک طریقہ ہے۔ البتہ جو بات اس کے کلام کو دیگر شعراء جاہلیت کے کلام سے ممتاز کرتی ہے وہ ایک طرح کا مذہبی تاثر ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت سے پہلے بھی اس کے معاصرین کے ہاں بالکل غنا نہ تھا، مثلاً جن مواقع پر زہیر اپنی طویل زندگی سے حاصل کردہ عملی حکمت کو سادہ مگر زوردار الفاظ میں پیش کرتا ہے، وہاں لبید ہمیشہ ایک مذہبی موضوع چھیڑ دیتا ہے۔ اس نے یقیناً عیسائیت کا کبھی دعویٰ نہیں کیا اور نہ ہم اسے حنفیہ کا نمائندہ ہی تسلیم کر سکتے ہیں جیسا کہ فان کریم کرنا چاہتا ہے، بلکہ اس کے ہاں ہمیں اللہ کے پاسبان اخلاق ہونے کا عقیدہ بالخصوص ملتا ہے جو عرب میں عام طور پر مروج تھا۔ اس کے دیوان کے بہت سے اشعار بظاہر قرآن مجید کے فیض کا نتیجہ ہیں۔ یہ کہنا کہ اس نے دائرۃ اسلام میں داخل ہونے کے بعد شعر نہیں لکھے، درست معلوم نہیں ہوتا (ابن سعد، ۶: ۲۱، ص ۴، اس بیان کا بعد میں بھی اعادہ کیا گیا ہے؛ مثلاً

آبنائے کے شمال میں ہے جو بحیرہ Ionia سے خلیج کارنتھ کو جو قرون وسطیٰ سے خلیج لہانٹو کے نام سے مشہور ہے جاتی ہے۔

[... تفصیل کے لیے دیکھیے لائیڈن، باراول، بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) G.O.R. : Von Hammer ۱۵۰: ۲، ۳۱۸ بعد، ۳: ۵۹۲ بعد - لہانٹو کی جنگ کا حال سولہویں صدی کے مؤرخوں نے بیان کیا ہے: (۲) ہجری: تاریخ، قسطنطنیہ ۱۲۸۳ء ص ۹۵ بعد: (۳) سلاویکی: تاریخ، قسطنطنیہ ۱۲۸۱ء ص ۱۰۱ بعد: (۴) حاجی خلیفہ: تحفہ الکبار، قسطنطنیہ ۱۰۳۱ء، ورق ۲۲ بعد - بعد کے تذکروں میں جوڈت، پاشا: تاریخ، ۱: ۱۱۹ قسطنطنیہ ۱۳۰۲ء اور جنوبی کے شائع کردہ مسودات در T.O.E.M.، عدد ۹ (اگست ۱۹۱۱ء) نہایت وسیع - زرعی مآخذ: فیہرست کے حائزہ جو G.O.R. ۳: ۵۸۷ء میں دی گئی ہے۔ دیکھیے نیز Awram Gulanti کا مقالہ در T.O.E.M.، عدد ۷۸، جنوری ۱۹۱۳ء۔

J. H. KRAMERS و [تخلص از ادارہ]

لِقام: (ع)؛ (اس کا تلفظ بعض اوقات لِقام بھی لیا جاتا ہے) بمعنی نقاب: یہ لہڑے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے جس سے بدو اپنے چہرے کا زیرین حصہ، منہ اور بعض اوقات ناک بھی ڈھانپ لیا کرتے تھے (دیکھیے شرح مقامات الحریری، طبع de Sacy، ۱۸۲۱ء، ص ۳۷۳ س ۲) - [لِقام منہ ڈھانکنے اور لِقام ناک ڈھانکنے کے معنوں میں مستعمل ہے (لسان، بذیل مادہ) - اس سے چہرے کے اعضاے تنفس گرمی، سردی اور گرد و غبار سے محفوظ رہتے تھے (دیکھیے دیوان ذوالریمہ، قصیدہ، ۵، ۳۳، ۳۹، ۲۳ اور ۷۳، ۱۶: شرح دیوان المتنبی، ص ۳۶۳، ۲۷۷ شرح مقامات الحریری، ص ۳۷۳، س ۲) - لِقام سے چہرہ پہچانا نہیں جاتا تھا، اس لیے یہ قتل کا بدلہ لینے والے کے خلاف ایک قسم کے بچاؤ کا کام

بہت بعد کے ہیں اور اسی طرح قاہرہ کا وہ مخطوطہ جس میں دیوان ابو ذؤیب طبع Hell ج ۱ بھی شامل ہے ابھی تک طبع نہیں ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: کتاب الضیقات ۶: ۲۰ تا ۲۱: (۲) ابن قتیبہ: کتاب الشعر والشعراء، ۱۳۸ تا ۱۵۶: (۳) ابوالفرج الاصبہانی: کتاب الاغانی، بار دوم، ۱۳: ۹۰ تا ۹۸: (۴) دیوان لبید العامری، روایۃ الضوسی، الطبعة الاولى، بحسب النسخ الموجودة عند طابعہ المسیخ یوسف نیام الدیس الغالدی المقدسی (ویان)، الجوانب ۱۲۹۷: (۵) اے فان لربمر: Über die Gedichte des Lubyd، در SB.Ak Wien، جلد ۹۸، عدد ۲، ص ۵۵ تا ۶۰۳: (۶) دیوان لبید مع ترجمہ و تعلیقات از Dr. A. Huber، طبع C. Brockelmann، لائیڈن ۱۸۹۱ء: (۷) اشعار لبید مع ترجمہ و تعلیقات از Dr. A. Huber، طبع کارل براکلمان، لائیڈن ۱۸۹۱ء: (۸) Die Mo'allaqa، Labids übersetzt und erklärt از Th. Noldeke، Fünf-Mo'allaqat [حسب معلمات]، SB.Ak Wien، Ph. Hist.، جلد ۱۳۲، عدد ۵، ۱۹۰۰ء: [(۹) براکلمان تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۱: ۱۳۵ تا ۱۴۷، قاہرہ ۱۹۰۹ء: (۱۰) R. A. Nicholson، A Literary history of the Arabs، ص ۱۱۹ تا ۱۲۱]۔ (C. BROCKELMANN)

لہانٹو: یونانی شہر ناہکٹاس Naupactos کے نام کی اطالوی صورت - ترک اسے Ine Bakhtl کہتے ہیں۔ اس لفظ کے ترکی تلفظ کی نقل اس طرح کی گئی ہے - مثلاً Annales Turciet: Leunclavius، ص ۳۵ (لیکن G.O.R. : von Hammer ۳: ۳۱۸) اس کا تلفظ Aina Bakhtl نقل کرتا ہے اور اس کا ترجمہ "Spiegelglock" کرتا ہے - یونانی صورت کو بھی نظر رکھتے ہوئے یہی بہت زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ترک اس کا تلفظ ابتداً Inc Bakhtl کرتے تھے - یہ شہر قدیم Locris میں واقع ہے اور اس

دیتا تھا (Goldziher در Z.D.M.G.، ۴۱ : ۱۰۱)۔  
 بعض اوقات وہ اشخاص بھی بھیس بدلنے کے لیے لثام  
 پہن لیا کرتے تھے، جو اس کے استعمال کے عادی  
 نہ ہوتے تھے۔ الف لیلہ (طبع Macnaghten، ۱ :  
 ۸۷۸) میں ایک شہزادی کا ذکر ملتا ہے جو  
 مردوں کا بھیس بدل لیتی تھی اور دوسرے مقام  
 پر ایک شہزادے کا تذکرہ ہے جو عورتوں کا لباس  
 پہن لیتا تھا۔ باب تفعل میں التثام سے تَلَّثَمَ آتا ہے،  
 جس کے معنی لثام پہننا ہیں (دیکھیے الاغانی، ۸ :  
 ۱۰۲، ۲۰ : ۲۱ : ۵۵، ۱۹ : الاغانی، طبع  
 Kosegarten، ص ۱۲۱، ۱۳ : Wright : Opuscula  
 arabica، ص ۱۱۱، ۲ : الحریری : مقامات، بار  
 دوم، ۲ : ۴۳۳، ۲) جبکہ باب اِتِّعَالَ میں  
 اِتِّثَام کے معنی لثام کے طور پر کسی چیز کے  
 پہننے کے ہیں اور یہ عام طور پر مجازی معنوں  
 میں استعمال ہوتا ہے۔ تَلَّثِمَ عام طور پر عورت  
 کے نقاب کو کہتے ہیں (Cherbonneau، در J.A.  
 ۱۸۴۹، ۱ : ۶۴)، لیکن فاطمین کے عہد میں  
 تَلَّثِمَ البیاض ایک خاص قسم کے سرکاری عہدے  
 داروں کا لباس ہوتا تھا جسے ان کا قاضی القضاة  
 عباسی اور طیلسان کے ساتھ پہنا کرتا تھا (de Sacy :  
 Chr.:si، ۲ : ۹۲)۔ شہروں کے رہنے والے عام طور  
 پر لثام نہیں پہننا کرتے تھے۔

دینی اعتبار سے لثام کی اسلام میں کوئی  
 اہمیت نہیں ہے۔ دوسرے کپڑوں کے ساتھ محرم  
 کے لیے اس کا استعمال بھی ممنوع ہے (البخاری،  
 ۱ : ۳۹۰)۔

شمالی افریقہ میں لثام پہننے کا رواج زیادہ تر  
 صُہاجہ قبائل [رک بان] میں تھا جو سُلَیْمُون یا  
 اولاد اَلْمُتَلَثِّمَ کہلاتے ہیں۔ رابطوں کا قبیلہ  
 لَعْتُونہ لثام پہننے کا عادی تھا، اس لیے لثام کو کچھ  
 سیاسی اہمیت بھی حاصل ہو گئی۔ لثام پہننے کی

رسم (زیر نقاب، دیکھیے البکری، ص ۱۷۰) افریقہ  
 کے دوسرے مقامات، مثلاً کانم میں پائی جاتی  
 تھی (المقریزی، ۱ : ۱۹۳، ص ۳۳ بعد) اور ابھی  
 تک طوارق کے ہاں موجود ہے۔ المغرب کے  
 یہ باشندے لثام سمیت دنیاے اسلام کے مشرقی  
 ممالک میں جہاں اس کا رواج نہ تھا، جاتے تھے،  
 جبکہ ان کی عورتیں کھلے منہ سفر کیا کرتی تھیں۔  
 متاخر زمانے کی ایک خود ساختہ حکایت سے اس عجیب  
 و غریب رسم کی اس طرح توجیہ کی جاتی ہے کہ  
 ایک گاؤں پر حملے کے وقت عورتوں کی تعداد زیادہ  
 تھی اور مرد کم تھے۔ مردوں نے نقاب پہن لیے  
 اور عورتوں نے ہتھیار باندھ لیے تاکہ دشمن کو  
 ان کی صحیح تعداد کا پتا نہ چل سکے (Goldziher،  
 در Z.D.M.G.، ۴۱ : ۱۰۱)۔ ایک دوسری  
 روایت میں یہ مذکور ہے کہ اسوی سلطنت کے  
 انقراض کے بعد دو سو اسوی (جان بچانے کے  
 لیے) عورتوں کا بھیس بدل کر افریقہ چلے گئے،  
 اور لثام پہننے والے ان کے اخلاف ہیں (Wästenfeld :  
 Der Tod des Husejn، ص ۸)۔ البکری کے بیان کے  
 مطابق (متن، ص ۱۷۰، ترجمہ، ص ۳۲۱) وہ کبھی لثام  
 نہیں اتارتے تھے۔ اگر کوئی میدان جنگ میں ڈھیر  
 ہو جاتا اور اس کا لثام ضائع ہو جاتا تو جب  
 تک اسے لثام دوبارہ نہ پہنایا جاتا اس کے دوست  
 بھی اسے پہچان نہیں سکتے تھے۔ لثام نہ  
 پہننے والے ”مگس منہ“ کہلاتے تھے۔ موحدین،  
 بالخصوص ابن تومرت، رابطوں کے لثام پہننے کی  
 مخالفت کرتے تھے۔ وہ بتکرار اصرار کیا کرتے تھے  
 کہ مردوں کو عورتوں کا لباس پہننے کی ممانعت  
 آئی ہے، لیکن وہ اس رسم کو نابود کرنے میں  
 کامیاب نہ ہو سکے (Goldziher، در Z.D.M.G.  
 ۴۱ : ۱۰۲)۔ مَلَّثَم کی اصطلاح والی دوسری  
 عبارتوں کے ساتھ عبداللطیف (طبع Sacy، ص ۱۲۳)



مستعمل ہے (ابن عربشاہ، طبع Golius، ص ۶۴، س ۲ نیچے سے؛ نیز دیکھیے شرح مقامات الحریری، ص ۲۴۰، س ۱۰)۔ بہت سی کتابوں کے نام کشف اللثام سے شروع ہوتے ہیں (دیکھیے براکلمان، G.A.L.، ۲ : ۶۵۹)۔ دیواروں سے لثام ہٹانے کا مطلب ان کو نکال کرنا ہے (عماد الدین، طبع Landberg، ص ۱۰۶، س ۱۲)۔ اپنی اصلیت سے لثام اتارنے کے معنی، حقیقت کے اقرار کے ہیں (الحریری : مقامات، بار دوم، ۲ : ۴۲۶، س ۳)۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت اسرافیلؑ کے چار پروں میں سے ایک پر نقاب پڑا ہوا ہے (الثم) جس کی پہنائی آسمان سے لے کر زمین کے ساتویں طبقے تک ہے (قزوینی، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۵۶ نیچے؛ پوشیدہ آواز کو مٹھتے ہیں دیوان طرفہ، طبع Ahlwardt، قصیدہ عدد ۵، ۲۶، طبع بیروت ص ۱۰، ۱۸۸۶)۔ اس کا ایک اور مجازی استعمال دیوان ابن الفارض (در de Sacy : Chrest.، ۳ : ۵۵، بیت عدد ۵۵) میں ملتا ہے۔

مآخذ : مندرجہ بالا اقتباسات کے لیے منالہ نگار پرویسر A. Fisher اور F. Krenkow کا ممنون احسان ہے۔ ان کے علاوہ ملاحظہ ہو : (۱) Vêtements : Dozy، ۳۹۹ بےحد : (۲) وہی مصنف : Supplement، ۲ : ۵۱۶ : مسلمان عورتوں کے نقابوں اور برقعوں کے لیے دیکھیے Twee populaire dwalingen : Snouck Hurgronje (۳) verbetered, Verspr. Geschr.، ۱ : ۲۹۵ بےحد : لسان العرب، بذیل مادہ)۔

(W. BJÖRKMAN)

- لجج : جنوبی عرب کی ایک سلطنت جس کا صدر مقام بھی اسی نام کا ہے، عدن کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ اس کے شمال میں خوشبی، مشرق میں قبلی، جنوب میں غفری اور مغرب میں صبیحی علاقے واقع ہیں۔ صدر مقام جو لجج یا العوطہ کے نام سے مشہور ہے، سمندر کی سطح سے

چلیدہ مع دیگر حوالہ جات) کی عبارت میں بھی ملتی ہے۔ - Fleischer (Kleine Schriften، ۲ : ۲۴۳) نے اس طرح کی بہت سی عبارتوں پر بحث کی ہے، نیز دیکھیے Die Beninsammlung : Marquart، اشاریہ، بذیل مادہ Litämräger۔

لثام اور اس کے دوسرے اشتقاقیات کا مجازی معنوں میں استعمال شعرا کے ہاں کثرت سے ہوا ہے۔ "محبوبہ کے زیر لثام ہونٹوں کے چومنے" (Dozy : Vêtements، ص ۴۰۰، دیکھیے ماتحت لثامین = چہرہ، در المتنبی : دیوان، ص ۴۴، س ۲۷) سے لثم = چومنا (دیکھیے عمر بن ربیعہ : دیوان، طبع Schwarz، ص ۶، شعر ۲۰۷)؛ ابن الفارض : دیوان، مارسیلز ۱۸۵۳ء، ص ۱۲۵، س ۵ نیچے سے) اور تلثم = "ایک دوسرے کو چومنا" کے الفاظ نکلے ہیں : مٹھ، چومنے کی جگہ کہلاتی ہے (فرزدق، در Dozy : Supplement)۔ لڑکی کو اس کے بالوں سے بنا ہوا لثام دیا جاتا تھا (الف لیلہ، طبع Breslau، ۲ : ۵۲، س ۲)۔ اونٹ کے منہ پر جھاگ کا ڈھیر لثام کہلاتا تھا (ذوالریمہ : دیوان، ص ۱۷۶، س ۱۷)۔ بھڑیے کو آحم اللثام = سیاہ رنگ کا چھینکا کہتے تھے (الطرباج : دیوان، ص ۴، س ۳۵)۔ اس کے لیے نم یتلثم (الحماسة، ۱ : ۶۲، س ۱۷) کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ شراب کی صراحی کے منہ پر پڑا ہوا کپڑا (صافی) لثام کہلاتا ہے (مفہوم، در المفضلیات، طبع Lyall، قصیدہ ۱۲۵، شعر ۷)؛ نیز شراب کی صراحیوں کے بارے میں دیکھیے دیوان الاخطل، طبع صلحانی، ص ۸۵، س ۲؛ و دیوان علقمہ، طبع Socin، ۲ : ۴۳)۔ سورج گرد و غبار کے بادلوں سے ڈھک جاتا ہے تو کہا جاتا ہے : اس نے لثام پہن لیا ہے (الثم، در دیوان

۶۰۱، س ۱۰)۔ طلوع صبح کے لیے کشف اللثام (صبح نے اپنا نقاب اتار لیا) کا معاوہ

Kings : H. F. Jacob (۱۳)؛ ۴۰۰ تا ۴۱۱  
 of Arabia، لندن ۱۹۲۳ء، مواضع کثیرہ؛ (۱۴)  
 Die Erdkunde von Asien : C. Ritter، برلن  
 ۱۸۸۴ء / ۸ : ۱ : ۷۰۳ تا ۷۰۷؛ (۱۵)  
 Arable, l'Univers, histoire et : Noel Desvergers  
 description de tous les peuples Asie، پیرس ۱۸۸۷ء  
 ۲۱ : ۵ (سلطانِ عدن کے محل کی تصویر بھی دی گئی)  
 History of Arabia : R. L. Playfair (۱۶)؛ (۷)  
 Felix or Yemen، بمبئی ۱۸۵۹ء، ص ۱۷۸؛ (۱۷)  
 Stuttgart, Geschichte der Chalifen : G. Weil  
 Reise : H. v. Maltzen (۱۸)؛ ۳۹۸ : ۵، ۱۸۶۲ء  
 Brunswick 'nach Sudar bien، ۱۸۷۳ء، ص  
 El Yemen, lfe : R. Manzoni (۱۹)؛ ۳۴۹ تا ۳۷۴  
 anni nell' Arabia felice. Escursioni fatte dal  
 settembre 1877 al Marzo 1880، روم ۱۸۸۳ء، ص ۱۴  
 تا ۱۶، ۲۲، ۲۷۰ بعد، (مع تصویر قلعہ نجیح  
 بالمقابل ص ۲۲)؛ (۲۰)؛ Tagebuch : E. Glaser  
 : O. Baumann (۲۱)؛ ۷۰ و ۷۱ ورق ۳ و ۵؛  
 Besuch Von Lahadj in Sudarabien Globus  
 (۲۲)؛ ۶۷ : ۱ تا ۶۸ (تین تصاویر سمیت)؛ (۲۳)  
 Die Mekkebahn : M. Hartmann، برلن ۱۹۰۸ء  
 Der Kampf : F. Stuhlmann (۲۴)؛ بعد؛  
 um Arabien zwischen der Türkei und England  
 Brunswick, Hamburgische Forschungen، ۱۹۱۶ء  
 : ۶۳، ۷۲، ۱۱۱ بعد، ۱۲۲، ۱۳۲ تا  
 Handbooks, Prepared (۲۵)؛ ۱۹ تا ۱۷؛  
 under the Direction of the Historical section of the  
 Foreign Office No. 61 Arabia، (و کتابچی جو وزارت امور  
 خارجہ کے شعبہ تاریخ کی زیر ہدایت طبع ہوئے، شمارہ ۶۱،  
 موسومہ بہ عرب) لندن ۱۹۲۰ء، ص ۷۱، ۷۵، ۸۸ بعد؛  
 (۲۵)؛ The Statesman's Yearbook، ۱۹۲۱ء، مکمل  
 لندن ۱۹۲۱ء، ص ۹۶ و ۱۹۲۷ء، مکمل، لندن ۱۹۲۷ء

۳۰۔ لٹ کی بلندی پر وادی تبن کی دو شاخوں یعنی وادی صغیر اور وادی کبیر کے درمیان ایک زرخیز نخلستان میں واقع ہے جس کا وجود ان نہروں پر منحصر ہے جو آب ہاشی کے لیے پہاڑی ندی نالوں اور بہت اچھے پانی کے کنوؤں سے پانی حاصل کرتی ہیں۔

[.... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن،  
بار اول، ہڈیل مادہ.]

مأخذ: المقدسي در B.G.A، ۳؛ ۸۵ و ۹۰؛

(۲) یاقوت : معجم، طبع Wustenfeld، ۱ : ۵۴۸ :

(२) : ८६१ : ३४४ : २०२ :: ४ : ७३८ : २४४ :: २

مرآة الاطلاع، طبع T. G. J Juynboll، ۳ :

۹۰: (۳) البکری : معجم، طبع Wüstenfeld، ۱ :

٢٠٢ : ٢ : ٣٣٩ : (٥) الهمداني : سفد جزيرة العرب،

طبع D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء، ص

۵۲ بعد؛ (۶) امین الريحانی: ملوک العرب؛ (۷)

**Die auf sudarabien bezüglichen :** عظيم الدين احمد :

*Angaben Naṣwāns im Šamsal-idum*, سلسلة یاد گار گب،

Die Post und : A. Sprenger (A) 97 : 27

**Abh. f. d. Kunde. d. رُحْ 'Reiserouten des Orients**

*Morgenlandes* ۲ / ۳ : ص ۱۰۹ و ۱۳۱ و ۱۳۵

و ۱۵۲: (۹) بدر الاسلام محمد بن اسمعیل بن

محمد الكبسى : اللطائف السنية فى اخبار الممالك اليمنية،

Cod. Glasser، ص ۱۲۶ در قوسی کتاب خاند، ویانا،

مس م، ٦ تا ٨، ١٢، ١٣، ١٩؛ (١٠) S.W. Redhouse :

*The Pearl-strings, a history of the Rasuli*

*Dynasty of Yamen*، لائیڈن ۱۹۰۷ء، سلسلہ یادگار گب،

٣ / ١ : ٢، ترجمه، ١ : ٣٠ و ١٣٤، بعد، ٢٣٨، ٢٤٠

٢٨٣ و لائين ١٩٠٤ء ٢ : ١٢ و ١٩ بعد، ١٢٩

**Beschreibung:** C. Niebuhr (11): 1887 '46 '50

von Arblen، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۰۰؛ (۱۲)

لندن ۱۸۴۵ء *Travels in Arabia* : J. R. Wellsted

اس مخالفت سے ہر افروختہ ہو کر حضرت عبداللہ بن اُنسؓ نے ان کے سردار خالد بن سفیان بن بُیج الہذلی کو قتل کر دیا۔ [ماہ صفر ۵۴ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چند صحابہ کرامؓ کو الرجیع کے لوگوں سے (جو لحيانی تھے) صدقات وصول کرنے اور ان کو دین سکھانے کی غرض سے بھیجا، مگر انہوں نے غداری اور بدعہدی کر کے مسلمان محصلوں اور مبلغوں کو شہید کر دیا جن میں حضرت زُہد، حضرت عاصم بن ثابت اور حبیب بن عدی بھی شامل تھے۔ ان شہداء کا بدلہ لینے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ۵۵ھ اور بقول دیگران ۵۶ھ میں بنو لحيان پر چڑھائی کر دی۔ بنو لحيان نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کا سنا تو ڈر کر بھاگے اور پہاڑوں میں جا پناہ لی (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۴۸، ۳۴۵؛ ابن حزم: جوامع السيرة، ص ۲۰۰)۔

ابن الکلبی (کتاب الاصنام، ص ۵۷؛ نیز دیکھیے یاقوت: معجم، ۳: ۱۸۱ س ۱۱۶) نے لکھا ہے کہ وہ بنو ہذیل کے بت سواع کی خدمت (سدانة) کیا کرتے تھے (دیکھیے Wellhausen: Reste Arab. Heidentums، ص ۱۸ تا ۱۹)۔ شمالی حجاز میں بعض کھنڈروں کے جو دیواری نقوش اور کتبات برآمد ہوئے ہیں، ان سے نہ صرف ان قرائن کی تصدیق ہوتی ہے بلکہ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کی آمد سے صدیوں پیشتر وہاں ایک لحيانی ریاست بھی قائم تھی۔ ان کتبات اور نقوش کا اس وقت پتا چلا جب ان کی غیر مکمل نقلیں Doughty و Huber نے شائع کیں اور بعد ازاں ان کی کثیر تعداد (۹۰۰) کو Euting نے جمع کر لیا اور J. Halevy کی ابتدائی تحقیقات کے بعد D.H. Müller نے ان کو حل کیا۔ یہ کتبات اب کثیر تعداد میں دستیاب ہیں اور Janssen و

ص ۹۵: (۲۶) Arabia: D. G. Hogarth، آکسفورڈ ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۷: (۲۷) علاقہ لعیج کے نقشے، Report on the country around: G.S. Stevens در Aden، J.R.G.S.، ۱۸۷۳ء، عدد ۴۳، مقابل ص ۲۹۰: (۲۸) A Rock-cut Himyaritic: G.U. Yule، Inscription on Jabal Jehaf, in the Aden Hinterland، Proc. Soc. of Biblical Archaeology، ۱۹۰۵ء، ۲۷: ۱۵۳ تا ۱۵۵: (۲۹) نقشہ جس سے عدن کے معرکہ کی نئی حد ظاہر ہوتی ہے، در Geogr. Journal، ۱۹۰۶ء، ۲۸: ۶۳۲۔

ADOLF GROHMANN [و تلخیص از ادارہ]

● لحيان: ایک عرب قبیلہ جو بنو ہذیل کی شاخ ہے۔ اس کا سلسلہ نسب یہ ہے: لحيان بن ہذیل بن مدبرکہ بن الیاس (بن مضر بن نزار بن معد)؛ چونکہ وہ بنو ہذیل کے دوسرے قبائل کی طرح ایسے علاقے میں آباد تھے جو مکے کے شمال مشرق میں واقع ہے، لہذا ان کی تاریخ اسلام سے قبل یا مابعد دوسرے ہذلی قبائل سے الگ نہیں ہے۔ ان سے علحدہ ان کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے۔ مثال کے طور پر تائبط شراً کے ساتھ ان کی جھڑپوں کا ذکر دیوان الحماسة (ص ۳) میں آیا ہے۔ یہ لڑائیاں یاقوت کی معجم البلدان (۲: ۲۷۲: ۴: ۱۰۴، طبع وینٹز) میں مذکور ہیں، (نیز دیکھیے حماسة البحرى، ص ۸۰ تا ۸۱؛ ابن الجراح، طبع H.H. Bräu، عدد ۸۶۔ S.B. Ak. Wien، ۱۹۲۷ء، ص ۳۱)۔ یاقوت نے خزاعہ کے ساتھ ان کے ایک معرکے کا بھی حال لکھا ہے (معجم البلدان، ۲: ۶۱۴)۔ بنو ہذیل کے مشہور شعرا میں مالک بن خالد الخناعمی، المتخیل الخناعمی وغیرہ شامل ہیں۔ اشاعت اسلام کے زمانے میں وہ بنو ہذیل کے دیگر قبائل کی طرح سیاسی طور پر متحد نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بھی مسلمانانہ طور پر اسلام کے مخالف تھے۔

کی سرحدیں غالباً الحجر اور العلاء کے درمیان تھیں۔ گمان غالب یہ ہے کہ لحيانی ثمود [رک باں] کے ذیلی قبائل تھے جن کا ذکر سرگون آشوری کی داستان تاریخ میں آتا ہے۔ ہلینی سے پہلے ان کا کہیں بھی تذکرہ نہیں ملتا۔ وہ انہیں Lechieni کے نام سے یاد کرتا ہے (Hist. Nat.، ۶ : ۳۳، س ۳)۔ بطرا کی سلطنت کے زوال (۶۱۰ء) کے بعد ان کی طاقت میں یقیناً اضافہ ہو گیا ہوگا۔ الحجر بھی ان کے مقبوضات میں شامل تھا جسے نبطی خالی کر چکے تھے۔

بنو لحيان لب اور نس طرح چھٹی صدی عیسوی میں بنو ہذیل کی شاخ بن گئے اور اپنے اصلی مقام کو چھوڑ کر جنوب کی طرف جا کر آباد ہو گئے۔ ان سوالات کا جواب مصادر کے فقدان کے سبب وثوق سے نہیں دیا جا سکتا۔ اسلامی روایات میں ان کا ذکر نہیں آتا۔ وہ انہیں ثمود اور الحجر کے نبطیوں سے ملتے سمجھے جاتے ہیں۔ لحيانی سلطنت کی یاد صرف ایک روایت سے تازہ ہوتی ہے کہ بنو لحيان ”جرهم“ کے پس ماندگان میں سے تھے، جو بعد ازاں بنو ہذیل کا جزو بن گئے (الطبری، طبع de Goeje، ۱ : ۴۹۷، س ۱۱ تا ۱۲ [رک بہ جرهم]۔ بہ تتبع ابن الکلبی : تاج العروس، ۱ : ۳۲۴، س ۱ تا ۲ بہ تتبع الهمدانی، در الإکلیل، لیکن یہ عبارت صفة جزيرة العرب میں ہائی نہیں جاتی)۔ ثمودی نقوش و کتبات (جنہیں ابتدائی عربی کہا جاتا رہا ہے) لحيانی رسم الخط کی ترقی یافتہ صورت میں ہیں جس کا آخری درجہ الصفائی کتبات ہیں، لیکن ہم ان اقوام کے تاریخی روابط سے بالکل نا آشنا ہیں جنہوں نے ان جیسے رسم الخط اختیار کیے تھے۔

دیدان العلاء کے کھنڈروں کا اچھی طرح کھوج نہیں لگایا جا سکا، لیکن پھر بھی ان سے لحيانیوں کی اعلیٰ تہذیب و تمدن کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ مظاہر

Savignac جیسے ذی علم ہادیوں کی تصانیف اور انکشافات کی بدولت اچھی طرح روشناس ہونے لگے ہیں۔ ان کا محل وقوع العلاء نامی ایک گاؤں کا نواح ہے، (یہ ان کھنڈروں میں پائے جاتے ہیں جو الخریبہ کہلاتے ہیں اور العلاء کے مشرق میں پہاڑوں پر بھی بڑی تعداد میں کتبات پائے جاتے ہیں)۔ جو الحجر [رک باں] کے نبطی مرئوسدائن صالح [رک باں] سے زیادہ دور نہیں ہے۔ یہاں بھی تھوڑے سے نقوش دستیاب ہیں۔ ان میں اور معینی نقوش میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے (جو العلاء کے مشرق میں بکثرت ملے ہیں۔ مابعد کے دور کے لحيانی نقوش اور معینی نقوش میں بھی یکسانیت پائی جاتی ہے، (D. H. Müller نے غلطی سے ان کا زمانہ اور بھی متاخر قرار دیا ہے)۔ ان کی زبان شمالی حجاز کے ثمودی اور الصفائی [نسبت بہ الصفاء] نقوش سے ملتی جلتی ہے۔ بعض خصوصیات کے اعتبار سے یہ قدیم عربی سے مختلف بنی ہے (بالخصوص اسم میں ال کے بجائے ہا اور منفیل وزن کے بدلے یفعل کا استعمال)۔

ان نقوش سے پتا چلتا ہے کہ العلاء (جس کا قدیم نام ددن (DDN) کی صورت میں لکھا جاتا ہے، بائبل کا دیدان ہے) لحيانی سلطنت کا دارالحکومت تھا۔ اس صنعت نو ایک عرصے تک بڑی اہمیت حاصل رہی۔ العلاء دیدان آزادی سے پہلے معینیوں کی نو آبادی تھا اور اس شاہراہ کی ایک منزل تھی، جہاں سے یمن اور ہندوستان کا مال تجارت بحیرہ روم کی بندرگاہوں تک پہنچتا تھا۔ معینی سلطنت کے زوال کے بعد (بقول ہارٹمن ۲۳۰ اور ۲۰۰ قبل از مسیح) نبطیوں نے تجارتی کاروبار میں معینیوں کی جگہ لے لی اور الحجر میں آباد ہو گئے، لیکن لحيانیوں نے جو معینی تہذیب و ثقافت اختیار کر چکے تھے اور خود مختار سلطنت کے مالک تھے، نبطیوں کی یلغار میں حائل ہو گئے۔ دونوں سلطنتوں

۵۷۸ء تا ۵۸۲ء (بذیل سال ۳ و ۴ قبل از ہجرت،  
۳ تا ۴ و ۵ء)؛ (۹) *Epigraphische* : D. H. Müller  
'*Denkschriften Ak. Wien*، *Denkmäler aus Arabien*  
ج ۳۷ (۱۰)؛ (۱۰) *Skizze der* : E. Glaser  
*Geschichte und Geographie Arabiens*، برلن  
۱۸۹۰ء، ص ۹۸ تا ۱۲۷؛ (۱۱) *Jaussen* و  
'*Mission archéologique en Arabie* : Savignac  
پیرس ۱۹۰۹ء، ۱ : ۲۶۳ تا ۲۷۱، پیرس ۱۹۱۳ء،  
۲ : viii تا xiv، ص ۲۷ تا ۳۷، ۳۶۱ تا ۳۶۳؛ (۱۲)  
'*Ephemeris für Semit. Epigraphik* : M. Lidzbarski  
۲ : ۲۳ تا ۳۸، ۳۴۵ تا ۳۶۱، ۳ : ۲۱۳ تا ۲۱۷  
[۱۳] عمر رضا کچالہ : معجم قبائل العرب، بذیل  
مادہ، بالخصوص مآخذ؛ (۱۴) ابن حزم : جمہرۃ  
انساب العرب، بحد اشارہ؛]

(G. LEVI DELLA VIDA)

- **لَحِیۃ** : بحیرۃ احمر کے ساحلِ عرب پر خلیج  
جازان کے جنوبی سرے پر ایک بندرگاہ۔ یہ چھوٹا  
سا شہر جو اب غیر اہم ہے ایسے مقام پر واقع ہے جو  
کسی وقت ایک جزیرہ تھا، لیکن نسبتہ جدید تغیرات  
ارضیہ کی وجہ سے بری علاقے سے مل گیا ہے۔ مد کی  
حالت میں بری علاقے سے جدا ہو جاتا ہے اور بحالت  
جزر خشک بندرگاہ بن جاتا ہے۔  
[تفصیل کے لیے دیکھیے **لا** لائیڈن، بار اول،  
بذیل مادہ۔]

**مآخذ** : *Decada secunda da Aisa de Joao de*

*Barros*، لزبن ۱۶۲۸ء، کتاب ۸، باب ۲؛ (۲)  
*Beschreibung von Arabien* : C. Niebuhr، کوپن ہیگن  
۱۷۷۲ء، ص ۲۱۰، ۲۲۸؛ (۳) *Die* : C. Ritter  
*Erdkunde von Asien*، ۱/۸ (برلن ۱۸۴۶ء)، ص ۸۸۲ تا  
۸۸۷؛ (۴) *Die alte Geographie* : A. Sprenger  
*Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۴۴، بعد، ۲۵۲؛ (۵)  
*El Yemen, tre anni nell' Arabia felice* : R. Manzoni

کے علاوہ، جو ابھروان تصویروں اور نقوش سے مزین  
ہیں، *Jaussen* اور *Savignac* نے ایک خانقاہ  
کا بھی پتا چلایا ہے جس کے درمیان میں گول  
سا حوض بنا ہوا ہے۔ اس کو بڑے بڑے  
مجسموں سے آراستہ کیا گیا ہے جن کے کئی اہم  
نکڑے دستیاب ہوئے ہیں۔ خانقاہ کے ایک نتیجے  
سے وہ بت کے آفکل کا پتا چلتا ہے۔ یہ اصطلاح  
جو رسوم قربانی کی خدمات کا دوسرا نام ہے، مسلم  
روایات میں بھی پائی جاتی ہے (الآغانی ۲۱ : ۱۸۶)۔  
ابن درید : کتاب الاشتقاق، ص ۱۹۷ س ۷)۔ جن  
دیوتاؤں کی وہ پرستش کرتے تھے، ان میں اللہ کے  
ساتھ اللات، وڈ، یغوث اور ذوغابہ شامل تھے۔  
مؤخر الذکر کی بابت وثوق سے بچہ نہا نہیں جا  
سکتا۔ آرامی اصل کے دیوتاؤں، مثلاً بلسمن، جو  
آسمان کا دیوتا تھا، اور صلم وغیرہ کی عبادت کی  
جاتی تھی۔ ان جیسے ناموں اور آرامی اصطلاحات سے  
(جن میں نقش، قبر کے معنوں میں آیا ہے)، نبطیوں  
کے اثرات کا صاف پتا چلتا ہے، جنہوں نے معینیوں سے  
مل کر لعیانی تہذیب کی تشکیل کی۔ ان میں  
یہودی اثرات کی موجودگی، جس کی شناخت کا  
*Glaser* و *Müller* کو زعم تھا، مشتبہ ہے۔

**مآخذ** : (۱) *Genealogische* : Wüstenfeld

*Register Tabellen M. 8.*، ص ۲۷۵؛ (۲) ابن نعیمہ :  
کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۳۱؛ (۳)  
ابن درید : کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص  
۱۰۹؛ (۴) ابن الکلبی : جمہرۃ الانساب، مخطوطہ  
موزہ برطانیہ، ورق ۳۸؛ (۵) ابن ہشام : السیرہ،  
طبع Wüstenfeld، ص ۶۳۸ تا ۶۴۲، ۹۸۱ تا ۹۸۳؛  
(۶) الواقدی : کتاب المغازی، مترجمہ Wellhausen،  
ص ۱۵۸ تا ۱۶۰، ۲۲۴؛ (۷) الطبری : تاریخ الرسل  
و الملوک، طبع *de Goeje*، ۱ : ۱۳۱ تا ۱۳۳؛  
(۸) *Annali dell' Islām* : Castagni، ۱ : ۵۷۷ تا

بن عدی؛ یہ بنو لخم کہلاتے اور (ن) عقیہ اس کی اولاد بنو کندہ کہلاتی۔ لخم کی خام بات یہ ہے کہ یمنی اور معدی دونوں عراق باقتدار لخمی شاہی خاندان کے اخلاف ہونے کے دعویٰ دار ہیں۔ جہاں تک جذام اور عاملہ سے لخم کی قرابت کا تعلق ہے، یہ ضرور ان حقائق کے مطابق ہے جو اس صدی میں جس میں اسلام ظہور ہوا، خاصی حد تک تسلیم کیے جا چکے تھے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ تینوں قبیلے اشتراک مقاصد و اغراض کی بنا پر ایک دوسرے سے وابستہ تھے، اور یہ بات ان کے نسلی رشتے کی ضامن ہے۔

ان تینوں قبیلوں میں بنو لخم بلاشبہ ممتاز ترین ہی نہیں بلکہ قدیم ترین بھی تھا اساطیر کی رو سے اس کا سلسلہ حضرت ابراہیمؑ کے اولاد سے جا ملتا ہے۔ لہٰذا بنو لخم میں کہ جب حضرت یوسفؑ کے بھائی انہیں کنوئیں میں پھینک گئے تھے انہیں جس شخص نے کنوئیں سے نکالا وہ ایک لخمی ہی تھا۔ ہجرت نبوی سے لچھ ہی پہلے بنو لخم کا زور ٹوٹ گیا تھا، لیکن عاملہ [رک بان] اور خاص طور پر جذام کی اہمیت جنہوں نے بنو امیہ کے تحت کارہائے نمایاں انجام دیے، بڑھ گئی تھی۔ ہجرت نبوی سے دو صدی قبل لخمیوں کے بیشتر افراد جزیرہ نما عرب کے شمالی علاقوں مثلاً شام و فلسطین اور عراق میں آباد ہو گئے تھے جہاں انہوں نے العین [رک بان و مادہ جذیمہ] میں لخمی خاندان کی حکومت کی بنیاد ڈالی جو غسانوں سے ہمیشہ برسرِ بیکار رہتی تھی۔ شام میں ہمیں لخمی انہیں خطوط میں آباد ملتے ہیں جن میں جذام آباد ہیں۔ جذام کی طرح انہوں نے بھی عیسائی مذہب اختیار کر لیا تھا اور یہی العینہ کے لخمیوں کا بھی سرکاری مذہب بن گیا تھا۔

‘Escursioni fatte dal Settembre 1877 al Marzo 1880

روما ۱۸۸۸ء، ص ۱۷۹؛ (۶) E. Glaser : Skizze

: ۲ der Geschichte und Geographie Arabiens

برلن ۱۸۸۹ء، ص ۳۳، ۳۸، ۴۳، ۵۵، ۱۳۸، ۱۵۲

Reiseskizzen aus dem : H. Burchardt (۷) : ۲۳۸

Yemen (Zeltcher. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin

: W. Schmidt (۸) : ۵۹۳ بعد؛ (۸)

‘Das südwestliche Arabien (Angewandte Geographie

طبع H. Grothe، سلسلہ ۸، Hept، فرینکفرٹ

: G. W. Bury (۹) : ۲۰

a/M (۱۹۱۳ء)، ص ۲۰؛ (۹) G. W. Bury

Arabia Infelix or the Turko in Yemen، لندن ۱۹۱۵ء،

ص ۲۶، ۱۱۹؛ (۱۰) F. Stuhlmann : Der

Kampf um Arabien zwischen der Türkei und

Brunswick، England (Hamburgische Forschungen

Hand books (۱۱) : ۶۹

، ص ۶۹؛ (۱۱) prepared under the Direction of the Historical

Section of the Foreign Office No. 61, Arabia

لندن ۱۹۲۰ء، ص ۶۳، ۶۱، ۵۳، بعد؛ (۱۲) : ۶۳

Südarabien als Wirtschaftsgebiet : A. Grohmann

Osten und Orient I. Reihe, Forschungen) جلد ۸،

ویانا ۱۹۲۲ء (۱۳) : ۲۳۸؛ (۱۳) The Statesman's

Year Book 1926، لندن ۱۹۲۶ء، ص ۶۳۷، ۶۳۸

ADOLF GROHMANN [و تلخیص از ادارہ]

\* لَحْم (بنو) : عراق کے لخمی قبیلے کے سوا جس کا قدیم عربی شاعری میں بار بار ذکر آتا ہے، اس قبیلے کی دور جاہلیت کی تاریخ اچھی طرح معلوم نہیں ہے۔ [بنو لخم کا نسب یوں ہے :- بنو لخم بن عدی بن الحارث بن مرہ بن آدد بن زید بن یشجب بن عریب بن زید بن نھلان بن سبا۔ عدی بن الحارث کے چار بیٹے تھے : (۱) الحارث، اسکی اولاد بنو عاملہ کہلاتی؛ (۲) عمرو بن عدی، اس کی اولاد بنو جذام کہلاتی؛ (۳) مالک

*Die Dynastie der Lakhmiden in al-:* G. Rothstein  
*Hira*، ص ۱۰۰ وغیرہ؛ (۱) *Essai: Caussin de Perceval*  
*sur l'histoire des Arabes*، ص ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۲؛  
*Le califat: H. Lammens* (۱۱)؛ ص ۲۱۲، ۳۵۲، ۴۲۲؛  
*de Yazid Ier* [خلافت یزید اول]، ص ۲۷۲ تا ۲۷۴،  
*M F O B*، ج ۵: بار دوم، ص ۹۱ وغیرہ؛ [(۱۲) عمر رضا  
 دعالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ مع مآخذ]۔

H. LAMMENS [و ادارہ]

لَد: فلسطین میں یافا کے جنوب مشرق  
 میں ایک نہر - عہد نامہ عتیق (صرف  
 اخیر کی سناہوں یعنی عزرا، ۲: ۳۳؛ نحیمیا، ۷:  
 ۱۱، ۱۲: ۳۵؛ اول تواریخ، ۸: ۱۲) میں  
 [بنو لود اور] لود شہر کے نام سے اور یونانی  
 عہد میں اس کا لَدَہ Lydda کے نام سے ذکر آیا  
 ہے - یونانی نام Diospolis کی وجہ سے جو اسے  
 رومی عہد میں دے دیا گیا تھا، اس کا قدیم  
 نام لَدَہ (Lydda) متروک نہیں ہوا، اس کے قائم  
 رہنے میں عہد جدید اعمال، البرسل، ۹:  
 ۳۲ نے مدد دی - عیسوی تاریخ کی ابتدائی صدیوں  
 میں یہ ایک اہم مقام اور ایک بڑی سلطنت کا  
 بانی تخت تھا - اس میں بہت قدیم زمانے سے رومیوں  
 کا ایک دارپردہ تھا اور یہ ایک اسقف کا مستقر  
 تھا - خاص طور سے یہ سینٹ جارج کی مڑعوہد قبر کے  
 لیے مشہور تھا، جس کے اوپر ایک کلیسا بنا دیا  
 گیا تھا - فلسطین کے دیگر شہروں کے ساتھ اسے بھی  
 حضرت عمرو بن العاص نے فتح دیا اور تھچہ عرصے  
 بعد یہ سلیمان بن عبدالملک کا عارضی دارالحکومت ہوا  
 جسے اس کے بھائی خلیفہ ولید (۷۰۵ تا ۷۱۵ء) نے  
 فلسطین کا عامل مقرر کر دیا تھا، یہاں تک کہ اس  
 نے رملہ کو از سر نو تعمیر کیا اور اس کے بعد سے  
 لَدَہ کا زوال شروع ہوا - دسویں صدی میں المقتدی  
 سینٹ جارج کے شاندار کلیسا کا ذکر کرتا ہے، نیز

ظہور اسلام کے وقت قبیلہ جذام شام کے  
 لغمیوں کو جو ان کے رشتے دار تھے، عملاً  
 اپنے میں جذب کر چکا تھا اور یہ عمل یہ اس  
 طریقے اور باہمی سمجھوتے سے مکمل ہوا - پہلی  
 صدی ہجری میں ان دونوں قبیلوں کو عموماً ایک  
 ہی گروہ کی حیثیت سے یاد دیا جاتا تھا، حتیٰ کہ  
 اگر کسی "سردار لغم" کا ذکر سن کر ہم یہ  
 سوچنے لگیں کہ یہ سردار قبیلہ جذام کا بھی حاکم  
 تھا تو یہ کسی حد تک درست ہوگا - جذامی کے  
 مقابلے میں نسبت لغمی شاذ و نادر ہی استعمال  
 ہوتی تھی - مسلمانوں کو جن جنگوں کا سامنا ہوا  
 ان میں فتح شام کے وقت یرموک، بعد ازاں جیفین  
 کے معرلوں اور پھر حجاز کے مقدس شہروں پر بربد  
 اول کے عہد کی جنگوں میں یہ دونوں قبیلے مشترک  
 سرداروں کے ماتحت اور مشترک جہندوں تلے لڑے  
 تھے - لفظ "لغمی" اب عملاً ایک اعزازی لقب سے  
 کچھ ہی زیادہ اہمیت کا حامل رہ گیا تھا - حقیقت  
 میں لغم کا جذام سے علیحدہ کوئی وجود باقی نہیں  
 رہا تھا - دریائے فرات کے مغربی علاقوں میں جب  
 لغم کا ذکر آتا ہے تو اس سے مراد جذام ہی ہونا  
 ہے، کیونکہ تذکرہ نویس بالعموم لغم سے جذام ہی  
 مراد لیا کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن درید: کتاب الاسماء، ص  
 ۲۲۵ تا ۲۲۷؛ (۲) ابن عبد ربہ: العقد الفرید، ۲:  
 ۸۵؛ (۳) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ص  
 ۱۲۹، ۱۳۰ وغیرہ، ۱۳۱، ۲۰۵، ۲۰۶؛ (۴)  
 الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما، ۱: ۲۶۹؛ (۵)  
 وہی مصنف: کتاب البلدان، طبع de Goeje، ص  
 ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۴؛ (۶) البلاذری: فتوح البلدان، طبع  
 de Goeje، ص ۱۳۶، ۵۹؛ (۷) المسعودی: مروج الذهب،  
 مطبوعہ برلن، ۴: ۲۰۳، ۲۰۴؛ (۸) الکندی: ولایة و  
 کتاب مصر، طبع Rhuvon Guest، ص ۴۵، ۱۰۱، ۱۶۲؛ (۹)

\* **لدھیانہ :** ایک ضلع اور شہر کا نام بلوچستان کی مملکت میں صوبہ پنجاب کی قسمت جالندھر میں واقع ہے۔ اس علاقے میں زمین کو زرخیز بنانے والا مادہ موجود ہے۔ یہ میدانی علاقہ ہے جس کے شمال میں دریائے ستلج ہے۔ اس دریا کا پرانا راستہ اس میں سے ہو کر گذرتا تھا۔ اس کا کل رقبہ ۱۴۵۵ مربع میل ہے۔ آبپاشی کے خاص وسائل میں نہر سرھند اور اس کی متعدد شاخیں شامل ہیں۔ اس کی قدیم تاریخ واضح نہیں۔ سنیت (Sunet) نامی ایک مقام سے قدیم زمانے کے سکے دستیاب ہوئے ہیں جو اس مقام سے مخصوص ہیں۔ اس علاقے کو سکھوں کے زمانے میں بڑی اہمیت حاصل تھی [اور اب بھی یہ سکھوں کا ایک بڑا مرکز ہے]۔ ۱۸۹۰ء میں لدھیانے میں سرحدی چھاؤنی قائم کی گئی اور سکھوں کی پہلی جنگ (۱۸۴۶ء) کے بعد اس علاقے کو اپنی موجودہ حدود کے مطابق ایک مکمل ضلع کی صورت حاصل ہو گئی۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس ضلع کی آبادی ۸۰۸۱۰۵ تھی۔ [۱۹۶۶ء میں مشرقی پنجاب کی تنظیم کے مطابق اس کا کچھ حصہ ہما چل پردیش اور ہریانے کے نئے صوبوں میں شامل کر دیا گیا، لیکن لدھیانہ بدستور اس پنجابی صوبے میں شامل ہے جس میں اس کے علاوہ امرتسر، گورداسپور، کپورتھلہ، جالندھر، فیروز پور، بہنٹلہ اور پٹیالہ وغیرہ بھی شامل ہیں]۔

لدھیانے کا شہر ۳۰ درجے ۵۶ ثانیے شمال اور ۷۵ درجے ۵۲ ثانیے مشرق میں ”دہلی - پشاور“ کی بڑی شاہراہ Grand Trunk Road پر واقع ہے۔ اس کے بانی لودھی پٹھان تھے اور شہر کی وجہ تسمیہ بھی یہی ہے۔ پہلی افغان جنگ کے بعد شاہ شجاع کے جلا وطن خاندان کے ارکان یہیں آکر آباد ہوئے تھے۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے

مسلمانوں میں مشہور ایک کہانی بیان کرتا ہے، جو اس قاتل ”نعبان“ کی کہانی سے تعلق رکھتی ہے اور جس کی رو سے حضرت مسیح ایک روز کلیسا کے دروازے پر دجال (Anti-Christ) کو قتل کریں گے۔ فاطمی خلیفہ الحاکم (۹۹۶ تا ۱۰۳۰ء) کے زمانے میں اس کلیسا کو سخت گزند پہنچا۔ مگر اس کے بعد اس کی دوبارہ مرمت اور حسب ضرورت تعمیر کرائی گئی۔ صلیبی جنگوں کے دوران میں اس پر پھر سخت زد پڑی اور صورت حالات یہ ہوئی کہ یہ ایک شاندار قبر کا منظر پیش کرتا تھا۔ عیسائیوں کا دور حکومت شروع ہوا تو لبدہ کو پھر اسقف کی پایگاہ بنا دیا گیا۔ انہوں نے پرانے گرے بڑے گرجے کے بالکل ہی قریب ایک نیا گرجا تعمیر کرایا مگر وہ بھی زمانے کی دستبرد سے محفوظ نہ رہ سکا۔ آخر سنہ ۱۲۷۱ء میں مغلوں کے ہاتھوں یہ شہر پورے طور پر تباہ و برباد ہو گیا، اسے پرانی عظمت پھر کبھی حاصل نہ ہو سکی۔ البتہ دورِ حاضر میں یونانیوں نے کلیسا کو از سر نو تعمیر کرایا ہے۔

مآخذ: (۱) *Loca Sancta* : P. Thomson

۵۶؛ (۲) البلاذری، طبع de Goeje، ص ۱۳۸، ۱۳۳؛

(۳) الطبری: *Annales*، ۱: ۲۴۰۶؛ بعد: (۴)

ابن الاثیر: *الکامل*، طبع Tornberg، ۲: ۳۸۸، ۳۹۰؛

۱۲: ۵۸۷؛ (۵) *B G A*، طبع de Goeje، ۲؛

۱۵۹، ۱۷۶؛ ۶: ۷۹؛ ۷: ۳۲۸؛ (۶) یاقوت؛

معجم، *Wüstenfeld*، ۲: ۸۱۸؛ ۴: ۳۵۳؛ (۷)

*Palästina* : Robinson، ۲: ۲۶۳؛ بعد: (۸) *Palestine*

*Exploration Fund Memoirs*، ۲: ۲۵۲، ۲۶۷؛ (۹)

*Judee* : Guérin، ۱: ۳۲۲؛ بعد: (۱۰) *C. Mauss*

*Revue archeologique*، سلسلہ ۳، ۱۹: ۲۲۳؛ بعد

(F. BUHL)



پایا جاتا ہے اور یہ نام اب بھی صحرائی لُر میں جو دژقول کے شمال میں ہے، باقی ہے اور بھی کئی ایک مقامات کے نام ہیں، جو لُر سے ملتے جلتے ہیں یعنی علاقہ جندیشاپور کا ضلع لیر، (Schwarz: Persien، ص ۶۶۶؛ دیکھیے کُوه گیلوئی قبیلہ: لیراوی) جس کا لُر کے ساتھ وہی تعلق ہو سکتا ہے جو لُری بولی کے لفظ پیل کو فارسی کے پول بمعنی ”رقم“ کے ساتھ ہے۔ لُر جان (یا قوت: لُر دجان، موجودہ لُر دگان) جو اصطخری کے قول کے مطابق سَر دَن (کُوه گیلو اور بختیارپور کے علاقے کے درمیان) کے علاقے کا صدر مقام تھا اور پھر لُرت Lurt یا Lort سے صیغہ کے قریب ایک مقام؛ صرف مسعودی اپنی کُرد قبائل کی فہرست میں لُریہ قبیلے کا ذکر کرتا ہے جس سے لُر کے ضلع کے لُر مراد ہو سکتے ہیں۔ تیرھویں صدی میں یا قوت اس کُرد قبیلے کے لیے جو خوزستان اور اصفہان کے مابین پہاڑیوں میں آباد ہیں، لُور اور لُرت کے نام استعمال کرتا ہے اور اس علاقے کو بلاد اللر یا لُرتستان کہتا ہے۔

ان واقعات سے اس جغرافیائی اصطلاح کے (جو شاید ایرانی دور سے پہلے کی ہے) ایک نسلی نام بننے تک ارتقائی مراحل کا پتا چلتا ہے، لیکن اگر ہم لُر کے نام کے لیے ایرانی اشتقاق دریافت کرنا چاہیں تو اس کا تعلق لُہر اسپ کے پہلے حصے کے ساتھ (جو von Bode پہلے ہی تجویز کر چکا ہے) فوراً سامنے آ جاتا ہے۔ *Iranisches Namenbuch*: Justi کے مطابق لُہر کی اصل روذرہ ہے جس کے معنی ہیں ”سرخ“۔ رُور مذکورہ یا قوت، جو جگہ کا نام ہے، وہ شاید اس کی درمیانی کڑی بن سکے۔ تاریخ گزیدہ ایک مشہور عام اشتقاق بتاتی ہے، وہ یہ کہ لُر، لُر ہے جس کے معنی لُری میں سرسبز پہاڑی کے ہیں۔ [..... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائڈن، بار اول، ہڈیل مادہ]۔

مطابق لدھیانہ شہر کی آبادی ۱۰۳،۲۹۰ تھی [اور ۱۹۹۱ء میں ۲۴۴،۰۳۲]۔ لدھیانہ ایک ہارونقی تجارتی مرکز ہے۔ یہ شہر سر پر باندھنے کی لنگیوں اور شالوں کے کارخانوں کے لیے مشہور ہے۔ میزیں، کرسیاں اور دوسرا چوبی سامان بھی یہاں بنتا ہے۔ اون اور ریشم کی رنگائی کا کام بھی ہوتا ہے۔ یہاں جرابوں اور بنیانوں کے کارخانے اور دوسری قسم کی فیکٹریاں بھی ہیں۔

[تقسیم برصغیر سے پہلے لدھیانہ کھڑے کے کاروبار کا بڑا مرکز تھا، لیکن تقسیم کے بعد اس کی اہمیت میں نمایاں کمی ہو گئی، کیونکہ یہاں کے بہت سے تاجر اور بیوپاری دہلی اور سہارن پور چلے گئے۔ یہ شہر خاصہ بڑا تعلیمی مرکز ہے اور یہاں ایک گورنمنٹ ڈگری کالج موجود ہے]۔

مآخذ: پنجاب ڈسٹرکٹ ٹریڈیر، لدھیانہ ۱۹۰۲ء۔

(R B WHITEHEAD)

• لُہر: (فارسی میں Lor)۔ ایک ایرانی قوم، جو جنوب مغربی ایران کے پہاڑی علاقے میں آباد ہے کُردوں کی طرح لُروں کی چار شاخوں (مسا سنی، کُوه گیلوئی، بختیاری اور لُر خاص) کو باہم مربوط کرنے والی اہم چیز زبان ہی ہے۔ لُر بولیوں کی مخصوص صفات اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ اس علاقے پر جو ایرانی رنگ چڑھا ہے، وہ فارس کے علاقے سے آیا ہے نہ کہ ہڈیا کے علاقے سے۔ ان قدیم لوگوں کے بارے میں جو معدوم ہو چکے ہیں یا ایرانی بن چکے ہیں یا لُرتستان کے مختلف حصوں میں جذب ہو چکے ہیں دیکھیے مادہ لُرتستان۔

نام: مقامی روایت (تاریخ گزیدہ) لُروں کے نام کو لُرت مقام سے منسوب کرتی ہے، جو مان روکی گھاٹی میں واقع ہے۔ اس روایت کی بنیاد شاید اس مقام اللور Lorah کی یاد پر ہو، جس کا ذکر قدیم عرب تاریخ نویس (اصطخری، ص ۹۰ وغیرہ کے ہاں)

۱۸۸۶ء تک کی مدت میں جمع کیا گیا) مصنف کی وفات (۳ جنوری ۱۹۱۸ء) کے ایک روز بعد آخری صورت میں طبع ہو کر شائع ہوا تھا۔ لہذا اس اہم حقیقت کو ثابت کرنے کا سہرا کہ کردی اور لری دو مختلف زبانیں ہیں ("eine tiefgehende Scheidung") O. Mann ("des Kurdischen vom Luri" کے سر ہے۔ اس فاضل نے ثابت کیا ہے کہ اگرچہ کردوں کی بعض شاخیں لرستان میں آباد ہیں (دیکھیے مادہ لک) اصلی لروں کی بولیاں بلا شک و شبہہ (فارسی اور فارس کی بولیوں کی طرح) جنوبی مغربی ایرانی بولیوں کے زمرے میں ہیں اور (کردی زبان اور مرکزی بولیوں کی طرح) شمال مغربی زمرے سے متعلق نہیں ہیں۔

لری بولیاں جن میں کردی بولی کی سی کوئی درشتی موجود نہیں ہے (دیکھیے کرد) دو قسموں میں بٹ جاتی ہیں۔ پہلی قسم میں لرکلان کی بولیاں ہیں : مسانی، کتوہ گیلو اور بختیاری (مؤخر الذکر بولی کی چند ایک اپنی خصوصیات ہیں، لیکن غیر اہم ہیں)۔ دوسری قسم میں لر خرد کی تمام بولیاں شامل ہیں، یعنی فلی لروں کی بولیاں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ پہلے زمرے کی بولیاں بھی بمقابلہ جدید فارسی کے بہت ہی کم مخصوص صفات کی حامل ہیں۔ صوتیات کے اعتبار سے کسی لفظ کے آخر میں نہ م am - اور Om - یا اُم um بن جاتا ہے (می mīkūnām ای نکوم ikunom : آدم ādam، آدوم ādhum)؛ او a، ای i میں بدل جاتا ہے : ہول pol، پل pil؛ دو حروف علت یا حرکات کے مابین dh (ی y) کی آواز دیتا ہے : می دیہم/ای ذم؛ خت Kht - اور - ft - کا مرکب - hdh - ہذ اور ht - (ت t) کی آواز دیتا ہے : دختر duxh.ar - دہذر duhdh.ar رخت rht رخت rht؛ ابتدائی خ h-kh بن جاتی ہے : خانہ ہونہ وغیرہ۔ مخصوص طور پر بختیاروں کے خانہ

مآخذ : مسانیوں کے لیے (دیکھیے مادہ شول) اور کتوہ گیلو کے لیے دیکھیے بالخصوص حسن قسانی : فارس نامہ ناصری، جس پر مبنی ہیں Demorgny : کی *Les tribus du Fars, R.M.M.* ۱۹۱۳ء، ۲۲، اور B. Miller : *Kočewiye plemena Farsa, Wost-Shornik* پشترز برگ، ۱۹۱۶ء، ۲ : ۲۱۳ تا ۲۱۸ - نیز دیکھیے : فہارس Baring، Bode، Layard، Sheil و سیرہ (جن کا خلاصہ کرزن کی پرشیا *Persia*، ۲ : ۳۱۷ پر دے دیا گیا ہے)، نیز O. Mann کی کتاب *Die Mundarten d Lur-Stämme* کی فہرست ص ۱۵ تا ۲۱ - بختیاروں کے لیے ملاحظہ ہو : (۱) *A March from Zohāb* : Rawlinson ص ۱۰۲ تا ۱۰۶، (دیکھیے Ritter : *Erdkund.* ۹ : ۲۱۰ تا ۲۱۵)؛ (۲) *Descrip. of Khuzistan* : Layard؛ (۳) اور بالخصوص *Early Adventures* : Curzon؛ (۴) *Persia*، ۲ : ۲۸۶ تا ۲۸۸ - لروں کے متعلق ملاحظہ ہوں (۵) رائسن کی فہرستیں (Ritter : *Erdkunde* : ۴۰۰ تا ۲۱۵)؛ (۶) Bode؛ (۷) Layard؛ (۸) Ćirikow؛ (۹) Houtum-Schindler؛ (۱۰) O. Mann، کتاب مذکور، ص ۲۳ اور خلاصہ مقالات؛ (۱۱) *R.M.M. : Rabino*، ۱۹۱۶ء اور (۱۲) Edmonds : *Geogr. Journ* ۱۹۲۲ء۔

لری زبان : بیسویں صدی کے آغاز تک لروں کی بولیوں سے متعلق ہمارا علم صرف Rich کے مرتبہ ۸۸ الفاظ، Layard کے درج کردہ چار بختیاری اشعار اور Houtum-Schindler کے جمع کردہ تقریباً تیس الفاظ تک محدود تھا۔ *Grundris d. Iran. Phil.*، ۲/۱ (۱۸۹۸ء تا ۱۹۰۱ء، ص ۲۴۹) کے زمانے تک کی تحقیق یہی بتاتی رہی کہ لری کا کردی زبان سے بہت ہی گہرا تعلق ہے بلکہ اسے کردی کی ایک مقامی بولی بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ژکوسکی Żukowski کا مجموعہ (جس کا مواد ۱۸۸۳ء سے

باقی رہا فیلی Feili گروہ، سو ان کی زبان عام فارسی سے بہت کم مختلف ہے : O. Mann : "Weiter" : *nichts als ein stark abgeschliffenes Persisch*.

لرستان میں بیچ بیچ میں کردوں کی چند معجز آبادیاں ہیں، جو کسی قدر اہمیت رکھتی ہیں۔ چنانچہ شمال میں ایلات لنگ ہیں [رک بان] فیلی میں ٹھکی گروہ (کرمان شاہ کی سرحد پر، حلیان کے مقام پر اور مزید جنوب میں) کلہروں کی طرح کی جنوبی کردی بولتا ہے۔ کرد شوہان گروہ (پشت کوہ کے جنوب میں) "لرمنجی" کردی بولتا ہے۔ پشت کوہ کی لسانی کوائف کے لیے ابھی مزید مطالعے کی ضرورت ہے۔

مآخذ: (۱) Lerch : *Izsladowaniya* : ۳ : ۱۱ تا

۱۴ (جرمن ترجمہ *Forschungen* : ۲) : (۲) O. Mann :

*Kurze Skizze d. Lur-dialekte, Sitzungsber. Akad.*

ص ۱۱۷۳ تا ۱۱۹۳ : (۳) O. Mann : *Die* :

*Mundarten d. Lur-Stämme im Süd-West Persien*

*Kurd pers Forschungen*، برلن ۱۹۱۰ء، جز ۲

(مآخذ ایلا کی فہرست، ماسنی، کوہ گیلونی، بختیاری

اور فیلی متون) : (۴) D. L. R. Lorimer : *The* :

*Phonology of the Bakhtiari*، مطبوعہ رائل ایشیائی

سوسائٹی، لندن ۱۹۲۲ء : (۵) ژکوفسکی *Żukowski*،

(متوفی ۳ جنوری ۱۹۱۸ء) : *Materiali dl'a* :

*izuē pers. narčūl*، ۳ : بختیاری چارلنگ، اور

ہفت لنگ کی بولیاں، پیٹروگراف ۱۹۲۲ء (متون ۱۸۸۳ء

سے ۱۸۸۶ء تک کی مدت میں جمع کیے گئے۔ "بختیاری

بہ روسی" اور "روسی بہ بختیاری" (فرہنگین) : *Hadank* (۶)

در مقدمہ کتاب O. Mann : *Kurdisch Persische* :

*Forschungen* برلن ۱۹۲۶ء، ۱۳ : *Romaskewič* کے اس

موادے جو ماسنی اور کوہ گیلونی سے متعلق ہے دیکھیے

*Bull. Acad. de Russie*، ۱۹۱۹ء، ص ۴۰۲ .

ادب لری : لُر اقوام بالخصوص بختیاروں

حروف علت یا حرکات کے مابین میم آنے تو واو میں بدل جاتا ہے جو وہ جامہ (djāmā djawā) اور گہ بگہ شین، سین میں بدل جاتا ہے۔ ای سا = اشان۔ عجیب بات یہ ہے کہ ان بعض صوتی خصوصیات کو مدت ہوئی حمد اللہ مستوفی (تاریخ گزیدہ، ۱۳۶، ۵۳۷) نے سمجھ لیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ لری میں (اگرچہ اس میں عربی الفاظ کی کثرت ہے) عربی کی خاص اصوات نہیں ہیں۔ مثلاً خ، ش، غ، ف، اورق۔ تعریف : علامت جمع گیل، پیل، ایل مثلاً آنہا، آن گیل āngāl : علامت مفعول را -ra کے بجائے نِے nā اور اے ا سے بتا ہے، یونے کوت yonā got = این را گفت : حال بنانے کے لیے فارسی کی سی کے بجائے ای : ضمیر جمع متکلم متصل ہے ایمو (ن) imū (n) : اخیریمون ikharimū (n) = می خیریم mikharim : لری میں فارسی زبان کی طرح افعال معروف کی ماضی ضماثر متصل فاعلی (معروف) کی مدد سے بنتی ہے، برخلاف کردی اور اکثر ایرانی بولیوں کے (فارسی کی مقامی بولیوں کو شامل کر کے) جن میں ماضی کو مجہول کی شکل دی جاتی ہے۔

ذخیرۃ الفاظ : ریشہ ہائے حال ماضی میں لری بولی فارسی کی پیروی کرتی ہے، لیکن اس میں ایسے ریشے اور کلمات بھی موجود ہیں، جو فارسی زبان میں نہیں، ای وینم iwānum، ویندم wāndum ("بھینکنا") : تر tār، ای تیرم itārom ("سکنا")، تہ tie ("آنکھ") وغیرہ۔ دور مفعول کے متعدد کلمات لری میں محفوظ ہیں، مثلاً تو شمال tushmāl (رئیس تیرہ)، مغلی زبان میں یہ کلمہ تیشے یل (تیشہ) tishayē ہے "سرکاری عہدیدار" "قتل" خان کا مقابلہ، مشرقی ترکی میں یہ لفظ بمعنی اردو ہے۔ چکامی Badagow، ۲ : ۱۰۲، کورین Korān، "مغلی زبان میں Karen "خیمہ، تنبو"۔

دارالسلطنت ایذج (= مالیر) تھا، عروج حاصل ہوا۔ اس خانوادے کا جسے "الآتابکۃ الفضلویۃ" بھی کہتے ہیں، آتابک بانی کہلاتا تھا، شام کا کرد سردار تھا۔ جس کا نام فضلویہ تھا۔ اس کے اخلاف (جہاں آرا میں ابوطاہر کے ۹ آسلاف کا ذکر آیا ہے) شام سے نقل مکانی کر کے آئے اور میا فارقین اور آذریجان سے ہوتے ہوئے (جہاں انہوں نے گیلان کے امیرا دیباچ [؟] سے رشتے داری قائم کر لی) اشتران کوہ (لرستان) کے شمالی میدانوں میں آ گئے۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) رشید الدین [جامع التواریخ]، طبع Quatremère؛ (۲) وصاف: تجزیۃ الامصار، مجلد دوم، تاریخ یوسف شاہ و افراسیاب؛ (۳) حمد اللہ مستوفی: تاریخ گزیدہ، مع ضمیمہ تاریخ مغازی، سلسلہ یادگار گب ص ۵۳۷ تا ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱۷۱۱، ۱۷۱۲، ۱۷۱۳، ۱۷۱۴، ۱۷۱۵، ۱۷۱۶، ۱۷۱۷، ۱۷۱۸، ۱۷۱۹، ۱۷۲۰، ۱۷۲۱، ۱۷۲۲، ۱۷۲۳، ۱۷۲۴، ۱۷۲۵، ۱۷۲۶، ۱۷۲۷، ۱۷۲۸، ۱۷۲۹، ۱۷۳۰، ۱۷۳۱، ۱۷۳۲، ۱۷۳۳، ۱۷۳۴، ۱۷۳۵، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷، ۱۷۳۸، ۱۷۳۹، ۱۷۴۰، ۱۷۴۱، ۱۷۴۲، ۱۷۴۳، ۱۷۴۴، ۱۷۴۵، ۱۷۴۶، ۱۷۴۷، ۱۷۴۸، ۱۷۴۹، ۱۷۵۰، ۱۷۵۱، ۱۷۵۲، ۱۷۵۳، ۱۷۵۴، ۱۷۵۵، ۱۷۵۶، ۱۷۵۷، ۱۷۵۸، ۱۷۵۹، ۱۷۶۰، ۱۷۶۱، ۱۷۶۲، ۱۷۶۳، ۱۷۶۴، ۱۷۶۵، ۱۷۶۶، ۱۷۶۷، ۱۷۶۸، ۱۷۶۹، ۱۷۷۰، ۱۷۷۱، ۱۷۷۲، ۱۷۷۳، ۱۷۷۴، ۱۷۷۵، ۱۷۷۶، ۱۷۷۷، ۱۷۷۸، ۱۷۷۹، ۱۷۸۰، ۱۷۸۱، ۱۷۸۲، ۱۷۸۳، ۱۷۸۴، ۱۷۸۵، ۱۷۸۶، ۱۷۸۷، ۱۷۸۸، ۱۷۸۹، ۱۷۹۰، ۱۷۹۱، ۱۷۹۲، ۱۷۹۳، ۱۷۹۴، ۱۷۹۵، ۱۷۹۶، ۱۷۹۷، ۱۷۹۸، ۱۷۹۹، ۱۸۰۰، ۱۸۰۱، ۱۸۰۲، ۱۸۰۳، ۱۸۰۴، ۱۸۰۵، ۱۸۰۶، ۱۸۰۷، ۱۸۰۸، ۱۸۰۹، ۱۸۱۰، ۱۸۱۱، ۱۸۱۲، ۱۸۱۳، ۱۸۱۴، ۱۸۱۵، ۱۸۱۶، ۱۸۱۷، ۱۸۱۸، ۱۸۱۹، ۱۸۲۰، ۱۸۲۱، ۱۸۲۲، ۱۸۲۳، ۱۸۲۴، ۱۸۲۵، ۱۸۲۶، ۱۸۲۷، ۱۸۲۸،

علاقہ ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن باراول، بذیل مادہ]۔

مآخذ: مادہ (۱) بختیاری، کارون، کرخہ، خرم آباد، سرد، مالدیر، ماسبزان، شول؛ (۲) *Fifteen Months' Pilgrimage through* : Stocqueler *Kluizistan*؛ لندن ۱۸۳۱ء (دیکھیے Bode؛ ۱: ۳۲۵)؛ (۳) *Relations de Voyages* : Aucher Eloy؛ ۱۸۳۵ء ص ۲۷۰ تا ۲۸۵، ۳۲۹ تا ۳۳۱؛ (۴) *Rawlinson* : *Notes on a March from Zohab* در *J. R. G. S.* ج ۹؛ (۵) *Erdkunde* : Ritter؛ برلن ۱۸۳۰ء؛ ۹: ۱۴ تا ۱۵۸، ۱۹۹ تا ۲۱۹، ۳۲۳ تا ۳۱۱ (ہینٹر رائسن سے)؛ (۶) *Layard* : *cities among the Bakhtiari Mountains* در *J. R. G. S.* ۱۸۳۲ء ص ۱۰۲ تا ۱۰۹؛ (۷) *The country* : Bode؛ ۱۸۳۳ء ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۵؛ (۸) وہی مصنف: *From Behbahan to Shustar*، مجلہ مذکور، ۸۶ تا ۱۰۷؛ (۹) وہی مصنف: *Travels in Luristan and Arabistan*؛ لندن ۱۸۳۹ء ج ۱: ۱۰؛ (۱۰) *Layard* : *A Description of the Province of Khuzistan* در *J. R. G. S.* ۱۸۳۶ء؛ ۱۶: ۱ تا ۱۰۵؛ (۱۱) *Loftus* : *On the Geology of the Turco-Persian frontier*, *Quarterly J. Geolog. Soc.* ۱۸۵۵ء تا ۱۸۵۶ء؛ ۱۰: ۳۶ تا ۳۷؛ ۱۱: ۲۳ تا ۳۶، بالخصوص ص ۲۶۱ تا ۲۶۵؛ ڈزفول، خرم آباد، نفسہ، بد الوان و تصاویر، ۳ تا ۸؛ (۱۲) *Lady Sheil* : *Glimpses of life*؛ لندن ۱۸۵۶ء ص ۳۹۳ تا ۴۲۲ (قبائل کی فہرست از *Col. Sheil*؛ (۱۳) *Loftus* : *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*؛ لندن ۱۸۵۷ء؛ (۱۴) *Comte Rochechouart* : *Souvenirs d'un voyage en Perse*؛ پیرس ۱۸۶۷ء ص ۹۱؛ (۱۵) *Eräntische Altertümer* : Spiegel؛ ۱۸۷۱ء؛ ۱: ۱۰۵ تا ۱۱۳، ۷۵۱ تا ۷۵۸

(دیکھیے Charmoy، ترجمہ مذکور، ۱/۱، ص ۱۰۰ تا ۱۱۶؛ (۱۱) منجم ہاشی: ۲: ۵۹۷ تا ۵۹۸؛ (۱۲) *Histoire des Mongols* : d'Ohsson؛ ۲۴: ۳؛ ۲۸: ۲۳۰، ۲۵۹؛ ۳۰۰: ۳۵۸، ۳۵۹؛ ۳۵۹: ۱۲، ۶۷: ۹۳، ۱۱۳، ۱۶۶، ۱۷۰، ۵۸۰؛ (۱۳) *Howorth* : *History of the Mongols*؛ ۳: ۱۳۰، ۱۳۰، ۷۵۱ تا ۷۵۴ جو تیمور میرزا سکندر کے ہوتے کی کُنام تاریخ کے بیانات پر مبنی کر لایا ہے۔ یہ تاریخ ۵۸۱۵ء میں تالیف ہوئی۔ خطی نسخے موزہ بریطانیہ (اورینٹل، شمارہ ۱۵۶۶) [نیز دیکھیے تاریخ الدول الاسلامیہ و معجم الأسرالعاکمہ، ۲: ۳۶۷ تا ۳۶۹] میں موجود ہیں۔

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

لرستان: [لرستان]؛ "لروں کی سرزمین"

ایران کے جنوب مغرب میں ایک علاقہ۔ عہد مغول میں "لر بزرگ" اور "لر کوچک" کے دو نام قریب قریب اس تمام علاقے پر حاوی تھے، جہاں لر قبائل آباد تھے۔ صفوی عہد کے بعد سے لر بزرگ کی سرزمینوں کو گُوہ گیلو اور بختیاری کے ناموں سے پکارا جانے لگا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں ممسنی حلیفوں نے قدیم شولستان [رک باں] پر قبضہ کر لیا اور یوں گویا کوہ گیلو اور شیراز کے مابین ایک تیسرا لر علاقہ پیدا ہو گیا۔

مگر یہ سولہویں صدی عیسوی کے بعد کی بات ہے کہ لر کوچک [رک باں] لرستان کے نام سے معروف و مشہور ہے (زبادہ صحت کی رعایت کے لیے اسے لرستان فیلی کہتے تھے)۔ انیسویں صدی میں لرستان دو حصوں میں بٹ گیا: (۱) پیش گُوہ یعنی ملک کا وہ حصہ جو پہاڑ کی اس جانب (کبیر کوہ کے مشرق میں ہے)؛ (۲) پشت گُوہ (ملک کا وہ حصہ جو پہاڑ کی مغربی جانب ہے) یعنی کبیر کوہ کے مغرب میں۔ جغرافیہ میں لرستان کے لفظ سے بالعموم پیش کوہ کو مراد لی جاتی ہے اور پشت کوہ کا مطلب فیلی

دیکھیے *Communication to the Earl of : Mackenzie* تا اکتوبر ۱۳ لندن *Derby by Gray Davis and Co.* (۲۴)؛ (۱۸۷۵ء)؛ *Early Adventures : Layard* (۲۴)؛ (۱۸۷۵ء)؛ *A visit : Col. M. S. Bell* (۲۵)؛ ج ۱، ۲؛ (۱۸۸۷ء)؛ *Blackwood's* در *to the Karun River and Kum* (۲۶)؛ (۱۸۸۹ء)؛ *Magazine*، اپریل ۱۸۸۹ء، (بروجرد، ڈزفول)؛ *Bericht u. eine geolog. Reise im Westl. : A. Rodler* (۲۸)؛ *S. B. Ak. Wien 'Persien* ۱۸۸۹ء؛ ۹۷؛ *Pet. Mitt* (۱۸۸۹ء، ص ۲۷)؛ سلطان آباد، جابلق، شتوران کوه (۳۵۰۰ میٹر)، چغاور، چارمحل، فریدن؛ *Across Luristan to Ispahan : H. Blosse Lynch* (۲۷)؛ *Proc. R.G.S.* ستمبر، ۱۸۸۹ء؛ (۲۸)؛ *W.F. Ainsworth*؛ *The River Karun* لندن، ۱۸۸۹ء؛ (۲۹)؛ *Bishop*؛ *Journey in Persia* (۱۸۹۱ء، letters) ۱ تا ۲، اصفہان، شلمزار، کوه رنگ ماسیر، بادوش، خان آباد، خرم آباد، بروجرد)؛ (۳۰)؛ *Persia and the Persian : Curzon*؛ *Question* لندن، ۱۸۹۲ء؛ ۲؛ باب ۲۴؛ جنوب مغربی صوبے، ص ۲۶۸ تا ۳۲۰؛ (۳۱)؛ *de Morgan*؛ *scient ; Études Géogr.* پیرس، ۱۸۹۰ء، ص ۲۱۳ تا ۲۳۸؛ پشت کوه : نفیس تصاویر (نقشے)؛ *Elam* کا نقشہ ۱۸۹۰ء میں الگ طبع ہوا؛ (۳۲)؛ *H. A. Sawyer*؛ *The Bakhtiari Mountains and Upper Elam* در *Geog. Journ.* ۱۸۹۳ء، ص ۴۸۱ تا ۵۰۱ (دیکھیے *Report on a Reconnaissance in the Bakhtiari : Sawyer*؛ *Country* شملہ، ۱۸۹۱ء، ص ۱ تا ۱۰۸)؛ (۳۳)؛ *Tumanski*؛ *'Ot Kaspiiskago mor' a k Hormuzskomu prolivu* در *Sbonik materialow po Azii* ج ۶۵، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۶ء، (بروجرد، اصفہان)؛ (۳۴)؛ *Tomilow*؛ *Otcet o*؛ *poyezdke po Persii* تفلیس، ۱۹۰۲ء، ص ۱۶۰؛ ڈزفول، خرم آباد، بروجرد)؛ (۳۵)؛ *Lady Durand*؛ *An Autumn* لندن، ۱۸۹۹ء (۱۸۹۹ء)؛ *Tour in Western Persia* (۱۹۰۲ء)؛ (۳۶)؛ (اصفہان، اهواز، ڈزفول، خرم آباد بروجرد)؛ (۳۷)؛

(۱۶)؛ *Putewoi Journal : Čirikow* ۱۸۳۹ء تا ۱۸۵۲ء، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء، ص ۸۵ تا ۸۸، ۱۲۲ تا ۱۳۱، ۱۳۳ تا ۱۴۱؛ ڈزفول، مون کرہ، خرم آباد بروجرد، ص ۲۱۱ تا ۲۴۱؛ کرمان شاہ، گلستان، علی گیجان، جایدہ، بل تنگ، قلعه رضا، شوش، ص ۲۶۹ تا ۲۸۱؛ ڈزفول، جایدہ، روبار، شیروان، عاصم آباد، [آسمانہ]، ہارون آباد، کیرند، ص ۳۷۹ تا ۴۲۴؛ خاقین، مندلی، حویزہ، شوش، ڈزفول پابی ہل، ڈکھ، دہ لران، چنگلہ، مندلی، خاقین، ص ۸۸ تا ۱۲۱؛ خوزستان و لرستان (Layard کے مطابق)، ہنس کوه ("انگریزی روسی" تحقیق و استکشاف (۱۸۴۹ء تا ۱۸۵۲ء) موجودہ تمام نقشوں کی بنیاد ہے)؛ (۱۷)؛ خورشید افندی؛ سیاحت نامہ حدود، روسی ترجمہ از *Ghamazow*؛ سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۷ء، ص ۸۳ تا ۱۰۹؛ فیل، جسان، بدرہ، مندلی، ص ۳۷۵ تا ۳۸۱؛ پشت کوه؛ *Reisen im südwestlichen : Houtum Schindler* (۱۸)؛ *Persien, Zeitschr. d. Gesell. f. Erdkunde* ۱۸۷۹ء، ۱۴؛ ۳۸ تا ۶۷، ۸۱ تا ۱۲۴ (نوشتہ، مالبر، دپلون، اصفہان، فریدن، بروجرد، جابلق، بروجرد، خرم آباد دو راستے ڈزفول، رام هرمز، اهواز نو)؛ (۱۹)؛ *Viue en Persia : Rivadaneyra* میڈرڈ، ۱۸۸۰ء، جلد ۲ (نہاوند، بروجرد، خرم آباد، ڈزفول)؛ (۲۰)؛ *A Pilgrimage to Nejd : Lady A Blunt* لندن، ۱۸۸۱ء، ج ۲؛ ۱۱۳ تا ۲۲۳؛ ڈزفول، بہمن؛ (۲۱)؛ *Six Months in Persia : Stack* لندن، ۱۸۸۲ء، ج ۲؛ اصفہان، چغاور، دوک، ساوچن، خونسار؛ (۲۲)؛ *Surveying Tcurs in Southern Persia : H. L. Wells* (بہمن، شیراز)، *Proc. R. G. S.* ۱۸۸۳ء، ج ۵؛ *On the Various : Col. Bateman Champain* (۲۳)؛ *Means of Communication between Central Persia* *Proc. R. G. S. and the Sea* ۱۸۸۳ء، مارج *M. Mackenzie* از *discourse* میں مقالہ

Grass : M. C. Cooper، نیویارک ۱۹۲۰ء (ایک نہایت ہی قابل تعریف مصور کتاب جس سے بختیاری قوم بابا احمدی کی موسمی نقل مکانی کا پتا چلتا ہے : شوشتر، شمبار، زردہ کوه، چہار محل)۔

V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ]

لر کوچک : اتابکوں کا ایک خاندان جس

نے ۵۸۰ھ / ۱۱۸۳ء تا ۱۰۰۶ھ / ۱۵۹۷ء شمالی اور مغربی لرستان میں حکومت کی۔ خرم آباد ان کا دارالحکومت تھا۔ یہ اتابک جنگروی (جنگردی) کے لر قبیلے کی نسل سے تھے۔ اس خاندان کے افراد پہلے اتابک کے نام کی نسبت سے بنو خورشید بھی کہلائے (یہ ابھی تحقیق طلب ہے کہ اس نام کا تعلق محمد خورشید کے ساتھ ہے جو اتابکان لر بزرگ کے عروج سے پہلے لرستان کے حکمران کا وزیر تھا)۔ ۴۳۰ھ / [۱۳۲۹ء] کے بعد حکومت کا اقتدار اتابکوں کی ایک اور شاخ کے ہاتھوں میں چلا گیا جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ حضرت علی رضی کی اولاد سے ہیں۔ ان کے زمانے میں ”اتابک کے بجائے“ ”ملک“ کا لقب اختیار کیا گیا۔ بنو خورشید کے اسلاف نے حسام الدین (”جو شوہلی یا شوہلا“ ترک قبیلے سے تھا) کی ملازمت اختیار کی جس کی حکومت سلاجقہ کے عہد آخر میں ۵۵۰ھ / ۱۱۵۵ء تا ۵۸۰ھ / ۱۱۸۳ء لرستان اور خوزستان میں تھی۔ [..... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن باراول، بذیل مادہ:] [نیز احمد السعید سلیمان : تاریخ الدول الاسلامیہ ومعجم الأسر الحاکمۃ، ۲: ۳۷۲ تا ۳۷۳]۔

مآخذ : (۱) تاریخ گزیدہ، سلسلہ یادگار گب، ۱/۱۶ : ۵۳۷ تا ۵۵۷ء : ۷۰۰؛ (۲) ظفر نامہ، ۱ : ۳۰۰، ۳۳۸، ۵۸۷ تا ۵۸۸، ۵۹۳، ۷۸۸، ۸۱۱ و ۲ : ۵۱۰، ۵۵۵؛ (۳) تیمور کے ہوتے میرزا سکندر کے گننام مؤرخ کی تاریخ (جسے Howorth نے استعمال کیا ہے)؛ (۴) قاضی احمد غفاری : جہاں آرا، (۵) شرفنامہ، ۱ : ۳۲ تا ۵۵؛ (۶) عالم آرای عباسی، تہران ۱۳۱۴ھ

Trois ans à la cour de Perse : Feuilleux، پیرس بلا تاریخ (پرو جرد کے قریب وجوار میں)؛ (۳۷) Barthold : Ist. Geogr. Obzor Irana، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۹ (لرستان)؛ (۳۸) Strauss : Eine Reise : an d. Nordgrenze Luristans : Strauss، در Pet. Mtt.، ۱۹۰۰ء، ص ۲۹۰ تا ۲۹۱؛ (۳۹) Smirnow : Luristan در Izvestia Shtaba Kawkaz. Okruga، تیفلیس ۱۹۰۰ء، عدد ۱۱ تا ۱۲، ص ۱ تا ۳ (فرانسیسی اور فارسی مواد سے)؛ (۴۰) Herzfeld : Eine Reise d. Luristan، در Pet. Mtt.، ۱۹۰۷ء، ۵۳ : ۵۹ تا ۶۳، ۷۲ تا ۹۰، (خاقین، صیمر، اہواز، کوه کیلو، شیراز)؛ (۴۱) Report on Pusht-i-Kuh : D. L. R. Lorimer، ۱۹۰۸ء؛ (۴۲) Wanderungen in Persien : H. Grothe، نرلن ۱۹۱۰ء (پشت کوه)؛ (۴۳) d'Allemagne : Du Khorassan au pays des Backhtiaris (sic) پیرس ۱۹۱۱ء : ۱۳۷ تا ۲۱۶ (اصمہان، جنگون)؛ (۴۴) Minorsky : Materiali po Wostoku، در سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۵ء : ۲ تا ۲۷۶ : ۳۲۵ : ڈز فول۔ ڈویرج، بکساید، منڈلی؛ (۴۵) Rabino : Les tribus du Louristan، در RMM، ۱۹۱۶ء، ص ۱ تا ۲۶؛ (۴۶) La Perse immobile : Watelin، ۱۹۲۱ء (لرستان کی بعض عکسی تصاویر)؛ (۴۷) Edmonds : Luristan Pish، در Geogr. Journ.، ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۰ تا ۳۰۹، جون، ص ۳۷ تا ۴۳ (مون گرہ، ڈز فول، حرم آباد، کرمان شاہ، بہت سی نئی اور دلچسپ معلومات [Edmonds نے برٹن ۱۸۹۷ء، Williams (۱۹۰۸) اور A.T. Wilson (۱۹۱۱) کے اکتشافات کا ذکر کیا ہے جن کے نتائج کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ شائع نہیں ہوئے)؛ (۴۸) The Land of Elam : Maunsell، در Geogr. Journ.، مئی ۱۹۲۵ء، ص ۳۳۲ تا ۳۳۷، (۴۹) Cl. Anet : Feuilles Persanes، (۵۰) ۲۱۳ تا ۲۵۰ (چہار محل)؛ (۵۰)

کہتے تھے کہ اس کے کنارے پر دریا ہے تاجہ Tagus  
 سونے کی ریت چھوڑ جاتا تھا۔ وہ مقام لڑین ہی ہے  
 جسے الادریسی اور اس کی تقلید میں بہت سے  
 دیگر مصنفین ایک افسانوی قسمت آزماؤں کا قافلہ  
 (کامر۔ محل) روانہ ہونے کی جگہ بتاتے ہیں (بلاشبہ  
 جزائر کنیری canary کی طرف، دیکھیے ۱-۱، ج ۲ :  
 ص ۸۸۰ بہ ذیل مادۃ الخالدات)۔

لِزبن بہت پہلے (۱۱ء میں) مسلمانوں کے ہاتھ لگ گیا تھا اور قرطبہ کے اموی خلفاء کے ماتحت اقلیم ہلاطہ کا ایک جزہ تھا جیسے کہ شہرین Santarem اور شترہ Cintra تھے۔ عرب وقائع نگار یہاں کی متعدد بغاوتوں کا ذکر کرتے ہیں، جو بہت جلد دبا دی گئیں، مگر اس زمانے میں سب سے بڑی مصیبت جو لِزبن کو اٹھانی پڑی وہ نارمنوں (مَجُوسوں) کے ہاتھوں سے تھی۔ ۱۰۲۹ء (= ۸۴۴ھ) میں جب انہوں نے الاندلس پر پہلا حملہ کیا تو وہ یہیں پہلی مرتبہ جہاز سے اترے تھے۔ ابن عذاری کے بیان کے مطابق ان کا بیڑا ۱۰۴ھ جنگی جہازوں اور ۱۰۵ھ جہازوں پر جو کمتر درجے کے تھے مشتمل تھا۔ لِزبن کے والی وہب اللہ بن حزم نے خلفائے قرطبہ کو خطرے سے آگاہ کیا۔ پھر ۹۶۶ء تا ۹۷۱ء کے حملوں کے دوران میں الحکم ثانی کے عہد حکومت میں نارمن Alcacer do Sal (قصر ابی دانس) پر جہازوں سے اترے اور لِزبن کے میدانوں میں لوٹ مار شروع کر دی۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادۂ مجوس اور وہ کتابیں جن کا وہاں حوالہ دیا گیا ہے۔

ہسپانیہ میں خلافت بنی امیہ کے زوال کے بعد  
لِزبن افطسیوں [رَکَ ہَاں] کی بنا کردہ خود مختار  
حکومت کا حصہ بن گیا جس کا صدر مقام  
Badajoz بطالیوس Batalyows تھا - معلوم ہوتا  
ہے الحرابطون سے تھوڑے عرصے کے بعد

ص ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۶۷ تا ۳۷۰؛ (۷) جهان نما؛ (۸) منجم باشی، ۲ : ۵۹۸ تا ۶۰۰؛ (۹) d, Ohsson : *History des Mongols*، ۳ : ۲۵۰ تا ۲۶۱؛ ۴ : ۱۷۱، (۱۰) *Gesch. d. Ilchane* : Hammer، ۱ : ۱۶۱ تا ۱۶۳؛ (۱۱) *History of the Mongols* : Howarth، ۳ : ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳.

V. MINORSKY [و تلخیص از اداره]

\* **لِزْبَن :** ہرتگلی لِزْبوا۔ دریائے تاجہ Tagus کے دہانے پر ایک شہر ہے اور ہرتگال کا دارالسلطنت ہے۔ آبادی تقریباً ہندرہ لاکھ ہے۔ روایات کی بنا پر اس کی تعمیر Ulysses کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ ابتدا میں اس کا فینیشی نام Olisippo تھا۔ سلطنت روما کے ماتحت اس کا نام Felicitas Julia ہوا اور یہ شہریت کے حقوق رکھنے والا (Municipium) مقام قرار پایا۔ ۴۰۷ء سے یہ Alans کے ماتحت رہا، ۵۸۵ء سے ۷۱۵ء تک visigoths کے زیر عمل تھا اور اس کے بعد مسلمانوں کے قبضے میں آگیا۔

لِزْبَن کا نام عربی میں منتقل ہو کر ہمیں دو صورتوں میں نظر آتا ہے لِشْبُونہ، اور اَشْبُونہ، حرف تعریف کے ساتھ بھی اور بغیر حرف تعریف بھی (دیکھیے بالخصوص Os Arabas : David Lopes nas obras de Alexandre Herculano ، ص ۵۸ تا ۵۹ اور حوالے جو وہاں دیے گئے ہیں) زیادہ عام اسم منسوب اس سے اَلْشُّبُونِی ہے۔ اسلامی عہد میں لِزْبَن کوئی بڑا شہر نہ تھا، بایں ہمہ عرب جغرافیہ نویس اس کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔ الادریسی اس کے دمدوں، اس کے قلعے اور اس کے گرم پانی کے چشموں کا ذکر کرتا ہے، جو شہر کے عین وسط میں نکلتے تھے۔ اس کا بیان ہے کہ یہ شہر قلعۃ المَعْدِن (الْمَدَنۃ) کے سامنے تعمیر کیا گیا ہے جسے المَعْدِن اس وجہ سے



والے اشعار، نغمات اور اصوات حسنہ سے بھی اسی قسم کی تاثیر پیدا ہوتی ہے۔ انہیں الفاظ میں لطیفہ کی تشریح کتاب اللع فی التصوف (طبع لائیڈن ۱۹۱۳ء، ص ۲۲۹، ۲۸۷) میں کی گئی ہے اور اسے ایک روحانی کیفیت بتایا گیا ہے۔ لغوی اعتبار سے لطیف کلام وہ ہوتا ہے جس کے کچھ معنی مخفی بھی ہوں اور وہ جب ظاہر ہوں تو انبساط کی کیفیت پیدا ہو اس طرح یہ لفظ لطیفہ کے قریب المعنی ہے۔ لطیفہ دو اشارہ لہا گیا ہے۔ سید محمد ذوقی: سرِ دلبران (طبع اول، ۱۳۷۱ھ، ص ۲۵، ۲۸، ۳۲۸) میں لطیفہ دو اشارہ دقیق المعنی کہتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ معانی کی جو تصویریں ذہن میں مرتسم ہوتی ہیں ان کی جانب رموز کے ذریعے ہی سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ معنی کی ایک روشن تصویر جو مختصر لمحے کے لیے سالک کے دل پر وارد ہوتی ہے، عبارت کے ذریعے اسے باسانی سمجھا نہیں جا سکتا۔ حقائق اور معارف کی بلندیوں اور جذبات و کیفیات کی لطافتوں کے بھرپور اظہار کی قدرت عبارت میں ممکن نہیں ہوتی۔

کہا گیا ہے کہ لطیفہ کی تاثیر میں نشاط بھی پائی جاتی ہے۔ انبساط کی حد تک تو یہ تاثیر محمود ہوتی ہے، کیونکہ یہ قبول، لطف، رحمت اور انس کی علامت ہے، لیکن جب اس میں افراط پیدا ہو جائے اور نشاط کے مشابہ ہو جائے تو حق تعالیٰ کی طرف سے عقوبت کے طور پر قبض کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ (دیکھیے: کشف اصطلاحات الفنون، طبع بیروت ۱۹۶۶ء، ۱: ۱۲۷)۔ حکما نفس ناطقہ کو لطیفہ انسانیہ کہتے ہیں مگر درویش دل کو لطیفہ کہتے ہیں۔ کشف اللغات کے حوالے سے کشف اصطلاحات الفنون ۵: ۱۳۰۰ - ۱۳۰۱ میں بتایا گیا ہے کہ درحقیقت لطیفہ انسانیہ روح ہے۔ سید محمد ذوقی سرِ دلبران میں لکھتے ہیں کہ فیوض و انوار و برکات الہیہ کا نزول جسم انسانی

ہسائیوں نے حاصل کر لیا تھا، لیکن ۵۰۰ (۱۱۱۰ء) میں امیر سیمر بن ابی بکر نے اسے بھر واپس لے لیا اور انہیں دنوں میں شترین Santarem، بطلیوس، Badajoz، پرتغال Oporto اور یجورہ Evora بھی فتح کر لیے۔ اس کے تقریباً ۴۰۰ ہی دن کے بعد ۵۰۴/۶۱۱ء میں پرتگال کے الفانساول ہنریک Henriques نے اسے آخری مرتبہ فتح کر لیا۔ اس میں اس کے مددگار وہ صلیبی جنگجو تھے، جو Arnold van Aerschot کی سرکردگی میں اس راستے سے فلسطین جا رہے تھے۔

ماحول: الادریسی: صفا الأندلس، طبع Dozy و de Goeje، متن، ص ۱۸۳، ترجمہ، ص ۲۲۲ (۲) یا قوت: معجم البلدان، بذیل مادۃ، افسبوند اور لشبوند؛ (۳) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Renaud و de slanc، ص ۱۷۲ تا ۱۷۳؛ (۴) Entrails inédits relatifs: E. Faguan (۴)؛ (۵) au Maghreb، الجزائر ۱۹۲۴ء، اشارہ؛ (۶) ابن عداری: البیان المغرب، جلد ۳: طبع، Levi Provença، پیرس ۱۹۲۷ء، اشارہ۔

(E. LEVI-PROVENÇAL)

لسان الدین: رک بہ ابن الخطیب۔

⑤ لطائف و حقائق: یہ تصوف کی دو اصطلاحات

ہیں۔ لطائف لطیفہ کی جمع ہے، لغوی اعتبار سے اس کے معنی ہیں نفس میں انبساط پیدا کرنے والا کوئی نکتہ یا لمحہ۔ دستور العلماء (مرتبہ احمد نگری، طبع اول، حیدر آباد دکن، ۳: ۱۷۱) میں ہے کہ لطیفہ معنی دقیق پر مشتمل اشارہ ہوتا ہے، جو فہم میں تو روشن ہو جاتا ہے، مگر عبارت میں ادا نہیں ہو سکتا۔ اب نکتے کی تصریح کرتے ہوئے عبد النبی احمد نگری (کتاب مذکور، ص ۱۶۸) لکھتے ہیں کہ یہ ایک مسئلہ لطیف ہوتا ہے، جو محض حاصل ہوتا ہے اور نفس پر اس کی تاثیر نہ ہو اور نشاط کی ہوتی ہے۔ دقیق اور باریک معنی

رسالہ حالات و مقامات حضرت مظهر جانجاناں [مطبع احمدی ۱۲۶۹ھ، ص ۲۳] میں لکھا ہے کہ لطیفہ قلب کے حسب اقتضا شوق بیتابی پیدا کرتا ہے، سر توحید منکشف ہوتا ہے، مدرو حجر بھی محبوب نظر آتے ہیں اور محویت، فنا و بقا اور وصل و یافت کا حصول ہوتا ہے۔ جب لطیفہ قلب کی حدود ختم ہوتی ہیں تو لطیفہ دماغ سے سروکار شروع ہو جاتا ہے اور آتش شوق الفسردہ ہو جاتی ہے، سکر و مستی اور آہ و نالہ کی مجال نہیں ہوتی۔ بے مزگی اور بے ذوقی کی کیفیت ہوتی ہے۔ فناے نفس اور تہذیب اخلاق حاصل ہوتی ہے اور اپنے سلسلے سے نسبت میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیز جو خطرات پہلے لطیفہ دماغ سے قلب پر نازل ہوتے تھے، زائل ہو جاتے ہیں۔ حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ تربیت کے دوران میں ہر لطیفہ کو جدا جدا سامنے رکھتے تھے۔ ان کے بعد لطیفہ قلب اور لطیفہ نفس کی تہذیب و تسلیک بحال رہی، اس لیے کہ ان دو کے ضمن میں لطیفہ روح، لطیفہ سر، لطیفہ خفی اور لطیفہ اخفی بھی نور و صفا حاصل کرتے ہیں۔

حقائق سے بھی صوفیہ خاص معانی مراد لیتے ہیں۔ حقائق حقیقت کی جمع ہے۔ محمد بن عبدالعبار بن الحسن البغفری نے اپنی تصانیف (کتاب المواعظ، ص ۱۵۹ اور کتاب المخاطبات، ص ۲۰۴، قاہرہ ۱۹۳۴ء) میں حقیقت کو حق تعالیٰ کا وصف بتایا ہے، اس ذات قدوس کو حق الحقیق کہا ہے اور تصریح کی ہے کہ ہر حقیقت اس سے قائم ہے۔ دستور العلماء (مطبوعہ حیدرآباد، دکن، ۲: ۴۳) میں حقیقت کو ایسا امر ثابت بتایا گیا ہے جس کی جڑ وجود میں ہوتی ہے اور اصطلاح میں جس سے مستحق شے کی کتنے مقصود ہوتی ہے۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ذات حق اپنی کتنے اور حقائق

میں چھے مواضع پر ہوتا ہے جنہیں لطائف ستہ کہا جاتا ہے۔ انہیں بھی لطیفہ کی مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں لطائف کہا گیا ہے، کیونکہ سالک ان کے ضمن میں لطیف اور دقیق اشارات و کیفیات سے دوچار ہوتا ہے۔ مرشد کامل کی توجہ اور سالک کے ذکر کرنے سے یہ تمام ذاکر ہو جاتے ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں: لطیفہ قلبی: دو انگشت زیر پستان چپ، معرفت کا محل ہے، نور اس کا سرخ ہے۔ لطیفہ روحی: دو انگشت زیر پستان راست، محبت کا محل ہے، نور اس کا سیدھے۔ لطیفہ نفس: زیر ناف، نور اس کا زرد ہے۔ لطیفہ سری: مابین سینہ، مشاہدے کا محل ہے، نور اس کا سبز ہے۔ لطیفہ خفی: بالائے ابرو، اسے لطیفہ قابلیہ بھی کہتے ہیں، یہ روح و جسم کے درمیان مقام اتصال ہے، نور اس کا نیلگوں ہے۔ لطیفہ اخفی: ام الدماغ میں، نور اس کا سیاہ ہے، سیاہی چشم کے مثل۔ اختلافات مکشوفات کے اعتبار سے ان کے انوار میں اختلاف ہے، مگر سلوک میں اس قسم کے اختلافات مؤثر نہیں، اس لیے اہل تحقیق کہتے ہیں کہ مقید بہ انوار نہیں ہونا چاہیے بلکہ ذکر کے ملکہ دوام کا پیدا کرنا مقصود ہونا چاہیے۔ حضرات مجددیہ کے نزدیک انسان دس لطائف سے مرتب ہے۔ پانچ عالم امر سے متعلق ہیں اور پانچ عالم خلق سے۔ عالم امر کے لطائف کی جڑیں عرش کے اوپر بنائی جاتی ہیں اور جسم انسانی میں ان کے مختلف ٹھکانے ہیں، ان کے نام مندرجہ بالا کے مطابق ہیں، لیکن نفس دو عالم خلق کے لطائف میں شمار کیا گیا ہے۔ اس عالم کے باقی چار لطائف اربعہ عناصر ہیں جن کی اصل عالم امر کے لطائف کی اصل بتائی جاتی ہے۔ جملہ لطائف مختلف انوار سے منور اور مختلف اولوالعزم انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے زیر قدم ہیں (دیکھیے: محمد ولی: سر دلبران، ص ۳۲۶، ۳۲۷)۔

کے لحاظ سے نامعلوم و ناقابل علم ہے۔ سر دلبران (ص ۱۶۵، ۱۶۶، ۳۸۷، ۴۰۲) میں علم حقائق کے متعلق بتایا گیا ہے کہ یہ وہ علم ہے جس سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس علم کو دوسرے علوم سے عام و خاص کی نسبت ہے۔ اس کا موضوع کسی حد معین پر محدود نہیں ہو سکتا، بلکہ تمام علوم کا موضوع اس کا موضوع ہے اور اسی کا نام علم حکمت ہے۔ **وَمِنْ بَيِّنَاتِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (۲) [البقرہ: ۲۶۹]**۔ میں اسی حکمت کی طرف اشارہ ہے۔ جب مدعی اشیائے موجودہ کو بطریق استدلال بقدر طاقت بشری جاننے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے محدود یا غلط علم کے مطابق اعتقاد و اعمال پر مصر رہتا ہے تو ایسی حکمت صوفیہ کرام کی نگاہ میں مذموم ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ارباب تحقیق معلول سے علت کی جانب نہیں جاتے بلکہ اللہ کے رسولوں سے انوار قدس کا اقتباس کرتے ہیں اور ہادیان برحق کی وساطت سے علت کو مجملاً دریافت کر کے تفصیل کے لیے معلول سے سر شروع کرتے ہیں اور از روئے کشف حقائق تک پہنچنے کا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ حقائق کے سلسلے میں بھی سمجھنے کی خاطر صوفیہ کے ہاں کئی اصطلاحات رائج ہیں۔ حقائق عینیہ : ان سے مراد وہ امور ہیں جو ذات میں موجود ہیں اور عین ذات ہیں نہ کہ غیر۔ حقائق الہیہ و حقائق کونیہ : ان کا تعلق تنزلات سے ہے۔ تجلی اول میں جو شئون ذاتیہ مخفی تھے تجلی ثانی میں انہوں نے پہلے حقائق الہیہ اور حقائق کونیہ کا امتیاز حاصل کیا۔ بعد ازاں انسان میں پہنچ کر حقائق الہیہ و کونیہ کی جامعیت کو بھر دکھلایا۔ حقائق امکانات : ان سے مراد صور علمیہ اور اعیان ثابتہ ہیں۔ تنزلات سے تفصیل کے لیے دیکھیے : میر ولی الدین :

میر ولی الدین : دہلی ۱۹۴۵ء، ص ۱۰۱ - ۱۳۱

[نیز رک بہ مراتب وجود]۔

مآخذ: (۱) محمد اعلیٰ بن علی التہانوی: کشف

اصطلاحات الفنون، بیروت، ۱۹۶۶ء، ۱: ۱۲۷: ۵۰:

۱۳۰۰، ۱۳۰۱: (۲) ابی نصر عبداللہ بن علی السراج

الطوسی: کتاب النعم فی التصوف، لائڈن، ۱۹۱۳ء، ص ۲۶۹،

۲۸۷: (۳) عبدالغنی بن عبدالرسول احمد نگر: دستور

العلماء، بار اول، حیدرآباد دکن، ۲: ۳۳: ۳:

۱۸۱، ۱۸۲: (۴) محمد بن عبدالعبار بن الحسن النیسری:

کتاب المواقف و کتاب المخاطبات، قاہرہ، ۱۹۳۳ء، ص

۱۵۹، ۱۶۰: (۵) بدر الدین سرہندی: حضرات

القدس، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۱۱: (۶) محمد ذوقی، سید:

سر دلبران، بار اول، ۱۹۳۷ء، ہمد اشارہ: (۷)

میر ولی الدین: قرآن اور تصوف، دہلی، ۱۹۴۵ء:

(۸) عدایت علی، مولانا: معیار السلوک، ص ۱۳۱

مطبوعہ دہلی، دیکھیے برائے لطائف - (عبدالغنی رکن

ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

لطف اللہ مہندس : عہد شاہجہانی و

عالمگیری کا ایک ماہر حساب دان اور ماہر تعمیرات

تھا۔ درج ذیل اقتباس سے لطف اللہ مہندس کی علمی

سرگرمی پر روشنی پڑھتی ہے: **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ**

**العالمین**۔ اما بعد! می گوید فقیر لطف اللہ مہندس

ابن استاد احمد لاہوری غفر اللہ لہ و والدیہ و احسن

الیہا والیہ کہ کتاب حساب را کہ تصنیف است از

معق و مدق شیخ بہاؤ الدین محمد بن حسن عاملی

رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ و مشتملست بر فوائد لطیفہ باشارت

خلاصہ دودمان سیادت منتخب خاندان وزارت میر

محمد سعید ابن میر محمد یحییٰ ادام اللہ اقبالہ و

صاحب اجلالہ ترجمہ کردم چون آن نسخہ خلاصہ نام

داشت این نسخہ را منتخب نام نهادم و این نام تاریخ

تالیف این رسالہ است۔ مقدمہ، منتخب الحساب)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ لطف اللہ نے دراصل

ان کے ضمن میں اس عہد کی تاریخوں میں ۱۰۸۳ء کے واقعات کے تحت احمد معمار کا ذکر آیا ہے، مثلاً محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، ج ۳، ص ۲۸، مطبوعہ کلکتہ ۱۹۳۹ء۔

لطف اللہ مہندس شاعر بھی تھا، اس کا دیوان بھی طبع ہو چکا ہے، جس میں وہ اپنے خاندان کا ذکر کرتا ہے۔ اس دیوان میں احمد کی وفات کی تاریخ اس طرح بتائی ہے۔

تاریخ وفات او خرد گفت

”محمود العاقبت شد احمد“

۱۰۵۹ھ۔

سید سلیمان ندوی نے اس کی تائید کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس کا تعلق لاہور کے ایک مہندس خاندان سے ہے جس نے تاج محل اور لال قلعہ بنایا (روداد ادارہ معارف اسلامیہ، ۱۹۳۳ء، اجلاس لاہور)۔

شفیع نگینوی نے اپنی کتاب مرآت و آراءات (B.M. Add. ۵۵۷۹) میں احمد معمار کے کارنامہ ”خانہ آصف“ کا ذکر کیا ہے جو اس نے لاہور میں بنایا تھا، لیکن اب یہاں اس کا نام و نشان موجود نہیں۔ یہ عمارت آصف خان (م ۱۰۵۳ھ) کے لیے بنی تھی، اسی وجہ سے اسے ”خانہ آصف“ کہا گیا ہے۔ قرائن کے مطابق احمد ہی نے تاج محل بنایا تھا، لیکن تعجب کی بات ہے کہ کسی نے بھی احمد کو معمار تاج نہیں لکھا، البتہ اس کے بیٹے لطف اللہ مہندس کے مطبوعہ دیوان میں یہ شعر ملتا ہے۔

نرد بہ حکیم شہ کشور کشا

روضہ ممتاز محل را بنا

مگر یہ شعر قلمی نسخہ دیوان مہندس میں موجود نہیں، (کتابخانہ مولانا عمر یالعی حیدر آباد) احمد نے صوفی عبدالرحمن (م ۱۰۷۶ھ) کی کتاب

۱۰۹۲ھ میں بہاؤ الدین عاملی (م ۱۰۳۰ھ) کے رسالے کی شرح منتخب الحساب کے نام سے لکھی، اس کا باپ احمد معمار باشندہ لاہور تھا۔ اسی طرح لطف اللہ مہندس نے ابن سینا کے خواص اعداد پر چار مقالات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا جس کے مقدمے میں لکھا ہے:

”الحمد لله۔ اما بعد میگوید و فقیر لطف الله المتخلص به مهندس ابن استاد احمد لاہوری ده این رسالہ ده علم ارشما طیقی (Arithmetic) خواص اعداد . . . . .“

بہاؤ الدین عاملی نے خلاصۃ الحساب ۱۰۳۰ء میں تصنیف لیا تھا جس کی شرح لطف اللہ مہندس نے ۱۰۹۲ھ میں کی اور اس کا نام منتخب الحساب رکھا۔

لطف اللہ مہندس کا نام ایک تاریخی دتیے میں ملتا ہے جو مانڈو کے مقام پر سلطان ہوشنگ شاہ غوری کے مقبرے کے باہر، دروازے سے قریب ایک دعوات کے پترے پر معمولی خط میں موجود ہے۔

”تاریخ نہم ربیع الثانی سنہ ہزار و ہفتاد ہجری، فقیر حقیر لطف اللہ مہندس ابن استاد، احمد معمار شاہجہانی، ہمراہ جادو رائے، اسناد شورام استاد حامد بھت زیارت آمدہ بود و دو نمہ یادگار نوشت Epigraphia-Indo-Muslimica، ۱۰ - ۱۹۰۹ء، ص ۲۳، ۱۹۱۲ء (کلکتہ)۔

ان تمام شواہد سے یہ امر یقینی ہو جاتا ہے کہ لطف اللہ مہندس نے بعہد شاہجہان و اورنگ زیب عالمگیر بحیثیت ماہر حساب دان و تعمیر کار (معمار) نام پایا، اس کا باپ احمد معمار بھی (جو لاہور کا باشندہ تھا) بعہد شاہجہانی معماری کے فن میں شہرت رکھتا تھا، جس کا ذکر ہمیں شاہجہانی عہد کی تاریخوں میں بھی ملتا ہے۔ جب شاہجہان نے دہلی کی عمارات کی بنیاد ۱۰۵۷ھ میں رکھی تھی تو

المجسطی کی شرح لکھی تھی۔ احمد معمار کا ذکر حسن ابدال کی عمارت کے ضمن میں بھی ملتا ہے جن کا داروغہ محمد مومن تھا۔ ملاطفرانے بھی احمد معمار کا ذکر اپنے رسائل میں کیا ہے، دیکھیے عبد اللہ چغتائی: "A Family of great Architects" در *Islamic Civilization*، اپریل ۱۹۳۷ء۔

عطاء اللہ: لطف اللہ نے اپنے دیوان میں اپنے والد احمد معمار کے بعد اپنے بڑے بھائی عطاء اللہ کا ذکر کیا ہے۔

اتفاق سے برٹش میوزیم لنڈن میں دو مخطوطے ہیں جو عطاء اللہ رشیدی کی تصانیف ہیں، یہ احمد معمار کا بیٹا تھا اور علم ریاضی میں مہارت رکھتا تھا، پہلے مخطوطے (دیکھیے ربو: Add. 16869) کا مقدمہ یہ ہے:

الجبر مصنفہ عطاء اللہ رشیدی ابن احمد نادر کہ بتولیق الہی در سنہ اربع و اربعین و الف ہجری مطابق ہشتم سال جلوس صاحب قرانی سر اورنگ لطف و جہانبانی، کتب جبر و مقابلہ ہندسی موسوم بہ بیچ گنت تصنیف بھاسکر اچاریہ مصنف لہلاوتی را کہ در علم حساب کتابی بحقائق را . . . از زبان ہندوی بفارسی آوردم۔

دوسرا مخطوطہ خلاصۃ الحساب ہے (ربو: Add. 16744) یہ کتاب نظم میں ہے جسے مصنف نے دارا شکوہ سے معنون کیا ہے۔

اس مخطوطے کے بعض اشعار سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اورنگ آباد (دکن) میں مقبرہ رابعہ دورانی، (ملکہ اورنگ زیب عالمگیر) کے ابتدائی بڑے دروازے پر پتیل کے پترے پر معمار عمارت ہذا کا نام "عطاء اللہ" اور "داروغہ عمارت ہذا کا کام ہیبت رائے" لکھا ہے۔ رابعہ دورانی کا انتقال ۱۰۶۹ھ میں اورنگ آباد میں ہوا تھا اور بظاہر یہ محل آگرہ کی پیروی میں بنوایا گیا۔

اس نتیجے کا اصل متن جو پتیل کے پترے پر کندہ کر کے جڑ دیا گیا ہے، یہ ہے:

۱۔ این دروازہ باہتمام رفعت پناہ ابو القاسم داروغہ تیار شد۔

۲۔ این روضہ منورہ در معماری عطاء اللہ بہ عمل ہیبت رائے تیار شد، ۱۰۷۳ھ۔

لطیف اللہ: دیوان سے معلوم ہوتا ہے کہ لطف اللہ مہندس احمد معمار کا دوسرا بیٹا تھا جس کے علمی کارناموں کو ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) پشاور کے عجائب گھر میں بارہ پل کا جو پشاور کے قریب ہی ہے، اصل کتبہ موجود ہے۔ یہ کتبہ فارسی کے چار اشعار پر مشتمل ہے۔ ان میں شاعر مہندس کا نام درج ہے۔ یہ پل بے پناہ شاہجہان ۱۰۳۰ھ میں بنایا گیا تھا۔ ان اشعار کے آخر میں مندرجہ ذیل عبارت بھی درج ہے۔ "در عہد سلطنت حضرت ظل سبحانی صاحبقران ثانی در ایام حکومت نواب لشکر خان باہتمام بندہ رب ودود، داود بن قریشی میمنت اتمام یافت۔"

(۲) مطلب یہ کہ لشکر خان صوبیدار کے زمانے میں داود بن ابو محمد قریشی نے تعمیر کا اہتمام کیا تھا۔ کوشش کے باوجود عہد مغلیہ میں کسی اور شاعر کا تخلص مہندس نہیں ملا۔ لہذا قرین قیاس ہے کہ یہ لطف اللہ مہندس ہی ہو گا۔

عبد اللہ چغتائی: *Ancient Pakistan Bara Bridge Inscr.* : *ption of Shah Jahan* : Vol. II 1955-56 : PP. 13-16۔

(۲) سحر حلال مصنفہ لطف اللہ مہندس ایک فارسی مخطوطہ بمبئی یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہے جو بیس صفحات پر مشتمل ہے، اس رسالے کا ایک اور نسخہ دفتر دیوانی حیدرآباد دکن میں بھی ہے، مصنف نے یہ رسالہ ۱۰۷۲ھ میں لکھا اور عالمگیر اورنگ زیب کے نام پر معنون کیا۔

ایک کتاب کے آخر میں اپنا نام علیم اللہ ابن نور اللہ احمد درج کیا ہے۔ کتاب نیشنل میوزیم پاکستان کراچی میں محفوظ ہے۔

امام الدین ریاضی: خاندان احمد معمار کے بعض دیگر افراد مہندس اور شاعر بھی تھے۔ تذکرہ ہمیشہ بہار مصنفہ کشن چند میں مولانا امام الدین کا ذکر ملتا ہے جس کے متعلق سپرنگر نے اپنی فہرست مخطوطات اودھ، ص ۱۲۲ میں لکھا ہے کہ اسے عام طور پر ”امام الدین ریاضی“ کہا جاتا تھا۔ وہ متوطن لاہور تھا، لیکن سکونت دہلی میں رکھتا تھا۔ اس کا والد لطف اللہ مہندس بہت بڑا ریاضی دان تھا اور اس کی کتابیں مدارس میں رائج تھیں۔ وہ ۱۱۳۶ھ تک زندہ تھا۔ تذکرہ ہمیشہ بہار میں ریاضی کا ذکر چند اشعار میں آیا ہے۔ جن کا خلاصہ اردو میں حسب ذیل ہے۔

ریاضی: امام الدین فرزند مولانا لطف اللہ مہندس لاہوری کی رائے کے مطابق قلعہ شاہجہان آباد کی بنیاد قائم ہوئی تو اس نے شاہجہان آباد میں سکونت اختیار کی۔ وہ علوم درسی کا ماہر تھا اور علم ریاضی میں ممتاز تھا۔ اس کا انتقال ۱۱۴۰ھ میں ہوا۔

تذکرہ ہمیشہ بہار کے ان الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ مولانا امام الدین کا ہم عصر تھا۔ (نذیر احمد: علی گڑھ اردو ادب، مارچ ۱۹۵۵ء، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ص ۷۳)۔

نذیر احمد کے بیان کے مطابق لکھنؤ یونیورسٹی نے ایک نادر نسخہ باغستان مصنفہ امام الدین ریاضی بن لطف اللہ مہندس خریدا ہے جس میں اس کا نام امام الدین حسین درج ہے۔ نیز یہ روایت بھی قابل لحاظ ہے کہ وہ ۱۰۶۶ھ میں پیدا ہوا تھا، اس کے اساتذہ میں سید حسن نازنولی، حاجی محمد عارف، مولانا شیخ شیر متعلمہ

(عبداللہ چغتائی: اورینٹل کالج میگزین، لاہور مئی ۱۹۳۶ء، ص ۷۱ تا ۷۶)۔

(۳) قرآن مجید بخط لطف اللہ مہندس: مہندس نے قرآن مجید کی کتابت بڑے اچھے خط میں کی ہے۔ یہ قلمی نسخہ مولوی محمد شفیع مرحوم کے کتابخانے میں ہے۔

پروفیسر سی اے سٹوری نے *Persian Literature* میں مہندس کی بہت سی کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ مگر اس نسخہ قرآن مجید کا ذکر نہیں کیا۔ (۴) رسالہ در معرفت سمت قبلہ: ایک رسالہ مولوی محمد شفیع مرحوم کے کتابخانے میں ہے۔ جس کے آخر میں یوں لکھا ہے:

تمام گشت رسالہ، صاحب تصنیف این مراسلہ، لطف اللہ ابن احمد معمار غفر اللہ ذنبہ، (اورینٹل کالج میگزین، لاہور مئی ۱۹۵۹ء)۔

لطف اللہ مہندس کا تیسرا بھائی نور اللہ تھا جو لطف اللہ مہندس سے چھوٹا تھا۔ لطف اللہ کے بیان کے مطابق یہ بھی عمارت کے کام سے خوب واقف تھا۔

نور اللہ ماہر خطاطی بھی تھا اور سات قلموں، یعنی طرزوں میں لکھ سکتا تھا —

گنج ہنر آمدہ در مشق او

ہفت قلم رانندہ سر انگشت او

دہلی کی جامع مسجد کے ایوان کے باہر طاقوں کے کتبات سے پتا چلتا ہے کہ ان کا کاتب بھی یہی نور اللہ ابن احمد ہے کیونکہ اختتام پر نور اللہ احمد ہی لکھا ہے، جس سے واضح ہے کہ یہی نور اللہ بن احمد معمار ہے، جو اس مسجد پر اپنے باپ کے ساتھ تعمیری کاموں میں شریک تھا۔ (رہنمائے دہلی، مصنفہ جی۔ ایس۔ مینول، دہلی ۱۸۷۳ء، ص ۳۶۸)۔ راقم مقالہ کو ایک تحریر سے یہ بھی معلوم ہوا، کہ اس کا بیٹا ”علیم اللہ“ تھا، جس نے علم حساب کی

”ملا ابوالخیر معروف بخیر اللہ برادر اعیانی  
وے در ہیئت و ہندسہ و اکثر علوم یگانہ روزگار است  
چنانچہ راجہ ادھیراج جے سنگھ سوانی زمیندار آبپیر کہ  
درین ایام خیال رصد بستن در پیش داشتہ قریب  
بست لک روپیہ در بست سال صرف این کار نمودہ  
باستصواب ابوالخیر مذکور اسف و حق آنست کہ  
ذات او بر زسانہ منبت است (روداد ادارہ اسلامیہ  
اجلاس اول، ص ۴۲)۔

بعض تذکرہ نویسوں نے اس کا نام میرزا خیر اللہ  
بھی لکھا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جے سنگھ والی  
جے پور کی جتر منتر (جو جے پور، اجین، دہلی اور  
بنارس میں موجود ہے) اسی ابوالخیر خیر اللہ کی  
اختراع ہے۔ بظاہر یہ سب اسی ابوالخیر خیر اللہ کا کام  
ہے۔ اسی طرح ایک نسخہ ”قانون الوقت“ علی گڑھ  
مسلم یونیورسٹی مجموعہ احسن مارہروی میں ہے  
(دیکھیے اورینٹل کالج میگزین لاہور، نومبر ۱۹۵۵ء،  
ص ۴۰) جس کا مصنف ابوالخیر خیر اللہ بن لطیف اللہ  
المشہور مہندس ہے۔

محمد علی ریاضی بن خیر اللہ مہندس نے اپنے  
باپ کی کتاب ”تقریب التحریر“ کو صاف کر کے  
اس پر دیباچہ لکھا (مضمون: سید سلیمان ندوی:  
”لاہور کا ایک مہندس خاندان“، دروداد ادارہ معارف  
۱۹۳۳ء، ص ۷۷)۔ محمد علی بن خیر اللہ کا ایک  
مختصر سا رسالہ عربی میں بصورت مخطوطہ یہ عنوان  
”تخریج نصف النہار“ خلیل الرحمن داؤدی کے  
کتابخانے میں دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ میرزا محمد  
علی اپنے زمانے کا ایک مستند کاتب بھی تھا اور  
خاص کر فرمان لکھتا تھا۔ اسی نام کا ایک اور کاتب  
مرزا مولانا محمد علی مہرکن، مرزا محمد علی بن  
خیر اللہ کے شاگردوں میں بھی تھا، تذکرہ خوش  
نویسان از مولانا غلام محمد ہفت قلمی دہلوی،  
کلکتہ، ۱۹۱۰ء، ص ۶۵ کے مطالعے سے معلوم ہوتا

میر تقی کاپلی اور شیخ محمد جیسے بلند پایہ علما و  
غضیلا تھے۔ امام الدین نے اپنے باپ سے بھی تحصیل  
علوم کی، جیسا کہ اس کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے۔  
نذیر احمد کے مطابق اس کی تصانیف کی فہرست  
یہ ہے:

- (۱) شرح تہذیب؛ (۲) شرح ہدایۃ الحکمۃ؛
- (۳) حاشیہ شرح مطالع؛ (۴) حاشیہ فارسی ہنیت؛
- حاشیہ شرح خلاصۃ الحساب؛ (۵) حاشیہ اخلاق
- ناصری؛ (۶) ترجمہ منظوم لیدانی؛ (۷) حاشیہ پر
- شرح چمنی؛ (۸) رسالہ بیانہ، رسالہ تحقیق آیۃ
- الوضو؛ (۹) رسالہ بدیعہ؛ (۱۰) رسالہ منظوم النجوم
- بطور مدخل؛ (۱۱) رسالہ مرآۃ المواقف؛ (۱۲) رسالہ
- نسبت مشابہ مثلث بالتکریر، (۱۳) کتاب الکمرہ
- و المخروط و الاسطوانہ؛ (۱۴) دیوان اشعار؛ (۱۵)
- انشاء دیگر اور تذکرہ باغستان۔

آخری تصنیف لکھنؤ یونیورسٹی میں ہے  
لیکن یہ اس تذکرے کا محض جزو دوم ہے۔ جزو دوم  
کا باغ ششم در ذکر رضوان اللہ علیہم اجمعین مشائخ  
سلسلہ چشتیہ نقش بندیدہ شطاریہ وغیرہ اور باغ ہفتم  
در ذکر علما، باغ ہشتم در ذکر ظرفا و ظرافت،  
باغ نہم در ذکر شعراء، باغ دہم در ذکر حقیقت  
خواب، باغ ہازدہم در ذکر منجمین ہے۔

نذیر احمد کے بیان کے مطابق یہ تذکرہ ۱۱۱۶ھ  
سے قبل تصنیف ہوا، راقم مقالہ کے نزدیک یہ تذکرہ  
ایک طرح کی بیاض ہے۔

میرزا خیر اللہ: میرزا خیر اللہ بن لطیف اللہ  
مہندس کا پورا نام ابو الخیر المغاطب بہ خیر اللہ خان  
مہندس ہے۔ اس نے مغل فرمانروا محمد شاہ کے زمانے  
میں (بہ حیثیت ریاضی دان و منجم) شہرت حاصل کی۔  
اس کا ذکر تذکرہ خوش گو مؤلفہ ہندرا بن داس  
خوش گو نسخہ بانکی پور میں ”امام الدین ریاضی“  
کے حوالے سے اس طرح ملتا ہے۔

پیدا ہوا اور زین العابدین کو خود اس نے پڑھایا تھا اور اس کی علمی زندگی ۱۱۷۹ھ میں شروع ہوئی تھی۔ ان کا دادا، یعنی مرزا محمد علی بذات خود اپنی تصنیفات میں ۱۱۶۱ھ تک مصروف رہا تھا۔ ان میں سے امیر الدین کی عمر ۱۱۴۵ھ میں ۳۳ سال تھی جب اس کا انتقال ہوا (اردو ادب، مارچ ۱۹۵۵ء، ص ۷۰، ۷۱، مطبوعہ انجمن ترقی اردو علی گڑھ، نذیر احمد: ”معمار تاج محل کے خاندان کا ایک اہم رکن“).

ہے کہ وہ شیخ عبدالکریم قادری کے رشتے داروں اور شاگردوں میں سے تھا اور مؤلف تذکرہ خوش نویسان سے اس کے اچھے تعلقات تھے، وہ عماد الملک کی سرکار میں بچوں کی تعلیم پر مامور تھا۔

مرزا محمد علی کے دو بیٹے زین العابدین اور امیر الدین تھے اور ان ہر دو کا استاد خود مرزا محمد علی ریاضی تھا۔ مطالعہ باغستان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بیٹا امیر الدین دہلی میں ۱۱۰۶ھ میں

ہم یہاں لطف اللہ مہندس کا پورا شجرہ نسب پیش کرتے ہیں۔

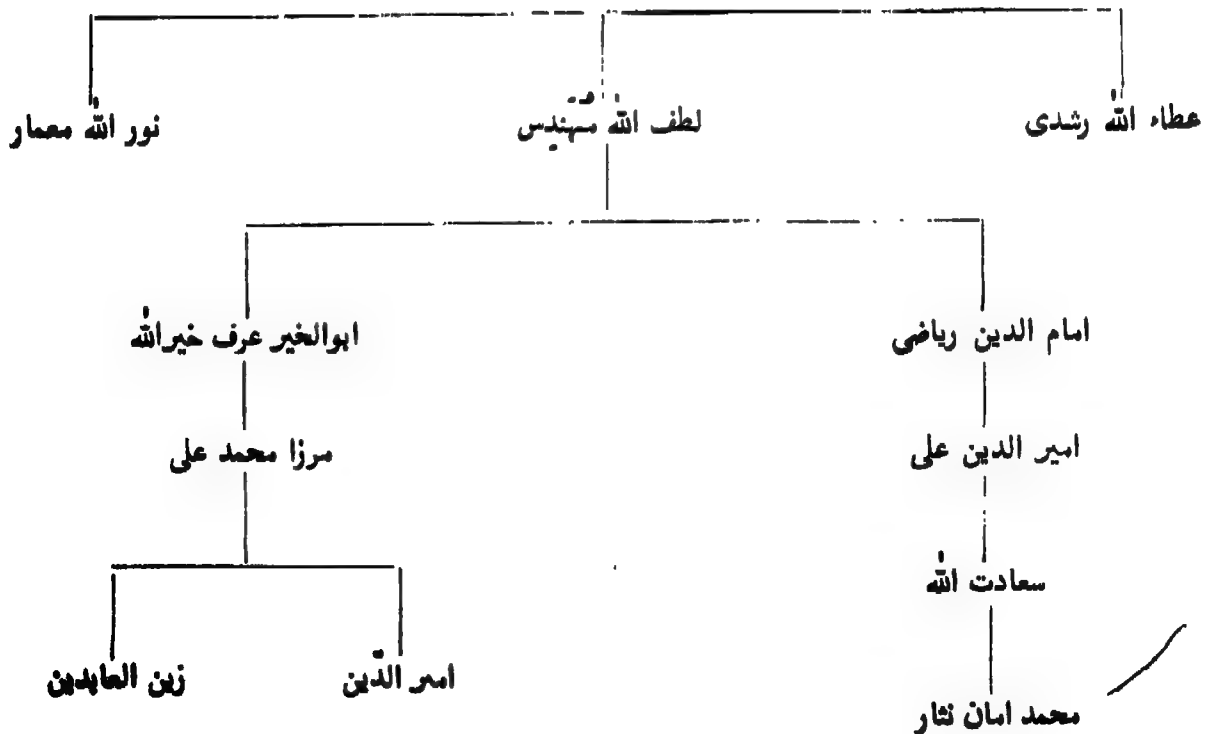
### شجرہ نسب احمد معمار

عبداللطیف

حسین

یوسف

احمد





تھی جو شہر شیراز کا کلانتر (میئر) تھا۔ اس نوجوان کی شرافت اور سخاوت کی تعریف و توصیف ویسے ہی ہوتی تھی، جیسے اس کی ذاتی شجاعت و بطالت کی، لیکن تخت نشینی کے بعد سے اس کا کردار یکسر بدل گیا۔ اس کے ظلم و تشدد کے اعمال دیکھ کر حاجی ابراہیم مذکور نے فیصلہ لیا کہ زند خاندان کے مفاد و ترقی کے لئے اس کے دشمن کی تائید کرے۔ اس نے یہ قدم ۱۷۹۱ء میں اس وقت اٹھایا جب لطف علی خان نے آغا محمد خان کے خلاف چڑھائی کی۔ حاجی ابراہیم خود شیراز پر قابض ہو گیا اور لطف علی خان کے اپنے لشکر کو اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے پر اکسایا۔ لطف علی خان فرار اختیار کر کے ساحل بحر پر پہنچا۔ مسلح فوجی دستے فراہم کرنے میں اسے کسی قدر کامیابی تو ہوئی جس کے بل بوتے پر اس نے شیراز حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن کامیاب نہ ہو سکا۔ اس کے بعد لطف علی خان نے ذی سال تک حیرت انگیز بہادری کے ساتھ قاجاروں کے خلاف گوریلا جنگ جاری رکھی۔ اس نے پورے جنوبی ایران کے نشیب و فراز عبور کیے۔ لڑنے کے عرصے کے لیے طبع کے حکمران نے بھی اس کی مدد کی اور یزد پر عارضی طور سے اس کا قبضہ ہو گیا۔ ۱۷۹۹ء میں ضلع گرم سیر کے سرداروں کی مدد سے کرمان بھی اس نے مسخر کر لیا۔ یہاں آغا محمد خان نے لشکر ذہیر کے ساتھ اسے محاصرے میں لے لیا۔ چار ماہ کے محاصرے کے بعد اہل شہر نے ہتھیار ڈال دیے۔ اب کے بھی لطف علی خان بھاگ نکلتے میں کامیاب ہو گیا اور باج پھینچا، جہاں دھوکے سے اسے آغا محمد خان کے حوالے کر دیا گیا، جو اسے تہران لے گیا۔ یہاں اسے بصارت سے محروم کر دیا گیا۔ ہاتھ پاؤں کاٹے گئے بالآخر اسے ہلاک کر دیا گیا۔ اب قاجاروں کے ہاتھوں کرمان [رک باں] کے باشندے نہایت

(اس شجرہ نسب کے لیے دیکھیے محمد عبداللہ چغتائی: کارواں ۱۹۳۴ء، لاہور، "احمد معمار لاہوری اور اس کا خاندان")۔

عہد شاہجہان میں دہلی کی عمارات کی تعمیر میں اس خاندان کے چند دیگر افراد نے بھی حصہ لیا تھا۔ ان میں اول محمد امان اللہ نثار بن سعادت اللہ معمار ہے۔ جس کا ذکر مجموعہ نثر (از حکیم ابو القاسم قدرت اللہ المتخلص بہ قاسم مرتبہ پروفیسر محمود شیرانی، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی ۱۹۳۳ء، ص ۲۶۶) میں بھی ذکر آیا ہے۔ نیز دیکھیے تذکرہ گلشن بیخار مطبوعہ لکھنؤ ۱۹۱۰ء، ص ۲۷۷)۔

(عبداللہ چغتائی [و تلخیص از ادارہ])

لطف علی بیگ آذر: رک بہ آذر۔

لطف علی خان: ایران کے زند خاندان کا آخری رکن تھا۔ اس کا والد جعفر اور دادا نریم خان زند [رک باں] تھا، ۱۷۹۹ء میں پیدا ہوا۔ جعفر کو تخت و تاج ۱۷۸۵ء میں ملا۔ آغا محمد خان قاجار کے ساتھ اس کی جنگ جاری رہی۔ مؤخر الذکر نے آخر جعفر کو شیراز میں نثارہ نشی کرنے پر مجبور کر دیا، جہاں اس کی وفات زہر خورانی سے ۲۳ جنوری ۱۷۸۹ء کو ہوئی۔ لطف علی خان باپ کے مختصر سے عہد حکومت میں لارستان اور کرمان کی مہم پر بھیجا گیا تھا جو اس نے کامیابی سے سر کر لی، لیکن باپ کی وفات کے بعد وہ اپنے ہی لشکر کے ہاتھوں مجبور ہو گیا کہ کرمان کے عرب رئیس ہوشی کے پاس پناہ حاصل کرنے کے لیے جائے۔ ہوشی کی مدد سے وہ اپنا دارالسلطنت شیراز حاصل کرنے کے قابل ہو گیا، جہاں ایک شخص سید مراد نے اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا تھا۔ لطف علی خان کو بادشاہ بننے میں جو کامیابی ہوئی، وہ اس کے والد کے وزیر حاجی ابراہیم کی کوششوں کی رہیں منت

خوفناک انتقام کا نشانہ بنے۔

ایران کے بادشاہوں میں لطف علی خان کی شخصیت (بقول براؤن) ایک جانباڑ سوزما کی تھی۔ غالباً اسے معاصرین کی ہمدردیاں حاصل تھیں۔ یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ خود محمد خان لہلم لہلا اس کی شجاعت کا اعتراف کرتا تھا، لیکن اس کی تاریخ میں جو بعد میں ایران کے قاجاری عہد میں لکھی گئی، ایرانی مآخذ اس کے ساتھ کسی قسم کی ہمدردی کا اظہار نہ کر سکے۔ یورپی مآخذ نے اس زمانے کی رفتار حالات کی زیادہ صحیح تصویر پیش کی ہے۔ ایران کے جدید ترین مؤرخین، مثلاً علی خان (دورہ مختصر تاریخ ایران، لتھو، مطبوعہ تہران ۱۳۲۶ء، جسے Beck نے *Neuereische Konversations-Grammatik*، ہیڈل برگ ۱۹۱۳ء، ص ۲۲۹ تا ۳۰۶ میں بطور اقتباس نقل کیا ہے) حاجی ابراہیم کے کردار کو غدارانہ قرار دینے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی۔ حاجی ابراہیم نے جو فوراً بعد وزیر مملکت کے منصب پر فائز ہوا، سرجان سیکم کے روبرو اپنے کردار کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔

مآخذ: (۱) تاریخ زندگی، طبع Beer، لائڈن ۱۸۸۸ء؛ (۲) *The History of Persia* : J. Malcolm، لندن ۱۸۲۹ء، ۲ : ۱۰۲ بعد؛ (۳) *The Dynasty of the Kajars* : H. J. Bridges، لندن ۱۸۳۳ء، ص دیباچہ ۱۲۰ بعد؛ متن تاریخ مائت سلطانیہ (مؤلفہ عبدالرزاق بن نجف قلی) پر مشتمل ہے؛ (۴) *A History of Persian Literature* : E. G. Browne in *Modern Times*، لندن ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۳ بعد۔

(J. H. KRAMERS)

\* لطفی پاشا: پورا نام حاجی لطفی پاشا بن عبدالمعین، ترکی کے ایک اہم مدبر، عالم اور مؤرخ۔ سلطان سلیمان اول القانونی کے عہد میں صدر اعظم

تھے۔ البانوی نسل کے تھے۔ تاریخ پیدائش اور مقام ولادت دونوں نا معلوم ہیں۔ پرورش شاہی محل میں ہوئی، جہاں وہ ظاہراً اپنی چری [جان نثار فوج کے سپاہی] کی جمع آوری کے سلسلے میں پہنچے۔ اپنی لکھی ہوئی تاریخ اور آصف نامہ میں انہوں نے اپنے متعلق جو کچھ تحریر کیا ہے، اس سے ان کے حالات زندگی کے متعلق بہت کچھ معلوم ہو سکتا ہے۔ محل میں رہتے ہوئے بھی انہوں نے اپنے آپ کو دینی علوم کی تحصیل کے لیے وقف رکھا اور ان کے لیے ذوق و شوق ان کے دل میں عمر بھر موجود رہا۔ سلطان سلیم (۱۵۱۲ - ۱۵۲۰ء) کے تخت نشین ہونے پر وہ عام خدمتگاروں کی صف سے نکل کر چڑھ دار (آقا کے گھوڑے کے ساتھ چلنے والے وردی پوش خدمتگار) بن گئے اور پھر وہ رفتہ رفتہ دربار میں ان عہدوں پر کام کرتے رہے: چاشنی گیر (مزه چش)، قہوجی باشی، میر علم (شاہی جھنڈا اٹھانے والا)۔ اس کے بعد وہ قسطنطنیہ کا سنجہ بیگ، قرمان اور اس کے بعد آناطولی کا بیگلر بیگ اور ۱۵۳۱ء/ ۱۵۳۴ء میں قبة وزیری (ڈونسل آف سٹیٹ کا ممبر وزیر) بنے۔ صدی کا ایک چوتھائی حصہ انہوں نے سلطان کی وزارت خارجہ میں گزارا۔ اپنے بیان کے مطابق سلطان سلیم کے دور حکومت میں جو ان پر بڑا مہربان تھا، وہ تمام جنگوں اور لڑائیوں میں شامل رہے۔ خواہ وہ معرکے روم ایل اور آناطولی میں ہوئے یا عرب، شام اور مصر میں۔ اسی طرح سلیمان کے دور حکومت میں انہوں نے بلگرید، جزائر رودس، ہنگری، وی آنا، قزلباش، بغداد، کورفو وغیرہ کے خلاف مہموں میں حصہ لیا۔ ۱۵۳۵ء/ ۱۵۳۸ء میں انہوں نے قراہوگدان پر وزیر دوم کی حیثیت سے مہم میں حصہ لیا۔ ۱۵۳۹ء/ ۱۵۴۱ء میں صدر اعظم ایاز پاشا کے جانشین بنے، جو طاعون سے فوت ہوا۔ وہ بھی البانیہ کا رہنے والا تھا۔

۱۵۴۱/۸۹۴۸ء میں بڑی عجلت سے موقوف کر دیا گیا جب غصے میں آکر انہوں نے اپنی بیوی کو دھمکیاں دی تھیں جس نے ایک مسلمان کنیز سے نامناسب سلوک کرنے پر انہیں سرزنش کی تھی۔ اصلاح کے لیے ان کے شوق کے باعث دربار سلطانی میں بالکل قلیل تعداد میں دوست بن سکے۔ لکھا جاتا ہے کہ محض داماد کے طور پر اپنے مقام کی وجہ سے وہ تختہ دار پر نہ لٹکائے گئے۔

لطفی ہاشما کو پنشن دے کر دموقیہ بھیج دیا گیا جہاں ان کی چفٹلک (زرعی جائداد) تھی۔ وہاں وہ مکمل طور پر مطالعہ علوم میں منہمک ہو گئے۔ سیاسی زندگی کے دوران میں علمائے دین اور فضلاء عصر سے مستقل طور پر روابط رکھنے کے باعث اس کام کے وہ اچھی طرح اہل تھے۔ مکہ معظمہ سے دموقیہ واپسی کے بعد ان کے اور سلطان کے درمیان مکمل مصالحت کو روکنے میں ان کا جانشین رستم ہاشما کامیاب رہا۔ اس لیے انہوں نے جبری فراغت کا زمانہ عربی اور ترکی زبانوں میں متعدد تصنیفات کی تسوید میں صرف کیا۔ منجم ہاشمی کی طرح دموقیہ ہی میں اغلباً ۱۵۶۲/۸۹۷۰ء میں، لیکن بہر صورت ۸۹۶۱ء کے بعد، انہوں نے وفات پائی۔ اس ضمن میں ۸۹۵۰/۱۵۴۳ء کا جو سال عام طور پر دیا جاتا ہے، ناممکنات میں سے ہے، کیونکہ انہوں نے اپنی تاریخ ۱۵ رمضان المبارک ۸۹۶۱/۱۴ اگست ۱۵۵۴ء تک جاری رکھی اور اس بات کے باور کر لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ ان کے بعد کوئی اور شخص تاریخ کی یہ کتاب لکھتا رہا۔ اس کے برعکس متن میں ۸۹۶۱ء کے واقعات کی طرف اشارات پائے جاتے ہیں۔ قسطنطنیہ میں ایک چشمے کی صورت میں انہوں نے صرف ایک بنیاد چھوڑی جس کی وجہ سے محلہ اور مسجد لطفی ہاشما کا نام پڑا۔ اس کا بنانے والا ایک دفتر دار احمد چلبی تھا۔

وہ زمانہ تھا جب عثمانی سلطنت اپنی طاقت کا پورا پورا اظہار عملاً کر رہی تھی۔ (کاتب چلبی کی تاریخ التواریخ، مطبوعہ قسطنطنیہ ۱۱۴۶ھ، ص ۱۷۶) ہر یہ سال ۸۹۴۴ء بتایا گیا ہے جو غلط ہے۔ بعد کے تمام مؤرخین نے اسے اختیار کیا ہے اور اس طرح ہم تک بھی پہنچا ہے۔ لطفی ہاشما کے اپنے بیان اور واقعات کے تجزیے سے یہ غلط ثابت ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنی قابلیت کا سگہ اعلیٰ فوجی عہدوں پر، بحریہ میں اور انتظامی مناصب پر فائز ہو کر جمایا۔

اندرونی نظم و نسق میں وہ ان اصلاحات کو بڑی جرات اور مضبوطی کے ساتھ عمل میں لانا چاہتے تھے جنہیں وہ عرصہ دراز سے ضروری سمجھ رہے تھے۔ یہ خاص طور پر مالی نظام میں کفایت، ظالمانہ قوانین کی منسوخی (الاق، ہر کاروں کے حقوق)، بحریہ کی ترقی اور اس کے استقلال (ترکی کے لیے جس کی اہمیت انہوں نے دور بینی سے کام لے کر محسوس کی تھی) سے متعلق تھیں۔ سیاسی نظام جو بظاہر جاہ و جلال رکھتا تھا، اس کی بابت انہوں نے سب سے پہلے بھانپ لیا کہ اس کی تباہی کا آغاز ہو چکا ہے۔ ساتھ ساتھ انہوں نے وینس، آسٹریا اور فرانس سے بڑی مہارت اور مضبوطی کے ساتھ گفت و شنید جاری رکھی۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ معمار سنان کی غیر معمولی ذہانت کا اعتراف سب سے پہلے انہوں نے کیا تھا، جسے انہوں نے شاہی معمار مقرر کر دیا۔ وہ ایک اعلیٰ درجے کے ذہین مدبر، سرگرم اور فولادی عزم والی شخصیت کے مالک، انتہا درجے کے دیانتدار، ہر قسم کی سازش سے بالا تر اور بلند مقاصد سے مرہار انسان تھے۔ مذہبی اور سائنسی علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ تند و تیز مزاج رکھنے کے باوجود انہیں نیک فطرت وزیر شمار کیا جاتا تھا۔

سلطان سلیمان کے بہنوئی تھے جس کی بہن انہوں نے شادی کی تھی۔ تاہم انہیں

اس نے مسائل شعر پر بحث کرنے کے بجائے بیس سال اس کتاب پر صرف کر دیے ۔

تاہم ایک مؤرخ کی حیثیت سے ان کی تعریف میں ایک حد سے زیادہ مبالغہ نہیں کیا جا سکتا ۔ ان کی تصنیف آصف نامہ جو حکومت کے مختاروں کے لیے آئینہ ہدایت ہے، وزراء سلطنت کے لیے نصاب اخلاق کا کام دیتی ہے اور جس میں انہوں نے اپنے جانشینوں کے لیے اپنے وسیع انتظامی تجربے کو کھول کر بیان کر دیا ہے، خاصی کامیاب رہی ۔ یہ بات ان کثیر مخطوطوں سے ظاہر ہوتی ہے جو اس کتاب میں موجود ہیں (ترتیب و ترجمہ از R. Tschudi، برلن ۱۹۱۰ء؛ ترتیب و تدوین علی امیری، قسطنطنیہ ۱۳۲۶ھ)، لیکن ان کی تواریخ آل عثمان بہت زیادہ اہم ہے ۔ اس کے باوجود اب نہیں یہ معمولی قسم کی اشاعت کی صورت میں دستیاب ہوئی ہے (لطفی ہاشا : تاریخ ترکیہ جمہوریتی معارف و کالتی نشریاتین، عدد ۲۸، قسطنطنیہ ۱۳۴۱ھ) ۔ اس اشاعت کا دارو مدار اس نامکمل نسخے پر ہے جو اہم ظاہر دو بروہ میں ملا اور جس کا تکملہ علی کے سابقہ واحد نسخہ ویانا سے تیار ہوا ہے جسے فان ہمر نے بھی استعمال کیا تھا (فلوگل، ۲ : ۲۲۴، عدد ۱۰۰۱) ۔

لطفی ہاشا نہ صرف یہ کہ اپنے عنوان کے لیے پرانی عثمانی تواریخ کو نمونہ قرار دیتے ہیں، بلکہ اپنے مواد اور اسلوب کے لحاظ سے بھی فن تاریخ نویسی کی اس قدیمی طرز کو اختیار کرتے ہیں جو فارسی کے ہر تکلف درباری اسلوب سے نمایاں طور پر مختلف ہے ۔ سلطان بایزید کے عہد تک وہ صرف نقل نویس ہی رہتے ہیں، لیکن اس کے بعد ان واقعات کا بیان شروع ہو جاتا ہے جن کا وہ تین سلاطین (بایزید، سلیم اور سلیمان) کے زمانے میں معنی شاعر تھے ۔ اس طرح ان کی تاریخ ایک عجیب اور نادر

لطفی ہاشا اکیس کتابوں کے مصنف ہیں، جن کی فہرست انہوں نے اپنی تاریخ میں صفحہ ۱ تا ۴۴ میں دی ہے (فہرست کے لیے نیز دیکھیے (۱) Hammer- *Geschichte des Osman Reiches*، بار اول، ۳ : ۷۰۳؛ (۲) *Katalog der Wiener : Flügel*، ۲ : ۲۲۴؛ (۳) *Turksche : Tschudi*، ۱۲ : xv تا xvii) ۔ اس فہرست میں عربی کی ۱۳ اور ترکی زبان کی ۸ کتابیں شامل ہیں ۔ ان میں شاید قانون نامہ کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے، جو ان سے منسوب ہے، لیکن وہ شاید اسے اپنی تصنیف ظاہر نہیں کرتے کیونکہ یہ ان کے سرکاری فرائض کے نتیجے کے طور پر مکمل ہوئی ۔

ان کی دینی تصنیفات ہم تک نہیں پہنچیں ۔ بعض بیانات کے مطابق جو خصوصی طور پر ان کے حق میں نہیں، وہ دینی علوم کی مختلف شاخوں اور طب میں اوسط درجے کی قابلیت رکھتے تھے، مگر انہیں شوق تھا کہ وہ اتائیوں کی مانند اپنی اہلیت کی بابت مبالغہ آمیز رائے کا اظہار کریں، لیکن یہ بات پوری طرح قابل اعتماد نہیں، کیونکہ نہ صرف ان کی بالکل معمولی درجے کی دینی کتب بلکہ ان کی فی الواقع تاریخ سے متعلق اہم تصنیفات بھی آصف نامہ دو مستثنیٰ کرتے ہوئے، التفات سے محروم رہی ہیں ۔

شاعر کے طور پر ان کی تعریف سیہی بے نے کی ہے جس نے اپنی ہشت بہشت ۹۴۵ھ میں ان کی صدارت عظمیٰ کے ایام میں مکمل کی، لیکن ان کی تاریخ میں جو اشعار جا بجا ملتے ہیں، ان کے اپنے نہیں ۔ علاوہ بریں شعرا کے وہ اتنے زیادہ قدردان بھی نہیں تھے ۔ یہ بات اس حقارت آمیز رویے سے معلوم ہوتی ہے جس کا اظہار انہوں نے ہمایوں نامہ کے مصنف علی چلی کے متعلق کیا ۔ اسے وہ طعنہ دیتے ہیں کہ

۱۹۲۵ء : ۱ : ۱۱۹ تا ۱۵۰ : (۱۶) حاجی خلیفہ : کشف القنون، طبع فلوگل : (۱۷) مخطوطوں کی مختلف فہارس : (۱۸) Hammer-Purgstall : *Geschichte des osman Reiches* : (۱۹) وہی مصنف : *Gesch-der Osman Dichtkunst* : (۲۰) وہی مصنف : *Staatsverfassung* : ۱ : ۳۵۸ - ۳۶۰ : (۲۱) *Tableau général de* : Mouradjea d'Ohsson : *l'Empire Othoman* : ۳ : ۳۵۱ : (۲۲) *Chrestomathie* : Wickerhauser : ویانا : ۱۸۵۳ء : ص ۲۸۳ و ۳۰۹ : (۲۳) *History* : Gibb : *of Ottoman Poet y*

(TH. MENZFL)

### ⊗ لطفی منفلوطی : رَکَ بہ مصطفیٰ لطفی

المنفلوطی.

- \* اللطیف (ع) : اللہ تعالیٰ کے [رَکَ بَاں] ناموں میں سے ایک نام - [رَکَ بہ الاسماء الحسنیٰ].
- \* لطفی : اصل نام عبد اللطیف چلیبی قسطنطنیہ، وہ محکمہ اوقاف (امارت کیا تھی) اور بلغراد میں کاتب رہے۔ ۱۵۴۳ء/۱۵۹۰ء میں قسطنطنیہ میں ایوب کے دفتر وقف میں آئے اور بعد ازاں رودس (Rhodes) اور مصر گئے۔ ۱۵۹۰ء/۱۵۸۲ء میں مصر سے بحر قلزم کے ساحلی مقام ینبوع کی طرف بحری سفر کے اننا میں وفات پائی۔
- لطیفی ایک اچھے شاعر تھے اور بہتر صاحب طرز انشا پرداز۔ وہ اپنے تذکرہ شعرا کی بدولت مشہور ہیں جو انہوں نے ۱۵۴۳ء/۱۵۹۰ء میں ختم کیا تھا اور جس کو انہوں نے سہی کی تقلید میں سب سے پہلے سلطان سلیمان اعظم کے نام معنون کیا تھا۔ اپنے مولد سے محبت کی بنا پر انہوں نے ایسے بہت سے شاعروں کو بھی اپنے شہر (قسطنطنیہ) سے منسوب کر دیا، جو وہاں پیدا نہ ہوئے تھے، اس وجہ سے ان کی تصنیف طنزاً قسطنطنی نامہ

منسوب ہوتی ہے۔ انہوں نے سلطان سلیمان کے عہد کا جو بیان درج کیا ہے، قدرتی طور پر انتہائی قدرو قیمت کا حامل ہے، خاص طور پر اس لیے کہ یہ ان کی عداوت عظمیٰ کا زمانہ تھا۔ شاہ نامہ جی اور شاہی وقائع نویسر کے برخلاف وہ حالات کی ایسی تصویر پیش کرتے ہیں جسے کوئی چھو بھی نہیں سکا، اگرچہ یہ درست ہے کہ باقی مدیرین کا ذکر کرتے ہوئے وہ اپنے آپ کو جانبداری سے مکمل طور پر بچا نہیں سکے۔ سولہویں صدی عیسوی میں ترکی سلطنت کے اندر کمزوری اور فساد پذیری کے آغاز کے متعلق ہماری معلومات کے سلسلے میں اس کی دونوں تصنیفات اہم تاریخی مآخذ کا کام دیتی ہیں۔

مآخذ : مذکورہ بالا کتاب کے علاوہ (۱)

- مجموع : ۸۱۳۲۵ء : ص ۲۵ : (۲) منجم باشی : صحائف الاخبار، قسطنطنیہ ۱۲۸۵ء : ۳ : ۵۱۸ : (۳) تراجلی زادے : روضۃ الآبرار، قسطنطنیہ ۱۲۳۸ء : ص ۴۲۷ : (۴) اہم شامی : *حلاول آثار التواریخ* مع ذیل، قسطنطنیہ ۱۲۹۵ء : ص ۹۲ : (۵) عبد اللہ خلوصی : دوحۃ الملوک، قسطنطنیہ ۱۲۶۷ء : ص ۲۰ : (۶) حافظ حسین : *حدیقة الجوامع*، قسطنطنیہ ۱۲۶۱ء : ۱ : ۱۹۰ : ۲۵۶ : (۷) ساعی : تذکرۃ البیان، قسطنطنیہ ۱۳۱۵ء : ص ۲۴ تا ۲۵ : (۸) احمد نائب : حدیقة الوزراء، قسطنطنیہ ۱۲۷۱ء : ص ۲۷ : (۹) عطا : تاریخ، قسطنطنیہ ۱۲۹۳ء : ۲ : ۱۹ : (۱۰) بیچوی : *تاریخ*، قسطنطنیہ ۱۲۸۳ء : ۱ : ۲۱ : (۱۱) بروسی محمد طاهر : عثمان لی سولف لری، قسطنطنیہ ۱۳۳۳ء : ۳ : ۱۳۲ تا ۱۳۳ : (۱۲) ساسی : *تواریخ الاعلام* : (۱۳) ثریا : سجد عثمانی : (۱۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۵) گورپوٹو : *تاریخ* : (۱۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۹) لطفی : *تاریخ* : (۵۰) لطفی : *تاریخ* : (۵۱) لطفی : *تاریخ* : (۵۲) لطفی : *تاریخ* : (۵۳) لطفی : *تاریخ* : (۵۴) لطفی : *تاریخ* : (۵۵) لطفی : *تاریخ* : (۵۶) لطفی : *تاریخ* : (۵۷) لطفی : *تاریخ* : (۵۸) لطفی : *تاریخ* : (۵۹) لطفی : *تاریخ* : (۶۰) لطفی : *تاریخ* : (۶۱) لطفی : *تاریخ* : (۶۲) لطفی : *تاریخ* : (۶۳) لطفی : *تاریخ* : (۶۴) لطفی : *تاریخ* : (۶۵) لطفی : *تاریخ* : (۶۶) لطفی : *تاریخ* : (۶۷) لطفی : *تاریخ* : (۶۸) لطفی : *تاریخ* : (۶۹) لطفی : *تاریخ* : (۷۰) لطفی : *تاریخ* : (۷۱) لطفی : *تاریخ* : (۷۲) لطفی : *تاریخ* : (۷۳) لطفی : *تاریخ* : (۷۴) لطفی : *تاریخ* : (۷۵) لطفی : *تاریخ* : (۷۶) لطفی : *تاریخ* : (۷۷) لطفی : *تاریخ* : (۷۸) لطفی : *تاریخ* : (۷۹) لطفی : *تاریخ* : (۸۰) لطفی : *تاریخ* : (۸۱) لطفی : *تاریخ* : (۸۲) لطفی : *تاریخ* : (۸۳) لطفی : *تاریخ* : (۸۴) لطفی : *تاریخ* : (۸۵) لطفی : *تاریخ* : (۸۶) لطفی : *تاریخ* : (۸۷) لطفی : *تاریخ* : (۸۸) لطفی : *تاریخ* : (۸۹) لطفی : *تاریخ* : (۹۰) لطفی : *تاریخ* : (۹۱) لطفی : *تاریخ* : (۹۲) لطفی : *تاریخ* : (۹۳) لطفی : *تاریخ* : (۹۴) لطفی : *تاریخ* : (۹۵) لطفی : *تاریخ* : (۹۶) لطفی : *تاریخ* : (۹۷) لطفی : *تاریخ* : (۹۸) لطفی : *تاریخ* : (۹۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۰۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۱۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۲۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۳۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۴۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۵۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۶۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۷۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۸۹) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۰) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۱) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۲) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۳) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۴) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۵) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۶) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۷) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۸) لطفی : *تاریخ* : (۱۹۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۰۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۱۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۲۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۳۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۴۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۵۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۶۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۷۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۸۹) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۰) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۱) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۲) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۳) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۴) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۵) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۶) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۷) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۸) لطفی : *تاریخ* : (۲۹۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۰۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۱۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۲۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۳۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۴۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۵۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۶۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۷۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۸۹) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۰) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۱) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۲) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۳) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۴) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۵) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۶) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۷) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۸) لطفی : *تاریخ* : (۳۹۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۰۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۱۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۲۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۳۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۴۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۵۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۶۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۷۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۸۹) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۰) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۱) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۲) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۳) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۴) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۵) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۶) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۷) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۸) لطفی : *تاریخ* : (۴۹۹) لطفی : *تاریخ* : (۵۰۰) لطفی : *تاریخ* : (۵۰۱) لطفی : *تاریخ* : (۵۰۲) لطفی :

(۸) *Essai Sur l'histoire : Basmadjian*، قسطنطنیہ ۱۹۱۰ء، ص ۵۰؛ (۹) قلمی نسخوں کے مختلف مجموعوں کی فہرستیں۔

(TH. MENZEL)

اعازر: رک بہ لازار۔

لعان: ”لعان“ اور ”ملاعنہ“ عربی زبان کے مصدر ہیں اور ان کے معنی ہیں باہم ایک دوسرے پر لعنت کرنا“ (الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ)، لیکن اسلامی فقہ کی اصطلاح میں یہ ایک عدالتی عمل ہے جس کے ذریعے شوہر اور بیوی بعض مخصوص حالات میں ایک دوسرے کے خلاف قسمیں لہا کر رشتہ نکاح کو ختم کر دیتے ہیں۔ اس عمل میں چونکہ ہر فریق یہ قسم کھاتا ہے کہ ”اگر میں نے جھوٹ بولا ہو تو مجھ پر لعنت ہو“، اس لیے اس عمل کو ”لعان“ کہتے ہیں۔ ”لعان“ لڑنے والے شوہر کو ”ملاعن“ اور بیوی کو ”ملاعنہ“ کہا جاتا ہے۔

اسلامی فقہ میں ”لعان“ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے ”ہی شہادات مؤکدات بالایمان مقرونۃ باللعن قائمۃ مقام حد القذف فی حقہ و مقام حد الزنا فی حقہا (النسفی: تنزیل الدقائق، بہاشی: البحر الرائق، ص: ۱۱۲، دارالکتب العربیۃ الکبریٰ، مصر)، یعنی: ”لعان ایسی شہادتوں کے مجموعے کا نام ہے جن کو ایسی قسموں کے ذریعے مؤلد کر دیا گیا ہو جن میں لعنت کے الفاظ بھی شامل ہوں اور یہ شہادتیں شوہر کے حق میں حد قذف کے اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہو جائیں“۔

اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ اسلام میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے پر زنا کا الزام لگائے تو اس پر واجب ہے کہ وہ زنا کے کم از کم چار عینی گواہ پیش کرے۔ اگر اس نے چار عینی گواہ پیش کر دیے اور ان کی گواہی شرعی شرائط کے

کمہلاتی تھی۔ یہ کتاب جو ۱۳۱۴ھ میں قسطنطنیہ میں چھپی تھی اپنی اغلاط کے باوجود پرانے شاعروں کے سلسلے میں ہماری معلومات کا ایک ناگزیر مأخذ ہے۔ اس میں سلطان مراد خان کے عہد سے مصنف کے اپنے زمانے تک کے ۳۰۲ شاعروں کے تذکرے درج ہیں۔ لطیفی کی تنقیدات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فن شاعری کی ماہیت کو خوب سمجھتے تھے مگر جو معیار انہوں نے اپنے تذکرے میں شعرا کو شامل کرنے کے سلسلے میں اختیار کیا ہے، کچھ زیادہ اونچا نہیں۔ انہوں نے اس کتاب کا تتمہ شائع نہیں کیا حالانکہ وہ اپنے زیر بحث تذکرے کی تکمیل کے بعد چالیس برس سے زیادہ زندہ رہے۔ ان کی دیگر تصنیفات یہ ہیں:

(۱) ایک مناظرہ جسے ۱۲۸۷ھ میں توفیق بی نے طبع کیا؛ (۲) ایک باقاعدہ دیوان؛ (۳) مجموعہ حد احادیث مع شرح منظوم ترکی جسے غلط طور پر کمال پاشا زادہ سے منسوب کیا جاتا ہے؛ (۴) رسالہ اوصاف استانبول؛ (۵) نثر الالی؛ (۶) ربیع الازہار؛ (۷) انیس الفصحاء؛ (۸) فصول اربعہ؛ (۹) تذکرۃ شعرا کا ترجمہ Thomas Chabert نے Zurich میں ۱۸۰۰ء میں تیار کیا تھا جس کا عنوان *Latifi oder Biographische Nachrichten von vorzüglichen türkischen Dichtern nebst einer Blumenlese aus ihren Werken* ہے۔

مآخذ: (۱) سہی: ہشت بہشت، قسطنطنیہ ۱۳۲۵ء، ص ۱۳۸؛ (۲) ثریا: سجل عثمانی؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام؛ (۴) بروسی: طاہر: عثمانی مؤلف لری، ۱۳۰-۱۳۴-۱۳۵؛ (۵) Hammer-Purgstall: *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst* اور (۶) مصنف مذکور: *Geschichte des Osmanischen Reiches*؛ (۷) *Oçak ıstori turecko*: Smirnow؛ (۸) *literary*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۱ء (Kora iv)، ص ۴۰۶؛

الْكَذِبِينَ وَيَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ  
أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَذِبِينَ  
وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ  
الصَّادِقِينَ ۖ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ  
وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ (۴۳) [النور: ۶ تا ۱۰]،  
یعنی اور جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کا)  
الزام عائد کریں، اور ان کے پاس اپنے سوا اور  
گواہ نہ ہوں تو ان کی شہادت یہی ہے کہ وہ (مرد)  
چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے کہ  
بیشک میں سچا ہوں، اور پانچویں مرتبہ یہ کہے  
کہ مجھ پر خدا کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں  
اور (اس کے بعد) اس عورت سے (زنا کی) سزا اس  
طرح مل سکتی ہے کہ وہ چار مرتبہ قسم کھا کر  
کہے کہ بیشک یہ مرد جھوٹا ہے، اور پانچویں بار یہ  
کہے کہ مجھ پر خدا کا غضب ہو اگر یہ مرد سچا  
ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ تم پر اللہ تعالیٰ کا  
فضل اور اس کا رحم ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ توبہ  
قبول کرنے والا بڑا حکمت والا ہے (تو تم بڑی مصیبتوں  
میں پڑ جاتے)۔

آیات لعان کا زمانہ نزول صراحۃً کسی حدیث  
میں نہیں ملتا، البتہ صحیح بخاری میں حضرت سہل بن  
سعدؓ کی روایت ہے کہ شہادت المتلاعنین  
و انا ابن خمس عشرة سنة (البخاری: الصحيح،  
كتاب الحدود، باب من اظهر الفاحشة الخ، ۲: ۱۰۱۳،  
مطبوعہ کراچی)، یعنی: ”میں نے لعان کرنے والے  
زوجین کو لعان کرتے ہوئے پندرہ سال کی عمر میں  
دیکھا تھا اور بخاری کے ابوالیمان والے نسخے میں  
حضرت سہل بن سعدؓ ہی سے مروی ہے کہ ”جب  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات ہوئی تو میں  
پندرہ سال کا تھا“ (ابن حجر: فتح الباری، باب اللعان  
ومن طلق بعد اللعان، ۹: ۳۹۳، مطبوعہ بیروت)۔  
اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لعان کے واقعات جو

میں عدالت میں قبول کر لی گئی تو ملزم پر  
”زنا“ کی حد یعنی سزا جاری ہو گی اور اگر وہ چار  
گواہ پیش نہ کر سکا تو خود الزام عائد کرنے والے پر  
”حد قذف“ یعنی تہمت لگانے کی سزا عائد ہو گی۔  
اس حکم کا فطری تقاضا یہ ہے کہ جو شخص چار گواہ  
پیش نہ کر سکتا ہو، وہ کسی پر زنا کا الزام عائد  
نہیں کر سکتا۔ عام حالات میں تو چونکہ بدکاری  
پر پردہ ڈالنے کو پسند کیا گیا ہے، اس لیے اس  
حکم میں کوئی دشواری نہیں ہے، لیکن اگر کوئی  
شوہر اپنی بیوی کو اپنی آنکھ سے بدکاری میں ملوث  
دیکھتا ہے اور اس کے لیے چار گواہ مہیا کرنا بھی  
مشکل ہے، اس صورت حال کو خاموشی سے برداشت  
کرنا بھی دشوار ہے، اور اگر وہ چار گواہ لائے بغیر  
الزام لگاتا ہے تو اس پر ”حد قذف“ یعنی تہمت کی  
سزا عائد ہونے کا اندیشہ ہے۔

ایسے حالات میں شوہر کی مشکل کو ”لعان“  
کے حکم کے ذریعے حل کیا گیا ہے اور یہ حکم دیا  
گیا ہے کہ ایسی صورت میں وہ اس معاملے کو حد  
قذف سے بے خوف ہو کر قاضی کے پاس لے جا سکتا  
ہے۔ قاضی ایسی صورت میں شوہر اور بیوی دونوں  
کو جمع کرے گا اور ان سے اس مخصوص طریقے پر  
جس کا ذکر آگے آ رہا ہے، قسمیں لہلوائے گا جس  
کے نتیجے میں دونوں کے درمیان نکاح کا رشتہ ختم ہو  
جائے گا۔ بیوی زنا کی حد سے محفوظ رہے گی اور  
شوہر قذف (تہمت لگانے) کی حد سے محفوظ رہے گا،  
اور اولاد کا نسب ماں سے ہوگا، باپ سے نہیں۔

قرآن مجید میں لعان کا تذکرہ مندرجہ ذیل

آیات میں آیا ہے۔

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ  
لَهُمْ شَهِدَاتٌ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ  
أَنَّهُ ظَنَّمْتُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ  
وَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُتْلَعِينَ

ہلالؓ بن امیہ کا واقعہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو شریک بن سحما کے ساتھ متہم کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یا تو گواہ پیش کرو، ورنہ تم پر قذف (تہمت طرازی) کی حد لگے گی۔ انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اگر ہم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی غیر مرد کے ساتھ دیکھ لے تو کیا وہ انہیں اسی حالت میں چھوڑ کر گواہ تلاش کرنے چلا جائے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دوبارہ وہی بات ارشاد فرمائی کہ یا گواہ پیش کرو، ورنہ تم پر حد لگے گی۔ اس پر حضرت ہلالؓ بن امیہ نے عرض کیا: ”قسم اس ذات کی جس نے آپ کو حق دے کر بھیجا ہے میں یقیناً سچا ہوں، اس لیے اللہ تعالیٰ ضرور کوئی ایسا حکم نازل فرمائیں گے جو میری ہشت کو حد سے بری کر دے؛ چنانچہ حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لے آئے، اور آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر یہ آیات نازل ہوئیں کہ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ... الْآيَةِ (البخاری: الصحيح، کتاب التفسیر، ۲: ۶۹۵)۔

حضرت عویمر العجلانیؓ کا واقعہ حضرت سہل بن سعدؓ نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ حضرت عویمرؓ ایک روز عاصمؓ بن عدی انصاری کے پاس آئے، اور ان سے کہا کہ عاصم اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی غیر مرد کے ساتھ مبتلا دیکھے تو اگر وہ اسے قتل کر دے تو اسے (قصاصاً) قتل کر ڈالا جائے گا، لہذا وہ کیا کرے؟ ذرا یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھ کر مجھے بتائیے؛ چنانچہ حضرت عاصمؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس قسم کے

مذکورہ بالا آیات کا سبب نزول ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات طیبہ کے آخری سال پیش آئے تھے۔ دوسری طرف الطبریؒ، ابن حاتمؒ اور ابن حبانؒ کا کہنا یہ ہے کہ آیات لعان شعبان ۵۹ھ میں نازل ہوئیں (حوالہ مذکور) اور سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے مروی ہے کہ لعان کا قصہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی غزوہ تبوک سے واپسی پر پیش آیا۔ اس روایت کا حاصل بھی قریب قریب وہی ہے جو الطبریؒ وغیرہ کے اقوال کا ہے، لیکن اس روایت کا مدار چونکہ الواقدی پر ہے، اس لیے حافظ ابن حجر نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور کچھ دوسرے شواہد بھی اس روایت کی تردید کرتے ہیں، مثلاً یہ نہ آیت لعان کا سبب نزول، جیسا نہ آگے آ رہا ہے، ہلالؓ بن امیہ اور ان کی اہلیہ کا واقعہ ہے اور ہلالؓ بن امیہ ان تین صحابہ میں سے ایک ہیں جو غزوہ تبوک میں نہ جانے کی وجہ سے ایک مدت تک معتوب رہے؛ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ لعان کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”و هو احد الثلاثة الذین تاب اللہ علیہم“ (ابوداؤد: السنن، ۳: ۷۱، مطبوعہ کراچی) جس سے صاف واضح ہے کہ یہ واقعہ غزوہ تبوک سے واپسی کے بہت بعد ۵ھ جبکہ پیچھے رہنے والے صحابہ کی توبہ قبول ہو چکی تھی۔ ان تمام روایات کو مد نظر رکھتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ آیات لعان شعبان ۵۱ھ میں نازل ہوئیں، اور ربیع الاول ۵۱ھ میں آپ کی وفات ہو گئی (ابن حجر: فتح الباری، ۹: ۳۹۴)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں لعان کے دو واقعات پیش آئے: ایک ہلالؓ بن امیہ کا واقعہ ہے اور دوسرا عویمر العجلانیؓ کا۔



لعان نازل ہو گئیں اور جب ان کا فیصلہ ہو چکا تو اسی روز یا کسی اور دن حضرت عویمرؓ خود پہنچ گئے اور اس وقت چونکہ آیات لعان نازل ہو چکی تھیں، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے فرماداً کہ تمہارے بارے میں اللہ تعالیٰ نے حکم نازل فرما دیا ہے (ابن حجر: فتح الباری، ۹: ۳۹۷)۔ اس کی تائید مسند ابو یعلیٰ اور مسند ابن مردویہ میں حضرت انسؓ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ اسلام میں سب سے پہلا لعان ہلالؓ بن امیہ اور ان کی اہلیہ کے درمیان پیش آیا (الآلوسی: روح المسائل، ۱۸: ۱۰۵، مطبوعہ دمشق)۔

مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام لائیڈن کے مقالہ نگار جوزف شاخت نے حضرت ہلالؓ بن امیہ اور حضرت عویمرؓ کی روایات میں تعارض دیکھا کہ انہیں من گھڑت ثابت کرنے کی جو کوشش کی ہے، وہ کسی صحیح بنیاد پر مبنی نہیں ہے۔

لعان کے سلسلے میں چند ضروری فقہی احکام درج ذیل ہیں :

۱۔ لعان جس طرح زنا کی صریح تہمت پر واجب ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شوہر اپنی بیوی سے پیدا ہونے والے بچے کے بارے میں یہ کہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے، تب بھی لعان ہو سکتا ہے، بشرطیکہ بچے کی ولادت نو زیادہ عرصہ نہ گزرا ہو، اور اس دوران شوہر نے قولی یا عملی طور پر اس بچے کے اپنا ہونے کا اقرار نہ کیا ہو (ابن نجیم: البحر الرائق، ۴: ۱۱۲، مطبوعہ قاہرہ)۔

۲۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک لعان اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں میں شرائط شہادت پائی جاتی ہوں، اور بیوی میں وہ صفات موجود ہوں جن کی موجودگی میں اس پر تہمت لگانے

سوائے کو ناپسند فرمایا، اور حضرت عاصمؓ پر یہ بات شاق گزری کہ دوسرے شخص کے سوال کی بنا پر انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ناراضی کا نشانہ بننا پڑا۔ پھر جب حضرت عاصمؓ گھر پہنچے تو حضرت عویمرؓ ان کے پاس آئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جواب کے بارے میں دریافت کیا۔ حضرت عاصمؓ نے حضرت عویمرؓ سے کہا کہ آپ نے مجھے کوئی اچھا کام سپرد نہیں دیا تھا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سوال کو پسند نہیں فرمایا۔ حضرت عویمرؓ نے جواب دیا کہ خدا کی قسم، میں تو خود آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے یہ سوال کہے بغیر نہیں رہوں گا؛ چنانچہ حضرت عویمرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس دوسرے لوگ بھی موجود تھے۔ حضرت عویمرؓ نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کوئی مرد دیکھے تو کیا اسے قتل کر ڈالے؟ لیکن اس صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا پھر وہ ترے تو کیا ترے؟ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہارے اور تمہاری عورت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ایک حکم نازل فرما دیا ہے، جاؤ اس کے مطابق عمل کرو؛ چنانچہ دونوں کے درمیان لعان ہوا (البخاری: الصحيح، تفسیر سورة النور، ۲: ۶۹۵ و باب اللعان، ۲: ۷۹۹)۔

ان دونوں واقعات کے درمیان کوئی تعارض نہیں، بلکہ یہ دونوں واقعات آیات لعان کا سبب نزول ہو سکتے ہیں اور بقول حافظ ابن حجرؒ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عاصمؓ جب پہلی بار آپ سے سوال کے لیے گئے تو بعد میں حضرت ہلالؓ بن امیہ کے ساتھ آپ کے پاس آئے۔ یہی سوال کیا۔ ان کی آمد پر آیات

وہ لعان کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدے، لیکن البتہ کا یہ قول پوری امت میں منفرد قول ہے جس کا امت میں کوئی اور قائل نہیں؛ چنانچہ امام ابوہریرہؓ الجصاصؒ لکھتے ہیں کہ ”فَانَّهُ قَوْلٌ تَفَرَّدَ بِهِ وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا قَالَ بِهِ غَيْرُهُ“ (احکام القرآن، ۳ : ۳۶۷) اور لعان کے جتنے واقعات عہد رسالت میں پیش آئے، ان سب میں بالآخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تفریق فرمائی ہے، بلکہ ابن جریجؒ امام زہریؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جب حضرت عویمر العجلانیؒ نے لعان کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ”ذَا لَمْ تَتَفَرَّقْ بَيْنَ كِلَيْهِمَا مُتَلَاعِنِينَ“ یعنی یہی تفریق ہر دو لعان کرنے والے کے لیے ہے“ (مسلم : الصحيح، کتاب اللعان، ۱ : ۸۹، مطبوعہ کراچی ۱۳۷۵ھ)۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ تفریق کا حکم ہمیشہ کے لیے ہے اور صحیح مسلم ہی میں اس کے بعد یہ بھی مروی ہے کہ حضرت سعید بن جبیرؒ نو یہ مسئلہ معلوم نہ تھا کہ لعان کے بعد تفریق عمل میں آتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ جب ان سے حضرت مصعبؒ نے یہ مسئلہ پوچھا تو وہ پریشان ہو کر حضرت عبداللہ بن عمرؒ کے پاس گئے اور اس کی بابت دریافت لیا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؒ نے بتایا کہ تفریق عمل میں آتی ہے (حوالہ مذکور)۔ اس سے جوزف شاخت کا یہ استنباط کرنا درست نہیں کہ اس دور میں بھی کوئی ایسا مکتب فکر موجود تھا جو لعان کے ذریعے تفریق کا قائل نہ تھا، کیونکہ حضرت سعید بن جبیرؒ کا حضرت ابن عمرؒ سے مسئلہ پوچھنا محض لاعلمی کی بنا پر تھا۔ اگر ان کی پریشانی کی وجہ یہ ہوتی کہ اس دور کے فقہاء میں کوئی اختلاف رائے پایا جاتا تھا تو وہ حضرت ابن عمرؒ کے سامنے ان لوگوں کا قول ضرور ذکر کرتے جو تفریق کے قائل نہ تھے۔ اس کے برعکس حضرت ابن عمرؒ کے

والا حد قذف کا مستوجب ہوتا ہے، لہذا اگر زوجین یا صرف زوجہ کافر ہو، یا ان میں سے کوئی غلام یا بچہ یا مجنون ہو یا اس پر پہلے حد قذف لگ چکی ہو، یا بیوی پر پہلے زنا کا ثبوت ہو چکا ہو تو لعان نہیں ہو سکتا (ابن نجیم : البحر الرائق، ۴ : ۱۱۳)۔ تقریباً یہی مذہب امام زہریؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور حمادؒ کا بھی ہے۔ لیکن امام مالکؒ، اسحاقؒ بن راہویہ، ربیعۃ الرأيؒ، سعید بن المسیبؒ، سلیمان بن یسارؒ اور ایک اور روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک صرف زوجین کا مکلف ہونا کافی ہے۔ باقی شرائط شہادت کی موجودگی لعان کی صحت کے لیے ضروری نہیں (ابن قدامہ : المغنی، ۷ : ۳۹۲، مطبوعہ مصر، ۱۳۶۷ھ)۔

۳۔ فریقین میں سے کوئی ”لعان“ سے انکار کر دے تو امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے گا، تا آنکہ یا وہ فریق مخالف کے موقف کی تائید کر کے اپنے جرم کا (جو عورت کی صورت میں زنا اور مرد کی صورت میں قذف ہوگا) اقرار کر لے جس کے بعد اس پر حد جاری ہوگی، یا پھر لعان پر آمادہ ہو جائے، لیکن امام شافعیؒ، امام مالکؒ، لیث بن سعدؒ اور حسن بن صالحؒ وغیرہ کے نزدیک اگر مرد لعان سے انکار کرے تو اس پر حد قذف اور عورت انکار کرنے تو اس پر حد زنا جاری ہوگی (الجصاص : احکام القرآن، ۳ : ۳۶۴، مطبوعہ مصر ۱۳۴۷ھ)۔

۴۔ اس بات پر فقہائے امت کا اتفاق ہے کہ لعان سے بالآخر زوجین کے درمیان جدائی عمل میں آ جاتی ہے۔ صرف عثمان البتیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ لعان کو موجب فرقت قرار نہیں دیتے تھے، (ابن قدامہ : المغنی، ۷ : ۱۱۱)، البتہ ان کے نزدیک بھی شوہر کے لیے بہتر یہی ہے کہ

کو جھٹلا دے اور اس پر حد قذف لگ جائے یا کسی اور عورت پر تہمت لگانے کی بنا پر اسے حد قذف لگ جائے تو ملاعن دوبارہ ملاعنہ سے نکاح کر سکتا ہے۔ یہ مسلک تابعین میں سعید بن المسیبؓ، ابراہیم نخعیؓ، عامر شعبیؓ اور سعید بن جبیرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی دونوں کے درمیان تجدید نکاح ممکن نہیں (الجمصاص : احکام القرآن، ۳ : ۳۷۲، باب نکاح الملاعن للملاعنة)۔

۷۔ جب شوہر نے بیوی سے پیدا ہونے والے بچے کو اپنا بیٹا ماننے سے انکار کیا ہو تب بھی لعان ہوتا ہے، اور ایسی صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کرنے کے ساتھ ساتھ ملاعن کے ساتھ بچے کی نسبت ختم کر دیتا ہے اور بچے کو میراث وغیرہ کے احکام میں ماں کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا تھا (مسلم : الصحيح، ۱ : ۴۹۰)۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد کے نزدیک اس عمل کے لیے ملاعن کا صراحتہ یہ کہنا ضروری ہے کہ بچہ میرا نہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس صراحت کے بغیر بھی بچے کا نسب ملاعن سے ختم کیا جا سکتا ہے (ابن قدامہ : المغنی، ۲ : ۴۱۷)۔

۸۔ لعان کے بعد اگرچہ جھوٹا فریق آخرت کے شدید عذاب کا مستحق ہوگا، لیکن دنیا میں نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ ملاعنہ کو زانیہ کہے یا لعان کی وجہ سے اس پر زنا کی تہمت لگائے اور نہ اس بچے کو حرامی کہنا جائز ہے، بلکہ اگر کوئی شخص عورت کو زانیہ یا بچے کو حرامی کہے گا تو اس پر حد قذف جاری ہوگی؛ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ہلالؓ

پر انہوں نے سکوت اختیار کیا جس سے معلوم ہوا کہ ان کو تفریق پر کوئی اعتراض نہ تھا، بلکہ وہ بعض اس مسئلے سے ناواقف تھے، اور صحیح بخاری میں امام زہریؒ کا قول مروی ہے کہ فكانت سنة المتلاعنين یعنی یہ بات کہ زوجین میں لعان کے بعد تفریق کر دی جائے لعان کرنے والوں کی سنت بن گئی (البخاری : الصحيح، ۲ : ۷۹۹)۔ اس قول سے صاف واضح ہے کہ فقہائے امت میں سے کوئی تفریق کے خلاف نہیں تھا۔

۹۔ البتہ اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ لعان کرنے والوں کے درمیان تفریق کب اور کس طرح عمل میں آتی ہے۔ امام مالکؒ، امام ابو عبیدہؒ، امام ابو ثورؒ، داؤد ظاہریؒ، لیث بن سعد اور امام زہریؒ کے نزدیک جو نہیں فریقین لعان سے فارغ ہوں گے تو بالفور تفریق عمل میں آجائے گی اور حاکم کی طرف سے تفریق کی وضاحت ضروری نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کے لعان سے فارغ ہونے کی بھی شرط نہیں، بلکہ جو نہیں مرد لعان سے فارغ ہوگا، خود بغور تفریق ہو جائے گی خواہ ابھی عورت نے لعان نہ کیا ہو، لیکن امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بعض لعان سے تفریق نہیں ہوتی، بلکہ لعان کے بعد یا تو مرد طلاق دیدے یا حاکم تفریق کر دے (اس مسئلے کے تفصیلی دلائل کے لیے دیکھیے الجمصاص : احکام القرآن، ۳ : ۳۶۷؛ ابن قدامہ : المغنی، ۲ : ۴۱۰؛ ابن حجر : فتح الباری، باب التفریق بین المتلاعنین، ۹ : ۴۰۳ بعد)۔

۱۰۔ اس بات پر اجماع ہے کہ لعان کے بعد جب تفریق کر دی جائے تو ملاعنہ ملاعن پر ہمیشہ حرام ہو جاتی ہے اور دونوں کے درمیان دوبارہ نکاح بھی نہیں ہو سکتا، البتہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر ملاعن بعد میں اپنے آپ

**لعل (لال) شہباز قلندر :** نام عثمان تھا۔ ۱۵۷۳ء/۱۱۷۷ھ میں مرند میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام سید کبیر تھا۔ سلسلہ نسب بارہ واسطوں سے امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملتا ہے۔ تعلیم و تربیت مرند میں ہی پائی۔ عثمان اپنے زمانے کے بڑے عالم اور لسانیات اور صرف و نحو کے ماهر تھے اور کہا جاتا ہے کہ ۱۸۵۲ء کے قریب صرف و نحو کی جو کتابیں سندھ میں رائج تھیں، مثلاً میزان صرف اور صرف صغیر کے متعلق قسم دوم، حضرت عثمان مرندی سے منسوب کی جاتی تھیں [دیکھیے محمد اکرام : آب کوثر، لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۳۳۲]۔ تحصیل علم کے بعد انہوں نے بابا ابراہیم سے بیعت کی اور ایک سال کی عبادت اور ریاضت کے بعد خلافت پائی۔ مرشد نے لال شہباز قلندر کا لقب عطا کیا۔ بہت دنوں تک شیخ منصور کی خدمت میں بھی رہے۔

مرند سے ملتان اور اجودھن کی طرف آئے تو علم و فضل اور فقر و تصوف کے لحاظ سے امتیازی حیثیت کے مالک بن چکے تھے، اس لیے یہاں خاص مقام حاصل کر لیا۔ تحفۃ الکرام [ترجمہ اردو، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۲۸] میں شیخ بہاء الدین زکریا (م ۱۲۶۲ء) شیخ فرید الدین گنج شکر (م ۱۲۷۱ء) سید جلال الدین سرخ بخاری (م ۱۲۹۱ء) اور حضرت عثمان مرندیؒ کو چار یار کہا گیا ہے۔ اول الذکر تینوں بزرگ زندگی کی ابتدا میں تنہا یا مل کر بڑے عرصے تک حرمین شریفین، بغداد، بخارا وغیرہ اسلامی مراکز میں آتے جاتے رہے۔ ممکن ہے کہ عثمان مرندیؒ بھی اشتراک مقصد کی بنا پر کہیں ان کے ساتھ ہو گئے ہوں۔ تحفۃ الکرام میں یہ بھی لکھا ہے [ص ۲۸] کہ ان ائمہ کے ساتھ انہوں نے سیستان کی یک ستونی عمارت کی چھت پر بیٹھ کر مکشفے کیے۔ معلوم ہوتا ہے عثمان مرندی کئی بار ملتان آئے۔

بن امیہ کے لعان کا جو واقعہ بیان کیا ہے، اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں کے درمیان تفریق کے بعد ارشاد فرمایا: ”لا یدعی ولدھا لاب ولا ترمی ولدھا، ومن رماھا او رمی ولدھا فعلیہ الحد، یعنی اس عورت کے بچے کو باپ سے منسوب نہ کیا جائے گا، لیکن نہ اس عورت پر زنا کا عیب لگنا جائز ہے اور نہ اس کے بچے پر حرامی ہونے کا اور جو شخص اس پر یا اس کے بچے پر تہمت لگائے، اس پر حد لگے گی“ (ابوداؤد: السنن، ۲: ۳۰۷)۔ لہذا جوزف شاخٹ نے جو لکھا ہے کہ لعان کے ذریعے ”بچے کا تعلق اپنی ماں کے ساتھ محض رشتے اور وراثت کے لحاظ سے ہوگا، یعنی وہ حرامی خیال کیا جائے گا“ قطعی طور پر بے بنیاد ہے اور مذکورہ بالا صریح حدیث اس کی تردید کرتی ہے۔

مآخذ: (۱) النور: ۶ تا ۹، کے تحت جملہ تفاسیر، بالخصوص تفسیر ابن کثیر، آلوسی: روح السعانی اور اردو تفاسیر میں [امیر علی: مواہب الرحمن؛ سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن؛ مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، مطبوعہ ادارۃ المعارف کراچی؛ (۲) عہد رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں لعان کے وانعات کی تفصیل کے لیے کتب حدیث کے ابواب اللعان، بالخصوص ابو داؤد: سنن، نور الدین الہیثمی: مجمع الزوائد، دارالکتب العربی بیروت، نیز علی المتقی: کنز العمال (دائرة المعارف دکن)؛ (۳) لعان کے فقہی مسائل کی تفصیل کے لیے حنفی فقہ میں الکسانی: بدائع الصنائع و ابن نجیم: البحر الرائق، شافعی فقہ میں المطیعی: المجموع شرح المہذب، مالکی فقہ میں الصاوی: حاشیہ شرح الدرر اور حنبلی فقہ میں ابن قدامہ: المفنی۔

(محمد قلی عثمانی)

\* لَعَزَزَ : رَكَ بِهِ لِأَزَارِ.

صدرالدین ابن شیخ بہاء الدین زکریا سے بڑے گہرے تھے، جن کے معتقد سندھ میں ٹھٹھے تک پائے جاتے تھے۔ بظاہر عثمان مرندی کے ملتان بار بار آنے کا سبب شیخ صدرالدین کا وجود گرامی تھا۔

اقامت پذیر ہونے سے پہلے تحفۃ الکرام کے بیان کے مطابق شیخ عثمان مرندی، شاہ شمس بو علی قلندرؒ (م ۱۲۳۴ء) پانی پتی سے ملے۔ یہ عمر میں بڑے تھے اور بو علی قلندرؒ چھوٹے، اس کے باوجود انہوں نے ان کا یہ مشورہ قبول کر لیا کہ ہندوستان میں پہلے ہی تین سو قلندر موجود ہیں، اس لیے بہتر ہے کہ پھر واپس سندھ چلے جائیں۔ یہ مشورہ اس لیے دیا کہ وسط ہند اور جنوبی پنجاب میں چشتی بزرگ توحید اور محبت الہی کا درس دے رہے تھے، ملتان سے سہروردیہ کے فیوض پھیل رہے تھے، اوچ کا روحانی مرکز بہاول پور میں تھا اور سندھ خالی پڑا تھا۔ ان سے پہلے ایک ہاک سیرت بزرگ شیخ نوح بھکری سندھ میں موجود تھے لیکن ان سے ارشاد و ہدایت کا سلسلہ اتنا وسیع نہیں ہوا۔ مگر جو مقبولیت عثمان مرندیؒ کو حاصل ہوئی یوری سات صدیاں گزر جانے کے بعد اب بھی قائم ہے۔ انہی زمانے کے متشرع علما کی طرح جیہ و دستار ان کا لباس تھا۔ اس کے باوجود ان پر جذب و سکر غالب آ گیا تھا۔ ان کے وجد و رقص کے متعلق ضیاء الدین برنی کا بیان گزر چکا ہے۔ فارسی میں ردیف ”می رقصم“ والی ان کی غزل آج تک ڈائی جاتی ہے۔ اسی لیے ان کے طریقے کے قلندروں کو، جن کا شعار رقص کرنا ہے، لال شہباز یہ کہا جاتا ہے۔ مذکورہ غزل میں انہوں نے بتایا ہے کہ ان کا سماع و رقص اس سرور روحانی کی وجہ سے ہے جو وصال الہی سے پیدا ہوتا ہے۔

حضرت قلندر صاحب کرامت تھے۔

۱۲۶۶ء میں غالباً شیخ بہاء الدین زکریاؒ کی وفات کے پچیس برس کر آئے۔ بعد میں عثمان مرندی اس وقت ملتان آئے جب غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ تا ۱۲۸۰ء) نے اپنے بیٹے شہزادہ محمد سلطان قان ملک کو کول سے ملتان اور سندھ کے علاقے میں بھیجا تاکہ مغول کی تاخت و تاراج کا سدباب کرے اور وہ یہاں بارہ تیرہ سال ۱۲۸۳ء / ۱۲۸۰ء میں اپنے روز شہادت تک ان کا بڑی جوان مردی سے مقابلہ کرتا رہا۔ یہ شہزادہ علم و ادب کا بڑا سرپرست تھا، چنانچہ امیر خسرو اور حسن سجری اس کی عمر کے آخری پانچ سال تک اس کے ساتھ رہے اور کہا جاتا ہے کہ اس نے شیخ سعدیؒ کو بھی ملتان لانے کے لیے آدمی بھیجے۔ اس شہزادے نے عثمان مرندی کی بڑی تعریف سن رکھی تھی اور ان کا بڑا معتقد تھا، اس وجہ سے اس نے چاہا کہ مرندی اسے بھی مشرف فرمائیں۔ اس سلسلے میں ضیاء الدین برنی تاریخ فیروز شاہی میں لکھتا ہے کہ ان کے آنے پر اس نے ان کی بہت تواضع کی اور خذرائے کے طور پر بہت کچھ پیش کیا۔ مزید لکھا ہے کہ ”خان شہید—بسیار جمہد کرد نہ آن بزرگ را در ملتان بدارد و برائے او خانقاہ سازد و دھما بدھد، شیخ عثمان اقامت نکرد“۔ ضیاء الدین برنی کا بیان ہے کہ ایک روز خان شہید نے شیخ صاحب اور شیخ صدرالدینؒ ابن شیخ بہاء الدین زکریاؒ کو انہی مجلس میں دعوت دی اور سماع شروع ہوا۔ دونوں بزرگ اور باقی درویش حالت وجد میں رقص کرنے لگے۔ جب تک کہ درویش سماع اور رقص کی حالت میں رہے، خان شہید دست بستہ کھڑا رہا اور راز و روتا رہا۔ برنی کے اس بیان سے حضرت عثمانؒ کی شخصیت، عظمت اور عزت و تکریم کا اندازہ لگانے کے لیے کہج جاتا ہے۔ مذکورہ بالا

نواح میں ٹھہرے۔ اپنا وقت زیادہ تر مخدوم، شہباز قلندر کے مزار پر گزارتے تھے۔ ٹھہرے کے گرد و نواح کے اولیا میں سے لال موسیٰ بھی ان سے فیضیاب ہوئے۔ حاجی سنگھا کے پہاڑ میں مخدوم لال شہباز سے منسوب کندری (پیراگن) نامی ایک نہر ہے جس کے دونوں کناروں پر خوشگوار باغات اور درویشوں کے پرسکون تکیے ہیں۔

مآخذ: (۱) شیر علی قانع: تحفۃ الکرام، ترجمہ

اردو، کراچی ۱۹۵۹ء، مجدد اشاریہ: (۲) محمد معصوم

بھکری تاریخ معصومی، ترجمہ اردو، کراچی ۱۹۵۹ء،

بمد اشاریہ: (۳) اعجاز الحق قدوسی: تاریخ سندھ، ج ۲،

لاہور، ۱۹۷۴ء، بمد اشاریہ: (۴) اعجاز الحق قدوسی:

تذکرہ صوفیائے سندھ، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۱۹۹ تا

۲۰۶، ۲۱۸، ۲۱۹؛ (۵) عبدالحق محدث دہلوی:

اخبار الاخیار، مطبع احمدی ۱۲۷۰ھ، ص ۳۲؛ (۶) اردو

دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۵، ۱۵، بذیل مادہ بہاء الدین

زکریا، وفید الدین گنج شکر: (۷) ضیاء الدین برنی:

تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۲ء، ص ۵۳ تا ۶۶، ۶۸،

۱۰۹، ۵۳۶ تا ۵۳۸؛ (۸) محمد ادرام: آب کوثر، لاہور

۱۹۵۲ء، ص ۳۳۰ تا ۳۳۳؛ [عبدالغنی رکن ادارہ

نے لکھا]۔

(ادارہ)

لغات: رک بہ علم (لغات)۔

لغات: (= لغوات: Laghuat): رک بہ

الآغواط۔

أَفْطَه: (عربی) کوئی پانی ہوئی چیز (زیادہ

صحیح: گری پڑی چیز جو اٹھا لی جائے): شریعت

اسلامی میں گم شدہ چیز کے ہانے والے

کے مقابلے میں مالک کے حق کو تحفظ حاصل

ہے، اس کے ساتھ بعض اوقات معاشری ملحوظات

شامل ہو جاتے ہیں۔ گری پڑی چیزوں کو عام طور

پر اٹھا لینے کی اجازت ہے، اگرچہ کبھی کبھی

تمام عمر مجرد رہے۔ ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۳ء میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔ کوہستان مکی پر مدفون میاں لال ان کے سگے یا چچیرے بھائی تھے۔ فیروز تغلق کے عہد میں اختیار الدین ملک ارشد نے ۱۳۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں ان کی قبر پر روضہ بنوایا۔ ۱۵۸۵ھ/۱۵۹۳ء میں مرزا حاجی بیگ ترخان اور ۱۶۰۰ھ/۱۶۰۰ء میں اس کے بیٹے مرزا غازی بیگ وقاری نے اس کی مرمت کرائی۔ تذکرہ صوفیائے سندھ میں درج ایک قطعے میں ان کی کرامت، سخاوت و شفقت، دین پروری، پالیزگی اور عزت و توقیر کا ذکر ہے۔ ان کی درگاہ کے متولی صاحب کرامت ہو گزرے ہیں۔ دیکھ بھال قدیم الایام سے شیوخ کے ذمے ہے اور قرابت کی وجہ سے سادات بھی اس سے متعلق ہیں، چنانچہ سندھ کے مشہور لکیری سادات بھی متولی ہوئے ہیں۔

شہباز کی وفات کے بعد ان کے فیوض و برکات کا چرچا روز بروز بڑھتا چلا گیا۔ فیروز تغلق جس کی تاج پوشی ۲۳ محرم ۷۵۲ھ/۲۳ مارچ ۱۳۵۱ء کو ٹھٹھے کے قریب ہوئی، اگلے ماہ سیوہن میں ان کے اور دوسرے بزرگوں کے آستانوں پر زیارت کے لیے گیا اور اس نے محمد تغلق کی میت کو، جو اس سال ۲۱ محرم / ۲۰ مارچ کو ٹھٹھے کے قریب فوت ہوا، دہلی لیے جانے سے پہلے کم از کم ۷۵۳ھ/۱۳۵۳ء تک حضرت قلندر کے مقبرے کے نزدیک سیوہن میں مدفون رکھا۔ جس کی تائید قبر پر ایک معمار سمرست کے بنائے ہوئے قبر کے تبتہ تاریخ سے ہوتی ہے جو اب تک وہاں موجود ہے۔ [دیکھیے محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، بمبئی ۱۹۳۸ء، ص ۲۸۱، ۲۸۲] مخدوم بلال (م ۱۵۵۲ھ/۱۵۶۲ء) حضرت قلندر کے اشارے پر ان کے مزار کی زیارت کے لیے آئے۔ سادات کربلا میں سے جلیل القدر سید میر کلان قندہار سے سندھ آئے تو سیوہن کے

سے متعلق جو جنگل میں بھٹکتے ہوئے مل جائیں خاص خاص قواعد موجود ہیں۔ ان قواعد کے اندر زخمی جانوروں کی صورت میں پانے والے پر کمتر ذمے داریاں ہیں اور صحیح سالم جانوروں کی صورت میں یہ ذمے داریاں زیادہ تر ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں حرم مکہ میں یافتہ اشیا سے متعلق خاص قواعد موجود ہیں، جن کی بنیاد وہ مسئلہ قدیمہ ہے کہ حرم کی کل اشیا اور وہاں کی پائی ہوئی چیزوں کا حق ملکیت صرف اللہ عز و جل کے ساتھ مختص ہے۔

فقہ کے یہ احکام دراصل چند احادیث پر مبنی ہیں جو بعض اختلافات کے ساتھ فقہا تک پہنچی ہیں (دیکھیے، البخاری: لقلہ، مسلم، قسطنطنیہ ۱۳۲۹ھ، ج ۵: ۱۳۳)۔ ان کے یہاں نقل کرنے کی اس لیے ضرورت نہیں کہ وہ تمام بنیادی امور میں اصولاً ایک دوسرے سے متفق ہیں، لیکن یہاں اس بات کا ذکر کر دینا مناسب ہے کہ ایک پرانی زمین میں گاڑی ہوئی چیز کے لیے جسے بعد کے زمانے میں "نہود" نہ نکالا گیا ہے دو اور تین سال کی مدت بھی مذکور ہے۔ فقہا کے ہاں لقلہ کو ودیعت کا درجہ دیا گیا، مزید برآں تقویٰ اور اجتناب مشتبہات کا تقاضا یہ ہے کہ نہ گری ہوئی دیہجوروں کو اٹھا کر نہانا نہ چاہیے، ہو سکتا ہے کہ وہ زکوٰۃ کی ہوں۔

سب سے آخر میں ایک حدیث کا ذکر ضروری ہے۔ اس میں حجاج مکہ کو گری پڑی چیزوں کے اٹھانے سے قطعاً منع کیا گیا ہے۔ بخاری کی کتاب اللقلہ ترجمہ، باب ۱۱ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اشیا سے یافتہ کو محکمہ حکومت کی تحویل میں دے دینا چاہیے یا معمولاً دے دیا جاتا تھا۔ پانے والے کی تحویل میں ان کا رہنا ایک خاص حدیث کی رو سے جائز قرار دیا گیا ہے۔

کہا گیا ہے کہ انہیں ہڑا رہنے دینا ہی لقلہ قابل ستائش ہے۔ پانے والے پر لازم ہے کہ وہ اس چیز کا جو اسے ملی ہو (یا اس نے اٹھا لی ہو)، پورے ایک سال تک اعلان کرتا رہے، الایہ کہ وہ چیز بالکل حقیر و بے قیمت ہو یا جلد فنا پذیر ہو۔ اعلان کی صورت اور اس سے متعلق تفصیلات نہایت دقت نظر کے ساتھ خاص خاص قواعد کے ماتحت منضبط ہیں۔ ایک سال گزر جانے کے بعد حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانے والے کو پائی ہوئی چیز پر قبضہ کر لینے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، جس طرح چاہے اسے کام میں لائے، لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبضے کا حق صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب پانے والا "غریب یعنی محتاج ہو" لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ہاں اس ضابطے میں ایک فرقے کا اضافہ کیا گیا ہے کہ لقلہ دو بطور صدقہ دینا افضل ہے، چاہے سال پورا بھی نہ ہوا ہو۔ اگر ایک سال کی مدت کے انقضا سے پہلے یافتہ شے کا مالک حاضر ہو جائے تو اسے اس کی چیز واپس مل جائے گی۔ اگر مدت کے انقضا کے بعد آئے تو بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ پانی ہوئی چیز پانے والے کے پاس موجود ہو، لیکن اگر پانے والے نے قانون (اسلامی) کے مطابق اسے ٹھکانے لگا دیا ہو تو اس کے ذمے مالک کو اس کی قیمت ادا کرنا واجب ہے، داود ظاہری تنہا اس کا قائل ہے کہ اس صورت میں مالک نقصان برداشت کر لے اور اسے کسی سے کچھ لینے کا حق نہیں ہے۔ ملکیت کے منت کے طریق کو بمقابلہ اس معمول بہ طریق کے جو بمقابلہ حضرت امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا تجویز کردہ ہے، اس کے ہاں آسان کر دیا گیا ہے (بخاری کا بھی یہی مسلک ہے، دیکھیے لقلہ، باب ۱)۔ گھریلو جانوروں

بیان کی ہے کہ لقمان حکیم کے قصے میں حکمت کی فضیلت، اللہ تعالیٰ کی معرفت کا راز، اس کی صفات، شرک کی مذمت، اخلاقِ حسنہ اور افعالِ حمیدہ کا ارشاد فرمایا گیا ہے اور بری باتوں سے منع کیا گیا ہے۔ یہ سب امور قرآن حکیم کے اہم مقاصد ہیں تفسیر القاسمی، ۱۳ : ۷۹۲ (۴)۔

گزشتہ سورۃ سے اس کا ربط اولاً یہ ہے کہ اس کے آخر میں ارشاد باری ہے : وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ (۳۰ : [الرُّوم] : ۵۸)؛ جب کہ اس سورۃ کے آغاز میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے۔ ثانیاً مذکورہ بالا آیت کے آخری حصے میں ہے : وَلَنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولُنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّكُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ (۳۰ : [الرُّوم] : ۵۸) جب کہ اس سورت میں ارشاد خداوندی ہے : وَإِذَا تَنَادَى عَلَيْهِ ائْتِنَا وَلِيَّ مُسْتَكْبِرًا (۳۱ : [لقمّن] : ۷)۔ ثالثاً گزشتہ سورت میں ارشاد خداوندی ہے : ”وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ“ (۳۰ : [الرُّوم] : ۲۷) اور اس سورت میں فرمایا : ”ثُمَّ خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ“ (۳۱ : [لقمّن] : ۲۸)۔ گویا دونوں میں تخلیق کے بارے میں عظیم قدرت خداوندی کی طرف توجہ مبذول کرائی گئی ہے۔ رابعاً، گزشتہ سورت میں ارشاد باری ہے : وَإِذَا مَسَّ النَّاسُ ضَرْبُ دَعْوَا رَبِّهِمْ الْآيَةِ (۳۰ : [الرُّوم] : ۳۳) جبکہ اس میں ارشاد فرمایا : ”وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلُمِ دَعْوَا اللَّهَ الْآيَةِ“ (۳۱ : [لقمّن] : ۳۲) اور ان دونوں میں ایک ہی مضمون کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے (دیکھیے تفسیر المراغی، ۲۱ : ۷۱)۔

اس سورۃ کی صحیح اہمیت کا اندازہ اس کے تاریخی پس منظر سے ہوتا ہے۔ اس کے مضامین کی داخلی شہادت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ سورۃ

ان روایات میں سے کسی کو بھی تاریخ سے ثابت شدہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فتح مکہ کے بعد اپنے خطبہ مبارک میں حرم میں گری پڑی ہوئی چیزوں کو بغیر اس کی علامات کے اعلان کے (دیکھیے بیان بالا) اٹھانا اور پاس رکھنا، ممنوع قرار دینا صحیح نہا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں قدیم مصطلحات استعمال کی گئی ہیں، لقطہ کا ذکر قرآن پاک میں نہیں ہے۔

مآخذ : فقہ و حدیث کے مجموعوں میں متعلقہ اسباب کے لیے دیکھیے [۱] مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ : (۲) معجم الفقہ الحنبلی، جلد ۲، بذیل مادہ : (۳) معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ : (۴) المرغینانی : الہدایۃ، بذیل مادہ]۔

(J. SCHACHT)

⑤ لَقْمُن : قرآن حکیم کی ایک مکی سورۃ کا نام جو ۳ آیات پر مشتمل ہے البتہ تین آیات (۲۷، ۲۸، ۲۹) مدنی ہیں (الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۰)؛ تفسیر المراغی، ۲۱ : ۷۱؛ التفسیر الکبیر، ۲۵ : ۱۳۹؛ تفسیر القاسمی، ۱۳ : ۷۹۲ (۴)۔ ترتیب تلاوت کے لحاظ سے اس سورت کا عدد ۳۱ ہے اور ترتیب نزول کے اعتبار سے اس کا عدد ۷۵ ہے۔ یہ سورت الصفت [رک باں] کے بعد اور سورۃ سبأ [رک باں] سے پہلے نازل ہوئی (الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۰)؛ تفسیر المراغی، ۲۱ : ۷۱)۔ اس کی وجہ تسمیہ ایک تو یہ ہے کہ اس کے دوسرے رکوع میں وہ نصیحتیں نقل کی گئی ہیں جو لقمان حکیم نے اپنے بیٹے کو کی تھیں؛ اسی مناسبت سے اس سورت کا نام لقْمُن رکھا گیا (تفہیم القرآن، طبع ۱۹۷۲، ۴ : ۶)۔ جمال الدین القاسمی نے اس کی وجہ تسمیہ یہ



والی عورتوں کی خرید و فروخت نہ کرو اور نہ انہیں یہ فن ہی سکھاؤ۔ ان کی تجارت میں مطلقاً کوئی بھلائی نہیں اور ان کی قیمت وصول کرنا حرام ہے (الترمذی: الجامع السنن، ۲: ۱۲۷ بعد ابن العربی: احکام القرآن، ۲: ۱۵۰)۔ اس سے آسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ دعوت اسلامی کو روکنے کے لیے مختلف حربے اختیار کیے جارہے تھے تاکہ لوگ قرآن حکیم سننے سے باز رہیں اور اس کی صوتی تاثیر اور روحانی و قلبی اثرات سے متاثر ہو کر نہیں اسلام قبول نہ کر لیں، اس لیے النضر بن العارث آنے جانے والوں کے راستے میں بیٹھ جاتا تاکہ انہیں اپنی گفتگو کی طرف مائل کرے (فی ظلال القرآن، ۲۱: ۶۶)۔

یہ سورت بہت سے مضامین پر مشتمل ہے۔ سورۃ کا آغاز قرآن حکیم کی اہمیت و عظمت کے بیان سے ہوتا ہے کہ یہ اہل ایمان اور نیکوکاروں کے لیے سرچشمہ ہدایت و رحمت ہے (۳۱: لقمن)۔ چونکہ نفاذ مگہ کا یہ زعم تھا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت پر لپٹک لہنے والے اپنی زندگیاں برباد کر رہے ہیں، اس لیے اس سورت کی ابتدا میں زور دے کر فرمایا کہ اہل ایمان ہی دراصل فلاح پانے والے ہیں (تفہیم القرآن، ۴: ۸)۔ تاریخ اس امر پر شاہد ہے کہ دنیا میں قرآن مجید کی یہ پیشگوئی حرف بحرف پوری ہو چکی ہے اور یقیناً آخرت میں بھی پوری ہو گی۔ اس کے بعد ان لوگوں کا ذکر ہے جو حکمت و بصیرت سے معمور کتاب اللہ کو نظر انداز کر کے خرافات کی طرف اپنی توجہ کو مبذول کر کے وقت ضائع کر رہے ہیں۔ امام الرازی فرماتے ہیں کہ اول تو حکمت بھری باتوں کو چھوڑ کر دوسری کسی بات کی طرف دھیان دینا ہی قبیح ہے؛ دوسرے یہ قباحیت اس وقت اور بھی نمایاں ہو

جاتی ہے جب کہ تبلیغ اسلام کو روکنے کے لیے جور و ظلم کا آغاز ہو چکا تھا (۳۱: لقمن)۔ ۲۰ و ۲۱، تاہم ابھی طوفان مخالفت نے پوری شدت اختیار نہ کی تھی۔ حضرت ابن عباسؓ لہو الحدیث کی تفسیر میں بیان کرتے ہیں کہ یہ آیت النضر بن العارث کے بارے میں نازل ہوئی جس نے ایک مغنیہ خریدی اور جب کبھی کسی کو اسلام کی بات سنتے ہاتا تو اسے اس مغنیہ کے پاس لے جاتا اور اس سے یہ کہتا: اطعیہ و اسقیہ و غنیہ یعنی اسے کھلاؤ، پلاؤ اور موسیقی سے اس کی تواضع کرو اور اس شخص کو مخاطب کر کے کہتا: ”ہذا خیر مما یدعوک الیہ محمد من الصلۃ و الصیام و ان تقاتل بین یدیہ، یعنی یہ امر اس سے کہیں بہتر ہے جس کی طرف تجھے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بلاتے ہیں اور نماز روزے اور جہاد کا حکم دیتے ہیں (دیکھیے تفسیر المراغی، ۲۱: ۷۳)۔ مقابل کی روایت ہے کہ النضر بن العارث تجارت کے لیے فارس جایا کرتا تھا اور وہاں سے عجیبوں کی کتابیں اور قصے خرید لاتا اور وہ قریش کو سناتا اور ان سے یہ کہتا: ”ان محمد بعدتکم حدیث عاد و ثمود و انا احدتکم حدیث رستم و اسفند یار“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تم سے عاد و ثمود کے قصے بیان کرتے ہیں اور میں تمہیں رستم و اسفند یار کے (زیادہ دلچسپ) واقعات سناتا ہوں۔ قریش کے جاہل لوگ اس کی باتوں کی طرف متوجہ ہو جاتے اور قرآن حکیم کے سماع سے باز رہتے (دیکھیے کتاب مذکور، ۲۱: ۷۴)۔ ابو امامہؓ نے اسی آیت کی تشریح میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: ”تسبیح التہیات و لا تشتروہن و لا تعلموہن و لا یسبواہن“ یعنی گانے ناچنے

تفسیر المراحی، ۲۱ : ۷۸؛ ابن العربی : احکام القرآن، ۲ : ۱۵۰ بعد نیز رک بہ لقمان) - ابن کثیر نے سفیان ثوری کے حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”كَانَ لَقْمَانُ عَبْدًا جَبِشًا نَجَارًا“ (تفسیر القرآن العظیم، ۳ : ۴۴۳) اور یحییٰ بن سعید الانصاری کے حوالے سے سعید بن المسیبؓ کا یہ قول نقل کیا ہے : ”كَانَ لَقْمَانٌ مِنْ سُودَانَ مِصْرَ ذَا شَافِرٍ اَعْطَاهُ اللّٰهُ الْحِكْمَةَ وَ مَنَعَهُ النَّبُوَّةَ“ - ابن جریر نے خالد الربیع کے حوالے سے لقمان کے بارے میں وہ مشہور قصہ بیان کیا ہے کہ اس کے آقا نے پہلی بار اسے ہکری کو ذبح کر کے اس کے دو سب سے اچھے ٹکڑے (اَطْيَبُ مَضْغَتَيْنِ) اور دوسری بار گوشت کے دو سب سے برے ٹکڑے پکا کر لانے کے لیے کہا اور لقمان نے دونوں بار، دل اور زبان پکا کر، آقا کو پیش کیے اور اس کے استفسار پر دل اور زبان دونوں کی سعادت اور شقاوت پر حکیمانہ خطبہ ارشاد فرمایا (دیکھیے کتاب مذکور، ۳ : ۴۴۳؛ ابن العربی : احکام القرآن، ۲ : ۱۴۱)۔

ابن کثیر نے اس بحث کو بھی سمیٹنے کی دوشش کی ہے کہ لقمان نبی تھے یا غیر نبی - چنانچہ فرماتے ہیں : ”اختلف السلف في لقمان هل كَانَ نَبِيًّا، اَوْ عَبْدًا صَالِحًا مِنْ غَيْرِ نَبُوَّةٍ عَلَى قَوْلَيْنِ الْاَثَرُونَ عَلَى الثَّانِي“ (تفسیر القرآن العظیم، ۳ : ۴۴۳) - المراحی نے لقمان کے ذکر میں ان کے چند حکیمانہ اقوال نقل کیے ہیں، مثلاً يَا بَنِي لَا تَكُنْ حُلُوًّا فَتَبْتَغِ وَلَا مَرًّا فَتَلْفُظْ یعنی اے میرے بیٹے! تو اتنا میٹھا نہ ہو کہ نکل لیا جائے اور نہ اتنا تلخ ہی کہ تجھے تھوک دیا جائے (تفسیر المراحی، ۲۱ : ۷۸؛ احکام القرآن، ۲ : ۱۵۱)۔

اس کے بعد قرآن حکیم نے حضرت لقمان کی چند نصیحتوں کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے اپنے بیٹے کو کیں۔ یہ نصیحتیں، شرک کی منع

جاتی ہے کہ جب دوسری طرف ”لہو الحدیث“ ہو (التفسیر الکبیر، ۲۵ : ۱۴۰)۔ ”لہو الحدیث“ کی تشریح میں ابن کثیر نے ابن مسعودؓ کا یہ قول پیش کیا ہے کہ اس سے مراد کانا بجانا ہے، ”هُوَ وَاللّٰهُ الْغَنَاءُ“ (تفسیر القرآن العظیم، ۳ : ۴۴۱)۔ ابن کثیرؓ نے ابن عباسؓ، عکرمہؓ، سعید بن جبیرؓ، مجاہدؓ، مکحولؓ اور عمرو بن شعیبؓ سے بھی یہی معنی نقل کیے ہیں اور حسن بصریؓ کا بھی یہ قول پیش کیا ہے : نَزَلَتْ هَذِهِ الْاَيَةُ (وَمِنْ النَّاسِ... الْاَيَةُ) ”فِي الْغَنَاءِ وَالْمَزَايِرِ“ (کتاب مذکور، ۳ : ۴۴۲)۔ ابن عربی نے ”لہو الحدیث“ کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے : ”هُوَ الْغَنَاءُ وَمَا اتَّصَلَ بِهِ“ (احکام القرآن، ۲ : ۱۵۰)۔ القاسمی نے اس کی تشریح میں الزمخشری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ : ”وَاللَّهُوُ كُلُّ بَاطِلٍ اُلْهِی عَنْ الْخَيْرِ“ (تفسیر القاسمی، ۱۳ : ۴۷۳؛ المفردات فی غریب القرآن : ۴۷۱)۔

قرآن حکیم کی عظمت اور نفار کے زعم کو باطل ثابت کرنے کے لیے (آیات ۱۰ تا ۱۱ میں) انسانی توجہ آسمان اور زمین کی تخلیق اور ان کے عجائبات کی طرف مبذول درائی گئی ہے تا کہ وہ خالق حقیقی کی عظمتوں کا اندازہ لگا سکے۔ اس کے بعد توحید کی حقانیت کو راسخ کرنے کے لیے یہ بتایا جا رہا ہے کہ عقل و حکمت پر مبنی یہ تعلیمات آج کوئی پہلی مرتبہ تمہارے سامنے پیش نہیں کی جا رہی ہیں، بلکہ پہلے بھی عاقل و دانا لوگ یہی بات کہتے رہے ہیں اور تمہاری جانی پہچانی شخصیت لقمان حکیم اب سے بہت پہلے یہی کچھ کہہ گئے ہیں (تفہیم القرآن، ۴ : ۱۳)۔ لقمان حکیم کی شخصیت کے بارے میں مفسرین نے مختلف روایات بیان کی ہیں (دیکھیے کتاب مذکور، ۴ : ۱۳ بعد؛

[(۱۱) سید امیر علی : تفسیر مواہب الرحمن؛ (۱۲) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن] .

(بشیر احمد صدیقی)

لقمان : عرب قدیم کی ایک برگزیدہ ہستی، حکمت اور دانائی میں ضرب المثل - شعراے جاہلیت مثلاً اسرؤ القیس، لبید، اعشی، طرفہ وغیرہ کے کلام میں لقمان کا ذکر موجود ہے - سیرۃ ابن ہشام اور اسد الغابہ میں ہے کہ سوید بن صامت جب مدینے سے حج نعبہ کے لیے آئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو حاجیوں کے درمیان تبلیغ کرتے سنا تو عرض کی کہ آپؐ جو کچھ فرماتے ہیں اسی طرح کی ایک چیز صحیفۃ لقمان میرے پاس بھی موجود ہے - آپؐ کی فرمائش پر اس نے صحیفے کا کچھ حصہ آپؐ کو سنایا - آپؐ نے فرمایا یہ بہت اچھا کلام ہے مگر ہمارے پاس اس سے بھی بہتر کلام ہے - چنانچہ آپؐ نے اسے قرآن مجید سنایا اور اس نے اعتراف کیا کہ بلا شبہ یہ صحیفۃ لقمان سے بہتر ہے - سوید بن صامت مدینے میں اپنی لیاقت، بہادری، شعر و سخن اور نسب و شرف کی بنا پر کامل کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ مدینے واپسی کے کچھ عرصہ بعد جنگ بعاث میں مارا گیا۔

حیرت ہے کہ قدیم الایام سے عربوں میں اس قدر شہرت اور صحیفۃ لقمان کی موجودگی کے باوجود حضرت لقمان کا حسب معروف نہیں - انہیں حضرت ایوبؑ کا بھانجا بھی کہا گیا ہے اور خالہ زاد بھائی بھی - بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے حضرت ایوبؑ سے علم سیکھا اور داؤد علیہ السلام زمانہ پایا - بنی اسرائیل میں قاضی رہے - سلسلۃ نسب لقمان بن عنقا بن مروان تھا - ابن کثیر مروان سدون لکھتے ہیں اور کہتے ہیں انہیں لقمان ثاران بھی کہا گیا ہے - مواہب الرحمن میں ان

اللہ تعالیٰ کی صفات حمیدہ، اقامت صلوة، اسر بالمعروف اور نہی عن المنکر، صبر کی تلقین، تکبر سے بچنے، گفتگو اور چال میں تواضع اختیار کرنے اور گلا بھاڑ کر بولنے سے باز رہنے کی تلقین پر مشتمل ہیں (تفہیم القرآن، ۴ : ۱۰ بعد) - اس سورۃ کے دیگر مضامین یہ ہیں : اطاعت والدین، اخروی کامیابی کے حصول کے لیے رجوع الی اللہ، اللہ تعالیٰ کی غیر محدود اور ان گنت نعمتوں کا ذکر، عجائبات فطرت کے مشاہدے کی تلقین، نفار کے مضحکہ خیز رویے کا ذکر کہ مصیبت کے وقت اللہ کو پکارتے ہیں اور مصیبت ٹلنے پر شرف شروع کر دیتے ہیں، فلاح و کامرانی کے حصول کے لیے خوف خدا اور خوف قیامت رکھنے کی تاکید (تفصیل کے لیے دیکھیے تفسیر المراحی، ۲۱ : ۱۰۱) - سورۃ کے آخر میں ان پانچ امور غیبیہ [خمسہ مغیبات] کا ذکر ہے جنہیں سوا خدا کے کوئی نہیں جانتا - یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ صرف پانچ امور غیبیہ کا ذکر مثال کے طور پر ہے [اور ان کی تخصیص کی کھلی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے انہیں پانچ مسئلوں کی بابت سوال کیا گیا تھا] ورنہ امور غیبیہ کی کوئی حد نہیں (تفہیم القرآن، ۴ : ۲۹؛ التفسیر الکبیر، ۲۰ : ۱۶۴) :

مآخذ : (۱) الراغب الاصفہانی : المفردات، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ، ۱۳۴۱ھ؛ (۳) السہوطی : الاتقان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) الفخر الرازی : التفسیر الکبیر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) ابن کثیر : تفسیر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) محمد جمال الدین قاسمی : تفسیر القاسمی، قاہرہ، ۱۹۰۹ء؛ (۷) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعہ بیروت؛ (۸) محمد مصطفیٰ المراحی : تفسیر المراحی، قاہرہ، ۱۳۴۱ھ؛ (۹) ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، لاہور، ۱۹۴۳ء؛ (۱۰) الترمذی : الجامع السنن، قاہرہ، ۱۹۳۳ء؛

کثیر میں عبدالرحمن بن حرمہ کی یہ روایت درج کی گئی ہے کہ سعید بن المسیبؓ کے پاس ایک حبشی آیا جو اپنی سیاہ رنگت کے باعث محزون تھا۔ انہوں نے کہا دلگیر ہونے کی کوئی وجہ نہیں؛ سوڈانیوں میں تین آدمی بہترین ہوتے ہیں: حضرت بلالؓ، حضرت عمرؓ کے غلام منہج اور لقمان حکیم۔

سواہب الرحمن میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ لقمان حبشی تھے۔ ساتھ ہی ابن عباسؓ کی یہ روایت بھی موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تین حبشی اہل جنت میں سے ہیں: لقمان، نجاشیؓ اور بلالؓ، لیکن ان دونوں جدیہوں کی اسناد ضعیف ہیں، صحیح یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس ضمن میں کوئی بات بہ اسناد صحیح مروی نہیں۔

لقمان حکیم کے حسب و نسب کے متعلق کتاب التہجان کا بیان کسی قدر مختلف ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ افریقی الاصل نہیں بلکہ عربی النسل تھے۔ وہب بن منبہ کی روایت ہے کہ جب شداد بن عاد کا انتقال ہوا تو حکومت اس کے بھائی لقمان بن عاد کو ملی۔ لقمان نو سو آدمیوں کے برابر حاشہ ادراک عطا ہوا تھا اور اپنے زمانے میں سب سے زیادہ طویل القامت انسان تھے۔ وہب نے یہ بھی روایت کی ہے کہ عبداللہ ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ ان کا نسب نامہ لقمان بن عاد بن المظاہر بن الحسک بن وائل بن حمیر ہے پر صغیر کے مشہور محقق سید سلیمان ندوی ارض القرآن میں لکھتے ہیں کہ لقمان بن عاد ہی لقمان حکیم تھے اور عرب نژاد تھے۔ ان کے عرب ہونے کے متعلق سید صاحب ایگ جاسی شاعر، سلی بن ریمہ کے مندرجہ ذیل اشعار سے استشہاد کرتے ہیں:

سلسلہ نسب اس طرح بھی درج ہے: لقمان بن باعور بن ناحور بن تارح اور تارح حضرت ابراہیمؑ [رکذہاں] کے باپ تھے۔ حسب و نسب کے متعلق ان کوائف کا تقاضا تھا کہ حضرت لقمان کا ذکر دائرہ معارف یہود یا انجیل مقدس میں ہوتا، مگر ایسا نہیں ہے۔ القاسمی نے تفسیر القاسمی میں لکھا ہے کہ بعض علمائے اسلام کا خیال ہے کہ تورات میں مذکور بلعام سے مراد حضرت لقمان ہیں، لیکن دائرہ معارف یہود اور انجیل مقدس میں بلعام کی سیرت اس قدر قابل نفرت بیان کی گئی ہے کہ اسے لقمان سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔ ان علما کا یہ خیال شاید بلع اور لقم (کھانا، نگلنا) کے متحد المعنی ہونے کی بنا پر تھا، لیکن نام سے سیرت کی مطابقت لازم نہیں ہو جاتی۔

مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی نے قصص القرآن میں حضرت لقمان کی اصل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ روض الآئف، تاریخ ابن کثیر اور تفسیر ابن کثیر کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ حضرت لقمان سیاہ رنگ کے حبشی غلام تھے۔ موٹے موٹے ہونٹ، ہاتھ پر بھدے، پستہ قد، بھاری بدن، نوبہ کے رہنے والے تھے جو مصر کے جنوب اور سوڈان کے شمال میں واقع ہے۔ البدایہ والنہایہ میں ان کا پیشہ نجاری بتایا گیا ہے۔ اور مجاہدؓ کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ پہلے ربوڑ چراتے تھے۔ تفسیر الکشاف میں ابن المسیبؓ کا یہ قول بھی درج ہے کہ حضرت لقمان خیاط تھے۔ امین، حق گو اور منصف مزاج ہونے کی بنا پر حکمت عطا ہوئی۔ ان کے حکیمانہ اقوال و امثال کے عرب میں شائع ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اصلاً نوبی تھے، مگر مدین اور اہلہ (موجودہ عقبہ) کے باشندے تھے، اس لیے زبان عربی تھی۔ ان کے حبشی ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بہت سی تفابیر مثلاً تاریخ ابن

سے خاندان کی عمر مراد لینی چاہیے۔ اس بادشاہ کے خاندان میں حکومت کئی سو برس تک رہی ہو گی اور مجازاً بجائے خاندان کے اس کا شخصی نام خاندان قرار دیا گیا ہو گا اور تمام قدیم قوموں کی ابتدائی تاریخ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس طرح اس خاندان کے تمام بادشاہوں کے اچھے فیصلوں کو صحیفۂ لقمان کہ دینا بالکل قرین قیاس نظر آتا ہے۔

حضرت لقمان کے متعلق اس نسبت طویل بحث کا مقصد یہ ہے کہ دور جاہلیت کی عربی شاعری میں لقمان کے ذکر اور صحیفۂ لقمان کے قدیم عربوں میں ملنے کی شہادتوں سے پتا چلتا ہے کہ حضرت لقمان ایک افسانوی شخصیت نہیں تھے جیسا کہ لائیڈن کے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں ہیلر نے کہا ہے۔ کتاب التہجان اور اخبار عبید دونوں کتابیں ایک نیک فطرت بادشاہ لقمان کا ذکر کرتی ہیں۔ محولہ بالا حجری کتبہ بھی ان کی تائید کرتا نظر آتا ہے۔ قرآن مجید میں بھی حضرت لقمان نے اپنے بیٹے کو خود پسندی اور نخوت کے خلاف جو نصیحت کی ہے وہ ایک شہزادے کے لیے تو موزوں ہے، غلام زادے کے لیے نہیں۔ نیز چونکہ حضرت لقمان خالصۃً عرب نژاد تھے اور یہودیوں اور نصرانیوں کی مذہبی یا سیاسی تاریخ سے ان کا کوئی تعلق نہیں تھا، اس لیے ان لوگوں نے اپنی کتابوں میں ان کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ دوسری طرف عرب لوگوں کو اپنی نسل کے حکیم لقمان پر ناز تھا وہ اس کا نام قدیم الایام سے بعد احترام لیتے تھے اور ان کی نصائح کا چرچا کرتے تھے اور قرآن مجید نے اسی بنا پر اس تاریخی شخصیت کو حیات جاوداں عطا کر دی۔ علمائے یورپ حکیم لقمان اور یونانی حکیم ایسپ (۶۱۹ تا ۵۶۴ ق۔ م) کو ان کی ہم جنس حکایات و تمثیلات کی بنا پر ایک قرار دیتے ہیں، مگر سید سلیمان ندویؒ کا یہ کہنا بجا طور پر درست ہے کہ قدیم عرب حکمائے یونان سے

طعن طسما و بعمہ فحذی بہم و ذاجدون و اهل جاش و مارب وحی لقمان و التقون جنس کا مطلب یہ کہ حوادث زمانہ نے قبیلۂ طسم، اس کے بعد ذاجدون، شاہ یمن، اہل جاش و مارب اور قبیلۂ لقمان کو مٹا دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ لقمان عرب تھے اور ایک قبیلے کے مالک اور یمن کے باشندے تھے اور عظمت و شوکت کے مالک بھی تھے۔ یہ باتیں لقمان بن عاد پر صادق آتی ہیں۔ اس لقمان کا ذکر اخبار عبید میں بھی موجود ہے جہاں اسے عاد الآخرہ میں سے بتایا گیا ہے اور یہ لوگ حضرت ہودؑ کے وہ متبعین تھے جو ان کے ساتھ عاد الاولیٰ کی تباہی کے بعد حضرموت وغیرہ میں آباد ہو گئے تھے۔ سید سلیمان ندویؒ عرب کے تاریخی جغرافیہ کے مصنف فارستر کے حوالے سے جنوبی عرب میں ایک حجری کتبے کا ذکر کرتے ہیں جو حصن غراب واقع قریب عدن کے کہندروں میں سے ۱۸۳۴ء میں برآمد ہوا تھا اس میں حضرت ہود کی شریعت کو ماننے والے نیک طبت بادشاہوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جن کے اچھے فیصلے ایک کتاب میں لکھے جاتے تھے۔ سید سلیمانؒ نے لکھا ہے کہ یہ کتبہ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے میں بھی دریافت ہوا تھا اور اس کا ترجمہ عربی میں ہوا جو لفظ بہ لفظ فارستر کے ترجمے سے ملتا ہے۔ اچھے فیصلوں والی کتاب سے سید صاحب صحیفۂ لقمان مراد لیتے ہیں جو عرب میں مشہور تھا۔ کتاب التہجان اور اخبار عبید دونوں میں لقمان بن عاد کو صاحب النور (گدھوں والے) کہا گیا ہے جن گدھوں کو کہانی کے مطابق ہالنے کی وجہ سے ایک ایک ہزار سال یا اس سے زیادہ طویل عمر ملتی تھی۔ ظاہر ہے عوامی تخیل کی پیداوار ہونے کے لیے اس کہانی کی اور کوئی حیثیت نہیں اور سید صاحبؒ کا یہ کہنا درست ہے کہ لقمان کی مبینہ عمر

توحید کو مانتے تھے اور شرک کو ظلم عظیم قرار دیتے تھے۔ موعظت لقمانی میں توحید، عزم الامور اور مکارم اخلاق کی تعلیم شامل ہے اور بتایا گیا ہے کہ چھوٹی سے چھوٹی اور حد درجے کی مغنی باتیں بھی علم الہی سے مغنی نہیں۔ اس لیے کوئی بھی شخص مؤاخذے سے نہیں بچ سکتا۔ اختصار کے باوجود سورہ لقمن میں دی ہوئی لقمان حکیم کی یہ ہند و نصائح اس قدر وقیع اور جامع ہیں کہ ان پر عمل کرنا انسانی صلاح و فلاح کے لیے کافی ہے۔

البدایة و النہایة اور مواہب الرحمن میں حضرت لقمان کے بہت سے کلمات نصیحت دیے گئے ہیں۔ معارف القرآن میں بھی قرطبی کے حوالے سے بتایا گیا ہے کہ وہب بن منبہ نے حضرت لقمان کی حکمت کے دس ہزار سے زائد ابواب پڑھے تھے۔

مآخذ: (۱) حنفی الرحمن سیوہاری: قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۳: ۳۸ تا ۴۸؛ (۲) جمیل احمد: انبیاء القرآن، مطبوعہ لاہور، ص ۵۱۷ تا ۵۲۳؛ (۳) الزمخشری: الکشاف، مطبوعہ بیروت؛ (۴) سید امیر علی: مواہب الرحمن، مطبوعہ لاہور؛ (۵) ابو الاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، کراچی؛ (۶) ابن کثیر: البدایة و النہایة، طبع ۱۹۹۶ء، ۱: ۱۲۳ تا ۱۲۹؛ (۷) عبدالماجد دریا بادی، تفسیر ماجدی، مطبوعہ لاہور؛ (۸) احمد مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۹) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن؛ [۱۰: ۵۹]؛ (۱۱) محمد جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی؛ (۱۲) ابن ہشام: السیرۃ النبویہ، قاہرہ ۱۹۳۶ء، ۶۷ تا ۶۹؛ (۱۳) ابن الأثیر: اسد الغابۃ، ۱۳۷۷ء، ۲: ۳۷۸؛ (۱۴) سلیمان ندوی: ارض القرآن، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء، ۱: ۱۷۸ تا ۱۸۳؛ (۱۵) ابن ہشام: کتاب التیجان مع اخبار عبدہ، حدیث ابن دکن ۱۳۷۷ء، ص ۶۹ تا ۷۸، ۷۵ تا ۷۷

واقف نہ تھے دوسرے دو تصانیف کے مطالب کا اتعداد ان کے مصنفین کے اتعداد شخصیت کو مستلزم نہیں۔ حکیم ایسپ کو بھدا اور غلام کہا گیا ہے۔ ہماری بعض روایتوں میں لقمان حکیم کے متعلق بھی یہی کچھ بتایا جاتا ہے، لیکن یہ مشابہت اس قدر ناکافی ہے کہ اس کی بنا پر حتماً دونوں کو ایک ہی شخصیت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ امثال لقمان حکیم کا ایک جعلی نسخہ مستشرق دہرتبورگ نے Fables De Loqman Le Sage کے نام سے شائع کرایا ہے جو تیرھویں صدی عیسوی کا مرتب شدہ ہے جس کی عربی ناقص ہے اور جو کسی اور زبان کا ترجمہ ہے۔ ان تمام باتوں کے زیر نظر لقمان حکیم کے سلسلے میں مستشرقین کے بیانات کو معتبر نہیں کہا جاسکتا۔

اگرچہ عکرمہ کی روایت ہے کہ لقمان نبی تھے۔ (اور کتاب التیجان میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے کہ لقمان نبی تھے مگر رسول نہیں تھے)، لیکن البدایة و النہایة اور مواہب الرحمن میں عکرمہؓ والی روایت کو ضعیف اور غیر ثقہ کہا گیا ہے۔ تفسیر القاسمی میں بھی یہی رائے ظاہر کی گئی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی مندرج ہے کہ جمہور سلف کا قول ہے لقمان نبی نہیں تھے۔ جہاں تک ابن عباسؓ کا تعلق ہے البدایة و النہایة اور انبیاء قرآن میں انہیں سے ایک ایسی روایت بھی مذکور ہے کہ جس میں کہا گیا ہے کہ لقمان نبی نہیں تھے اور نہ ان پر وحی نازل ہوئی۔ قرآن مجید نے لقمان کو حکیم کہا ہے اور وہ نصائح بیان کی ہیں جو انہوں نے اپنے بیٹے کو دی تھیں۔ حکمت سے مراد علم صحیح مع عمل صحیح ہے۔ انہیں حکمت اور دانائی عقل و فراست کی بنا پر عطا ہوئی تھی۔ عرب قوم کو قرآن مجید نے بتایا ہے کہ تم صدیوں سے جس کی عقل و فراست کے قائل چلے آئے ہو وہ

قول کے مطابق لک شاہ عباس کے حکم سے لورستان میں آباد ہوئے تھے جو اس طریقے سے لورستان کے نئے والی حسین خان کے لیے کسی قدر اسداد و اعانت کا سامان پیدا کرنا چاہتا تھا جسے اس نے بوڑھے شاہ وردی اتا یگ کے رشتے داروں میں سے انتخاب کیا تھا (تاریخ عالم آراء، ص ۳۹۹)۔ ان قبائل میں سے ”بلسیلہ“ پہلے ”ماہی دشت“ میں آباد تھا (کرمان شاہ کے جنوب مغرب میں)؛ ”قبیلہ دلفان“ جو ابودلف [رک بہ القاسم بن عیسیٰ] سے اپنے آپ کو موسوم کرتا ہے، اس کی جاگیریں تیسری صدی عیسوی میں لورستان کے شمال میں واقع تھیں (دیکھیے: سلطان آباد) زوہاب اور لورستان کے ”باجلان“ بتاتے ہیں کہ وہ موصل سے آئے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ قبائل دراصل ایک ہی قبیلہ ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عباس کے عہد میں جب لورستان کے قبیلے کی شاخ لک کے ساتھ آکر آباد ہوئی تو یہاں کے دوران قیام میں اس نے اپنی ”کرمانچی“ بولی کے بجائے ”لکی“ زبان اختیار کر لی۔ عہد شاہ عباس کے بعد بھی متعدد لک قبائل لورستان سے باہر آباد تھے۔ زین العابدین (انیسویں صدی کے آغاز میں) لک قبیلوں کے ضمن میں زند، مافی، باجلان اور زندی کالا (Zandi-yi-Kālā) (۹) کا ذکر کرتا ہے۔ کریم خان زند جو پاریا جدید پارہ، میں جو دولت آباد سے تقریباً ۲ میل سلطان آباد کی سڑک پر واقع ہے، پیدا ہوا (Begele : Houtum-Schindler) اسی آخر الذکر قبیلے سے تھا۔ کریم خان جب شیراز میں تھا، اس نے لک کے ”بیران وند“ قبیلے کو بلا بھیجا۔ بیران وند اور باجلان قبائل نے ۱۲۱۲/۱۷۹۷ء میں محمد خان زند کے قاجاروں سے اقتدار چھیننے کے اقدام میں اس کی سرگرمی سے مدد کی (H.J. Brydges : A History of Persia : R. G. Watson : ۵۸، ۵۹)۔

(۱۰) : *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ، *Fables* : (۱۱) : *Jewish Encyclopaedia*، بذیل مادہ *Balaam* : (۱۲) : *The Holy Bible*، اشاریہ اسمائے معرفہ برائے *Balaam* : (۱۳) : وجدی : دائرة المعارف، ۸ : ۳۷۰ : (۲۰) : الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ (۳۷۰ : ۸) : (۲۱) : الثعالبی : ثمار القلوب، ۵۱۳۲۶ : ص ۹۷ : (۲۲) : امام مالک : الموطأ، کتاب طلب العلم، حدیث ۱ : (۲۳) : الدارمی : السنن، مقدمہ باب : ۲۳ - [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا]۔ (ادارہ)

### لفظ : رک بہ لفظہ

لک : ۱۔ کرد قبائل کا گروہ جو ایران کے انتہائی جنوب میں آباد ہے۔ زین العابدین کے بیان کے مطابق (بستان السیاحۃ، تہران ۱۳۱۰ء، ص ۵۲۲) ان کے نام (لک اکثر لک) کی تشریح فارسی لفظ لک (یعنی لاکہ ۱۰۰۰۰۰) سے ہوتی ہے، کیونکہ کہا جاتا ہے کہ لک خاندانوں کی تعداد ابتدا میں یہی تھی۔ قبائل کے اس گروہ کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ قبیلہ زند کا سلسلہ سلاطین انہیں سے شروع ہوا۔ لک جو اب شمالی لورستان میں آباد ہیں، بعض اوقات لور سے خلط ملط کر دیے جاتے ہیں (وہی مصنف) جو ان سے جسمانی اور نسلی اعتبار سے مشابہ ہیں، لیکن تاریخی واقعات سے ظاہر ہے کہ لک اپنے موجودہ مساکن میں اقصائے شمال سے آئے ہیں۔ او، من O. Mann کے بیان کے بموجب لکی زبان میں، لوری بولیوں کی نہیں، بلکہ کردی زبان کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ”لور اور لک مختلف زبانیں بولتے ہیں اور ایک دوسرے سے نفرت کرتے ہیں“ (دیکھیے لور : Putewol : Čirikov : ۱۸۷۰ء، ص ۲۲۷)۔

خریفات قائمہ جلد اول، ص ۳۲۳، پر لک کا ذکر ہے۔ لک کے ساتھ جس سے حوجے کے کرد قبائل کے ضمن میں لک جو ایرانی رعایا تھے۔ Rabino کے

معاف) سیمزہ کے بائیں کنارے اور اس کے بائیں معاون کے جو خرم آباد سے آتا ہے، زیریں حصے میں آباد ہیں، وہ حصہ جس میں لک رہتے ہیں یہ شمول شمالی اور شمال مغربی لورستان، بعض اوقات "لکستان" کہلاتا ہے۔

لک قبیلوں کا باہمی اتحاد اس بات سے ظاہر ہے کہ ۱۹۱۴ء سے بھی پہلے سلسلہ، دلفان اور ترہان، آرائی قبیلے کے نظر علی خان کی ماتحتی میں متحد ہو گئے تھے، قبائلی اور لسانی رشتوں کے علاوہ ہم مذہب ہونا بھی اتحاد کی ایک وجہ ہے کیونکہ دلفان کے سب کے ترہان اور قبیلہ "عملہ" کے بہت سے گھرانے شیعہوں کے غالی فرقہ اہل حق کے پیرو ہیں (دیکھیے سلطان اسحق)۔

مآخذ: (۱) *Das Tarikh-i-Zendij*: E. Beer

لائڈن ۱۸۸۸ء، ص ۶۱۸: (۲) *زین العابدین شیعہ*۔

بستان السیاحۃ، طہران ۱۳۱۵ھ، ص ۶۵: (۳)

*Skizze d. Luridialekte S. B. Ak. Wein*: O. Mann

۱۹۰۴ء، ص ۱۱۳ تا ۱۱۴: (۴) *O. Mann*

*Die Mundarten d. Lur-Stämme*، برلن ۱۹۱۱ء،

ص ۲۲، ۲۳، لک بولنے والے قبائل کی تعداد تین

مصنف کرمان شاہ کے کلہور اور پشت گروہ کے

ماکی قبیلے کا اضافہ کرتا ہے: (۵) *Rabino*:

*Les tribus du Luristan*, R.M.M. ۱۹۱۶ء: (۶)

*Notes sur la secte des Ahl-i-Hak*: Minoraky

R.M.M. ۱۹۰۶ء: (۷) قبیلہ محازی قشق، یہی

جو وسطی داغستان کے مشرقی قوی۔ سو پر آباد ہے

اپنے آپ کو اس نام سے پکارتا ہے [رگ بان] اور *Brakert*:

*D. Kaukasus und s. Volker*، لایپزک ۱۸۸۷ء،

ص ۲۳۸، تا ۲۵۷ اور *Die heutigen Namen d*: Diett

*Kaukasischen Volker* Peterm Mütiell ۱۹۰۸ء، ص

۲۰۳ تا ۲۱۲، اس کے برعکس ایرانی زبان کا لک

اور جارجیائی زبان کا لک (جمع): لک۔

لنڈن ۱۸۶۶ء، ص ۱۱۶)۔ قاچاروں کے دور میں متعدد لک قبائل منتشر کر دیے گئے، "زند" قبیلہ اب تقریباً معدوم ہو چکا ہے۔ ۱۸۳۰ء میں خانیکن کے قبیلہ باجلان میں البتہ زند قبیلے کے کچھ لوگ موجود تھے (خورشید افندی: سیاحت نامہ حدود، روسی ترجمہ، ص ۱۱۲، ۲۲۱۔ دورا فرمان کے ضلع میں جو کرمان شاہ کے جنوب مشرق میں ہے، اب بھی زند قبیلے کے کچھ خاندان ملتے ہیں (xxxviii; R.M.M.) ص ۳۹)، پشت گروہ کے "عملہ" قبیلے کا ایک حصہ قبیلہ کریم خان کے اخلاف میں ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ قبیلہ مافی آج کل ورامین، تہران اور قزوین میں آباد ہے۔

ایک عمدہ فہرست کے مطابق جو Rousseau

نے کرمان شاہ میں ۱۸۰۷ء میں مرتب کی (دیکھیے

*Fundgruben d. Orients*، وائنا ۱۸۱۳ء، ص ۳:

۸۵-۹۸) مذکورہ ذیل کو لک قبائل شمار کیا

گیا ہے: کلہور، مافی، نانکی، جلیل وند، ہائے وند،

کلہائی، صوفی وند، بہرام وند، کرکوک، سوئی،

زبیر وند، کاکووند، نامی وند، احمد وند، بہتوی

زولیا، حرسینی، شیخ وند۔ روینو اور او سن

Robino اور O. Mann کے بموجب لورستان کے لک

قبائل مندرجہ ذیل ہیں:

سلسلہ (۹ ہزار گھرانے)، دلفان (۷۷۰ گھرانے)،

ترہان آرائی (۱۵۸۲ گھرانے)، پیران وند (۶۰۰۰

گھرانے) اور دال وند (۱۰۰۰ گھرانے)۔ یہ سب مل

کر بالا گریوہ گروہ کا ایک حصہ بنتے ہیں اور

مجموعی لحاظ سے ان کی تعداد تقریباً پندرہ ہزار خیموں

پر مشتمل ہے۔ پیران وند اور دال وند، خرم آباد کے

مشرق میں اس شہر سے گزرنے والی ندی کے منابع

کے گرد آباد ہیں۔ "سلسلہ" اور "دلفان"

علی الترتیب البشتر اور خاویہ کے خوبصورت میدانوں میں

بستے ہیں، ترہان (= شاید ترخان بہ معنی محافل



کیلے وغیرہ کی پیداوار بھی ہوتی ہے لیکن چاول باہر  
ہی سے منگایا جاتا ہے۔ یہاں کا خاص پیشہ رسیاں  
بنانا ہے۔

جزائر لکا دیو دو ابتدا میں مالا بار کے ہندوؤں  
نے آباد کیا، لیکن کہتے ہیں کہ تیرھویں صدی میں  
یہاں کی آبادی ۱۸۳۹۳ کے قریب تھی اور جو زیادہ تر  
مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ یہاں کے باشندے عادات و  
خصائل اور رسوم و رواج میں شمالی مالا بار کے موہلا  
لوگوں سے مشابہ ہیں لیکن ان کی عورتوں کی زندگی  
کا معیار اور حیثیت نسبتاً بلند ہے۔ وہ نہ پردہ کرتی  
ہیں، نہ مردوں سے الگ تھلگ رہتی ہیں۔ ورثہ  
عورت کی جانب سے تقسیم ہوتا ہے۔ یہ لوگ پہلے  
راجہ کوئی ترائی کے فرمان بردار تھے، لیکن عملاً  
خود مختار تھے یہاں تک کہ سولہویں صدی میں  
راجا نے اپنے امیر البحر علی راجہ والی کٹانور  
Kananor کو یہاں کی حکومت بخش دی اور اس  
کے جانشینوں اور وارثوں نے یہاں ۱۷۹۱ء تک  
حکومت کی۔ جب کٹانور کو انگریزوں نے فتح کر لیا  
تو انتظامی قصد کے لیے شمالی حصے کو ضلع کٹانور  
کے جنوبی حصے کے ساتھ ملا دیا گیا اور جنوبی  
حصے کو احاطہ مدراس کے ضلع مالا بار میں شامل  
کر دیا گیا۔

ماخذ: (۱) *The Fauna: J. Stanley Gardiner*  
*and Geography of the maldive and Lacadive*  
*Archipelagoes*، کیمریج ۱۹۰۱ء ۱۹۰۵ء؛ (۲)  
*Malabar Dist. Gazetteer*، مدراس ۱۹۰۸ء؛  
*Imperial Gazetteer*، آکسفورڈ ۱۹۰۸ء۔

(T. W. HAIG)

لکھنؤ: ایک شہر اور ضلع کا نام جو بھارت  
کے صوبہ اتر پردیش [صوبہات متحدہ آگرہ و اودھ  
جس کا نام ۱۹۰۰ء میں اتر پردیش رکھا گیا  
دیکھیے (The Statesman's year-book، ۱۹۷۰ء

ہندستان کے لڑکی/لکڑی کے ہم معنی ہے۔ معلوم ہوتا ہے  
آج کے بھاری لوگ جو ستر اور سناج ستر کے قرب و جوار  
میں رہتے ہیں، اس آخری نام سے ہکارے جاتے تھے، بعد میں  
یہ سب داہستانیوں پر چسپاں ہو گیا ہو گا اگرچہ قاف کا  
کوئی قلیلہ اپنے آپ کو والہ لڑکی / لکڑی نہیں  
کہتا۔ *Beiträge z. Geschichte und Sage: Marquart*  
*۱۷. Iran, Z.A.M.G.* ۱۸۹۰ء، ۵۹۱ نے عربی لفظ الکڑی  
یہ تشریح کرنی چاہی ہے کہ یہ لک یا لک پر فارسی  
لاحظہ زی کے اضافے سے بنا ہے، دیکھیے: سگ زی یعنی  
”ہاشمہ ہستان“۔

(V. MINORSKY)

لکا دیو: (لکا دیپ، لکش دیپ Laksha divi،  
ایک لاکھ جزیرے) مونگے کے جزیروں کا ایک  
مجموعہ جو ساحل مالا بار کے برے ۸ درجے اور ۱۴  
درجے شمال کے درمیان اور ۷۱ درجے ۴۰ ثانیے اور  
۴ درجے مشرق کے درمیان واقع ہیں۔ یہ نام ساحل  
مالا بار کے رہنے والوں ہی کا دیا ہوا ہے اور غالباً  
اس میں جزائر مالدیو (مالدیپ) بھی شامل تھے۔  
ان جزیروں کی مجموعی تعداد ۱۴۱ ہے جن میں سے  
پانچ غیر آباد ہیں۔ یہ جزیرے دو گروہوں میں  
مقسم ہیں، شمال کے آٹھ جزیرے جن میں امینی،  
کورد مت، پکٹان، چلت کے آباد جزیرے شامل ہیں  
اور جنوبی جزیرے جن میں اگنی، کورتی، اندروتھ،  
کینی کے آباد جزیرے شامل ہیں۔ لکا دیو کے  
جنوب میں منی کوئی Minikoi کا علیحدہ جزیرہ  
ہے جو طبعی اعتبار سے نہ تو جزائر مالدیو میں  
شامل ہے، نہ لکا دیو میں، البتہ جزائر مالدیو  
سے قریب تر ہے۔ یہ جزیرے چھوٹے چھوٹے ہیں  
جو ان میں سے کسی کی چوڑائی بھی ایک میل سے  
زیادہ نہیں۔ ان سب کا مجموعی رقبہ (تقریباً ۸۰ مربع  
میل ہے۔ ان جزیروں کے ہر حصے میں ناریل  
درخت ہوتا ہے، گو بعض قسم کے اناج دالی اور

۱۹۷۶ء] کا دارالحکومت ہے۔ اس کا رقبہ ۹۷۶ مربع میل ہے۔ یہ ضلع گنگا کی وادی میں واقع ہے، دریائے گومتی اسے سیراب کرتا ہے اور ساردا نہر کے نظام سے اس علاقے کی آبپاشی ہوتی ہے۔ لوگ عام طور پر زراعت پیشہ ہیں۔ گندم، چاول، چنا، باجرا، تل، جو، گنا اور موٹا اناج منڈوا وغیرہ پیدا ہوتا ہے۔ لکھنؤ، ملیح آباد، کاکوری اور امیتھی اس کے خاص شہر اور قصبے ہیں۔

شہر لکھنؤ کی آبادی ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق پانچ لاکھ تھی جس میں چھاونی کا رقبہ بھی شامل ہے۔ یہ شہر گومتی کے کنارے آباد ہے اور نئی دہلی سے ۲۶۰ میل کے فاصلے پر جنوب مشرق میں واقع ہے۔ پہلے یہ شہر نوابان اودھ کا ہائے تخت تھا اور اب صوبائی حکومت کا صدر مقام ہے۔ اس میں بڑی شاندار اور خوبصورت عمارتیں ہیں اور یہ ہندوستانی مسلمانوں کا ایک اہم ثقافتی مرکز ہے۔ کاغذ، جوتے، دوائیں، بجلی کا سامان، سگریٹ تانبے اور پتل کے برتن بنانا یہاں کی بڑی صنعتیں ہیں۔ اس کے علاوہ زر دوزی کا کام مٹی کے کھلونے اور چمڑے پر نقش و نگار بنانا بھی یہاں کی خاص خاص دستکاریاں ہیں۔

اسلامی حملوں سے پہلے اس شہر کے تاریخی حالات معلوم نہیں بلکہ اس کے نام کے مآخذ بھی غیر یقینی ہیں گو اس نام کا پہلا حصہ ”لکو“ لکشمی یعنی لچھمن کی بگڑی ہوئی شکل معلوم ہوتی ہے۔ اس کا قدیم ترین حصہ لچھمن ٹیلا ہے جس کو تیرہویں صدی عیسوی کے اواخر میں شیخوں نے آباد کیا تھا۔ اس سلسلے کے ایک بزرگ حضرت شاہ مینا نے جن کا وصال ۱۴۷۸ء میں ہوا، بڑی شہرت پائی اور آپ کا مزار آج بھی مرجع خواص و عوام ہے۔ لکھنؤ کو دہلی کے سوری بادشاہوں کے زمانے میں اہمیت حاصل ہونا شروع ہوئی، ۱۵۲۶ء

میں ہمایوں نے اس پر قبضہ کیا اور پھر ۱۵۲۸ء میں بابر نے اسے فتح کیا۔ شہنشاہ اکبر کے عہد میں یہ ایک سرکار (صوبہ) کا صدر مقام تھا۔ مغلیہ سلطنت کے زوال پر سعادت خان (۱۷۲۳ء) نے یہاں نواب وزیران اودھ کا خاندان قائم کیا جو پہلے خود مختار والیوں کی حیثیت سے اور بعد میں ۱۸۵۶ء تک بطور شاہان اودھ یہاں حکمران رہے۔ سعادت خان ایران کا ایک شہمی سید اور حکومت مغلیہ کا ایک وزیر تھا۔ اس نے لکھنؤ کے شیوخ کے اقتدار کو ختم کر دیا لیکن اپنا صدر مقام فیض آباد ہی میں رکھا۔ اس نے اپنے خاندان کا استیلائی نشان مچھلی ”کو“ قرار دیا۔ اس شہر کی شان و شوکت کو نواب آصف الدولہ (۱۷۷۵ء تا ۱۷۹۷ء) کے عہد میں چار چاند لگے۔ یہ اس خاندان کا چوتھا حکمران تھا۔ اس کی سخاوت کی داستانیں ضرب المثل بن گئی ہیں۔ اس کا عہد حکومت گویا لکھنؤ کے لیے عہد زرین تھا جسے اس نے فیض آباد کے بجائے اودھ کا ہائے تخت بنایا تھا۔ خوبصورت و کثورہا پارک (۱۸۸۷ء) کے مشرق میں خوبصورت عمارتوں کا ایک سلسلہ ہے، یعنی روسی دروازہ، بڑا امام باڑہ اور ایک مسجد۔ یہ سب عمارتیں آصف الدولہ ہی نے تعمیر کرائی تھیں۔ دوسری اور تیسری عمارت مچھی بھون یا پرانے قلعے میں ہے۔ یہاں لچھمن ٹیلا بھی ہے جس کے اوپر اورنگ زیب کی تعمیر کرائی ہوئی مسجد ہے، لیکن شہر کی شان اصل میں امام باڑے کے دم سے ہے۔ اس زمانے کی یادگار مارٹینٹر سکول بھی ہے۔ یہ عمارت جنرل کلاڈ مارٹین Genl. Claud Martin نے پہلے تو اپنے رہنے کے لیے تعمیر کرائی تھی بعد میں اسے سکول میں تبدیل کر دیا۔ سعادت علی خان (۱۷۹۷ء تا ۱۸۱۴ء) سکندر باغ اور ”دلکشا“ محل تعمیر کروا کر اور اس کے جانشین اس شہر کے محلات بنوائے۔

مرکز ہے اور تعلیم نسوان کے لیے یہاں غیر معمولی سہولتیں موجود ہیں۔ بادشاہ باغ میں کیننگ کالج ۱۸۶۳ء سے قائم ہے۔ کنگ جارج میڈیکل کالج ۱۹۱۰ء میں جاری ہوا۔ یہ کالج اور عورتوں کا

ازبلا تھاربرن کالج یونیورسٹی سے ملحق ہیں جس کی تشکیل ۱۹۲۱ء میں ہوئی۔ ثانوی مدارس میں "لولیون سکول اور ریڈ" درسچین کالج قابل ذکر ہیں، صوبائی عجائب خانہ بھی لکھنؤ ہی میں ہے۔ یہاں کی چھاؤنی اتر پردیش میں سب سے بڑی چھاؤنی ہے۔ یہ شہر ریلوے کا مرکز ہے اور اودھ روہیل کھنڈ ریلوے کا صدر مقام بھی ہے۔ کسی زمانے میں یہاں زری اور تقرئی بروئیڈ، ململ اور زردوزی کا کام ہوتا تھا، لیکن دوسرے شہروں کی طرح مقامی صنعت و حرفت اب زوال پذیر ہے۔

مآخذ: (۱) لکھنؤ ڈسٹرکٹ گزیٹیر ۱۹۰۴ء؛ (۲)

*Guide to Lucknow* : E.H. Hilton مطبوعہ لکھنؤ

۱۹۰۲ء؛ (۳) *The life of Claud Martin* : S. C. Hill

کلکتہ ۱۹۰۱ء؛ (۴) *A Journey through the* : Sleeman

*kingdom of Oude* لندن ۱۸۵۸ء؛ (۵)

*Lucknow and Oude in the* : J. J. McLeod Innes

*mutiny* لندن ۱۸۹۵ء؛ ۱۹۰۵ء؛ (۶) مردم شماری

رپورٹ ۱۹۵۱ء۔

(R. B. WHITEHEAD)

تعلیقہ: لکھنؤ کی آبادی کے تین نمایاں

مرکز ہیں۔ مغربی سمت کا مرکز چوک کے نام سے موسوم ہے۔ یہ شہر کا قدیم ترین حصہ ہے۔

اس کی بنیاد نوابان اودھ نے رکھی تھی۔ درمیانی علاقے کا مرکز امین آباد ہے۔ مشرقی سمت میں تیسرا مرکز "حضرت گنج" کے نام سے موسوم ہے۔

"چوک" میں صرافوں اور جوہریوں کی دکانیں

ہیں۔ پاندانوں اور خاصدانوں اور مصنوعی آرائشی

چیزوں کی دکانیں بھی ہیں۔ یہاں کی عطریات اور

بادکاروں، باغیچوں اور دیہاتی سیرگاہوں سے سجاتے ہیں۔ اس دور کے شاندار طرز تعمیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت تک اسلامی فن تعمیر انحطاط پذیر ہو چکا تھا۔

غازی الدین حیدر نے شاہ اودھ کا لقب اختیار کیا۔ اس نے چھتر منزل کے محلات تعمیر کرائے اور شاہ نجف کا مقبرہ بھی بنوایا۔

محمد علی شاہ (۱۸۳۷ء تا ۱۸۵۶ء) نے حکومت کے نظام میں اصلاحات نافذ کیں اور بعض اقتصادی اقدامات کے ذریعے اپنے خاندان کی حکومت دو دو اور نسلوں تک تباہی سے محفوظ کر لیا۔ حسین آباد کی عمارتیں اسی کی یادگار ہیں۔ اس کے بیٹے امجد علی شاہ کے دور میں پرانی برائیاں اور بد اعمالیاں عود کر آئیں اور اس طرح ملک کی حکومت پوری طرح مفلوج ہو کر رہ گئی۔

واجد علی شاہ (۱۸۵۷ء تا ۱۸۵۹ء) اودھ کا آخری تاجدار تھا۔ اس نے قبضہ باغ کا محل تعمیر کرایا جو استرکاری، منقش اور رنگین اینٹوں کی عمارت کا اچھا نمونہ ہے۔

اس دور کی بدانتظامی اور شاہ خرچیوں کی مثال تاریخ میں مشکل سے ملے گی، آخر یہ نتیجہ نکلا کہ صوبہ اودھ کا الحاق ۱۸۵۶ء میں انگریزی حکومت سے ہو گیا۔ اس وقت لارڈ ڈلہوزی وائسرائے ہند تھے۔ لکھنؤ میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں بعض ہولناک اور خونریز لڑائیاں ہوئیں جو مقامی ریڈیسنسی کے شجاعانہ دفاع کے سلسلے میں ہمیشہ یاد رہیں گی۔

موجودہ مقامی حکومت نے لکھنؤ کی ترقی اور تعلیمی حالت کو بحال کیا ہے اور اب لکھنؤ اور اس کے مضافات کو شمالی ہند کا خوبصورت ترین شہر سمجھا جاتا ہے۔ اودھ مقامات کا مرکز ہونے کی حیثیت سے یہ علاقہ تعلیم و علم کا حریف ہے۔ علم و فضل کا

نزاکت الفاظ کی تراشی خراش اور اصول و قواعد کی وضع وتالیف کا جو اہم کام گزشتہ دو صدیوں میں یہاں انجام پایا، اسی کا اثر ہے کہ اس نے بولی سے بڑھ کر زبان کا درجہ پایا“ (نقوش سلیمانی، کراچی، ص ۸۷)۔ پھر انیس و دہائیوں نے، جو اردو کے مشہور شاعر اور مرثیہ نویس تھے، ہمیں زبان کا سکھ بٹھایا۔ ناسخ نے زبان کی لطافت و نزاکت میں بڑا کام کیا۔ سید انشا اللہ خان نے دریائے لطافت کا سیل لکھنؤ کی زمین ہی میں بہایا۔ ان کے علاوہ ادبا نے اردو زبان کی ترقی کے لیے بہت اہم کتابیں تصنیف کیں، جو آج بھی اردو زبان کا گرانقدر سرمایہ ہیں۔

شاہان اودہ کے زمانے میں لکھنؤ میں ایک دارالترجمہ قائم تھا۔ نئے علوم و فنون کی کتابیں یہاں ترجمہ ہو کر مطبع سلطانی سے شائع ہوتی تھیں۔ اس ادارے کے زیر اہتمام مختلف علوم پر متعدد رسالے بھی شائع ہوتے تھے (نقوش سلیمانی، ص ۸۲، ۸۳)۔ ان کے علاوہ لکھنؤ کو اس لحاظ سے بھی اولیت کا درجہ حاصل ہے کہ داستان گوئی نے یہاں مستقل فن کی حیثیت حاصل کی۔ داستان امیر حمزہ، طلسم ہوشربا، نوشیروان نامہ، ایرج نامہ، فسانہ عجائب، امانت کی اندر سبھا، وغیرہ میں مصنفوں نے ہزاروں صفحات میں خیال، ادب اور زور بیان کا طلسم کھڑا کیا۔ نظم میں مرزا شوق اور دیا شنکر نسیم کی مثنویاں جواہر پاروں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ناولوں کی ایجاد و تخلیق کے لیے لکھنؤ کی زمین موزوں ثابت ہوئی۔ سرشار نے لکھنؤ کے آخری تمدن اور رسم و رواج اور مرزا رسوا نے لکھنؤ کے ایک خاص طبقے کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ سرشار کی سیر کہسار اور فسانہ آزاد، شرر کے فردوس بریں اور مرزا رسوا کی امراؤ جان ادا اور ادب کا قیمتی سرمایہ ہیں۔

لکھنؤ میں مادہ مجرم کے عیشہ اول

قواموں کی دکانیں بہت مشہور ہیں۔ ان کے علاوہ سبزیوں اور پھلوں کی وسیع و عریض منڈیاں ہیں۔ امین آباد کو پورے شہر کا مرکز اعصاب سمجھنا چاہیے۔ یہ مرکز صنعت و تجارت کی وجہ سے مشہور ہے۔ یہاں سے شہر بھر کے تمام گوشوں کو سڑکیں نکلتی ہیں۔ صبح سے رات گئیے تک لوگوں کا عجم رھتا ہے۔ زنانہ بنائی کے کپڑوں اور زر دوزی کے کاموں کی وجہ سے یہ بہت مشہور ہے۔

حضرت گنج، شہر کا جدید حصہ ہے۔ اس علاقے میں ہر قسم کی تہذیبی سرگرمیوں کا مرکز حضرت گنج ہے۔ یہاں ہنگام اور انشورنش کا وسیع پیمانے پر کاروبار ہوتا ہے۔ جدید طرز کے ہوٹل، بار، ریستوران اور قہوہ خانے ہیں۔ ہر قسم کی فیشن ایبل چیزیں یہاں دستیاب ہوتی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے رادھا مکرچی و بلجیت سنگھ: *Social profiles of a Metropolis Social and Economic Structure of Lucknow Capital of Uttar Pradesh* لنڈن، ۱۹۵۳ء-۱۹۵۶ء، ص ۷۰۔

نوابان اودہ کے عہد کی تہذیب و ثقافت کے لیے لکھنؤ نو بہت شہرت حاصل رہی ہے۔ یہ نبی مسک کا دارالحکومت تو نہ ہو سکا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ لکھنؤ علوم و فنون اور شعر و ادب کا مدتوں پائے تخت رہا۔ فرنگی محل کا علم و فن کا وہ خاندان لکھنؤ میں منتقل ہوا جس نے اشاعت علوم و فنون میں بڑی ناموری حاصل کی تھی۔ فدو العلماء ایسے شہرہ آفاق دارالعلوم کی بنیاد بھی یہیں رکھی گئی۔ زبان اردو کے سلسلے میں سلیمان ندوی لکھتے ہیں: ”ہندوستان کی موجودہ بولی پیدا تو سندھ اور پنجاب میں ہوئی، نشو و نما دکن میں پایا، تعلیم و تربیت دہلی میں حاصل کی، لیکن تہذیب و سلیقہ لکھنؤ میں سیکھا۔۔۔ معاورات کی

تحفۃ الکرام میں ان کا شجرۂ نسب اس طرح درج ہے  
سید علی بن سید عباس بن سید حسین بن سید ارشد  
بن سید زید بن سید جعفر بن سید عمران بن ۔  
ہارون بن سید عبداللہ اشرف بن قاسم بن عبدا  
بن امام موسیٰ کاظمؑ ۔ سید علی مکی اکا  
شیوخ اور اولیائے کبار میں تھے ۔ خلیفہ

انہیں سارے سے ایک سو فوجی سپاہیوں  
ساتھ ایک بدکردار سردار دلو رائے کی گوشہ  
کے لیے سندھ بھیجا، جس کی شکایت اس کے چہر  
نو مسلم بھائی چھٹو بن آسر نے کی تھ  
دلو رائے اپنے افعال بد سے تائب ہو کر ہشیہ  
کے ساتھ سید علی کی خدمت میں حاضر ہوا  
اپنی بیٹی کو ان کے عقد میں دے دیا جس کے  
سے چار فرزند سید محمد، سید مراد، سید حا  
عرف بھرکیو اور سید چنگو پیدا ہوئے ۔ سید  
پرگٹہ سیوستان ضلع دادو میں بھگے توڑے  
پھاڑ کے دامن میں دریا کے کنارے  
پرفضا اور خاموش بستی میں سکونت پذیر ہو  
جو ان کے نام پر ”لک علوی“ کے نام سے مش  
ہوئی اور ان کی اولاد لکھنؤ کی سادات کہلا  
لکھنؤ کی سادات بڑے صحیح النسب ہیں اور  
تک اپنی لڑکیوں کا رشتہ دوسرے سادات  
نہیں کرتے۔

سید علی کے پہلے فرزند سید محمد کے  
سید صدر الدین الملقب بہ شاہ صدر تھے ۔  
میں سلسلہ قادریہ کے شیوخ میں ان کا  
دخل ہے ۔ سٹیشن لکی شاہ صدر کے متصا  
کا مقبرہ ہے ۔ کہتے ہیں نادر شاہ نے  
روضہ تعمیر کرایا تھا ۔ شاہ صدر کے ایک  
سید محمد تھے، درود شریف کا پڑھنا ان کا  
تھا ۔ ایک نواسے سید محمد شجاع تھے ۔ ق  
سلسلے کے نامور صوفیہ میں شمار ہوتے

سید عبداللہ کی مرثیہ خوانی اور تعزیه داری انتہائی  
پہچان و احترام سے کی جاتی ہے ۔ لکھنؤ کی  
مرثیہ خوانی نے پورے ملک میں یہ تسلیم کرا  
لیا کہ شعر و سخن میں مرثیہ گوئی کا مرتبہ  
دیگر اصناف سخن میں بہت ممتاز ہے ۔ لکھنؤ  
میں متعدد امام ہالے ہیں ۔

مطابع : کتابوں کی نشر و اشاعت میں  
مطابع منعموں کی حیثیت رکھتے ہیں ان میں ذیل  
کے مطابع کی خدمات خاص طور سے قابل ذکر  
ہیں :- مطبع سلطانی، مطبع محمدیہ، مطبع مصطفائی،  
مطبع محمدی، مطبع جعفریہ، مطبع امینی، مطبع  
صدیقی ۔ ان کے بعد نولکشور نے اپنا پریس قائم  
کیا (۱۸۵۸ء) ۔ اس ناشر نے مشرقی علوم کی  
فہم اور بکثرت کتابیں شائع کیں ۔ یہ کہنا  
بھی درست ہوگا کہ ہماری زبان کی اکثر نایاب  
علمی و ادبی کتابیں اس مطبع میں طبع ہوئیں ۔

لودہ کا دارالحکومت جب فیض آباد سے  
لکھنؤ میں منتقل ہوا تو ملک کے نامور شعرا  
میر، سودا، انشاء، جبرأت اور مصحفی نے ادھر  
کا رخ کیا ۔ میر انیس کا خاندان تو پہلے ہی  
دہلی سے لکھنؤ آچکا تھا، ان کے دم قدم  
سے بادشاہوں کے دربار اور اہل علم کی محفلیں  
شعر و سخن سے پر رونق ہو گئیں (یہ مندرجات تحریر  
مقالہ کے وقت تک کے ہیں) ۔

مآخذ : متن مقالہ میں درج ہیں [مقبول بیگ  
بدخشان رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

لکھنؤ کی : رتک بہ گوڑ۔

لکھنؤ کی سادات : سندھ میں وارد ہونے

سادات کا پہلا خانوادہ ۔ اس خاندان کے

سید علی بن عباس غالباً چودھوی

کے تھانے میں سندھ پہنچے ۔

کے لیے کمر بستہ ہو گئے۔ پیر صبغة اللہ کے ایک بھائی پیر محمد یاسین، جہنڈا یا علم لے کر دوسری جگہ چلے گئے اور پیر جہنڈا کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ”پیر جہنڈا“ کا کتابخانہ سندھ کا نہایت نادر علمی ذخیرہ سمجھا جاتا ہے۔ پیر گوٹ کا کتابخانہ بھی بڑا نادر تھا۔ عہد حاضر کے مشہور محقق اور مؤرخ پیر حسام الدین راشدی اور معروف محقق پیر علی محمد راشدی بھی پیر محمد راشدی کی اولاد میں سے ہیں۔

ظاہر ہے سادات لکھاری کا خاندان بڑا گرامی قدر ہے۔ اس سے سارا سندھ مستفیض ہوا۔ بالائی اور زبیری سندھ میں اس کی وجہ سے متعدد خانقاہیں قائم ہوئیں، جن میں سے ہر ایک کی تاریخ بڑی شاندار ہے۔

ماخذ: (۱) علی شیر قانع: تحفۃ الکرام، ترجمہ آردو کراچی، ۱۹۵۹ء، ص ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵؛ (۲) اعجاز الحق قدوسی: تذکرہ صوفیائے سندھ، کراچی، ۱۹۵۹ء ص ۱۰۸ تا ۱۱۵، ۲۶۳ تا ۳۷۷؛ (۳) غلام رسول مہر سید احمد شہید، ص ۲۹۸ تا ۳۰۵، ۳۰۸ تا ۳۱۰؛ (۴) حسام الدین راشدی: مقالہ سادات لکھاری در سمران شاہ صدر نمبر، ۲۷ جنوری ۱۹۵۸ء۔ [عبدالغنی رکن اداوہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

لہ عارفہ: [اس کتاب میں اس کو شامل کرنے کا جواز یہ ہے کہ صوفیہ کشمیر کے تذکروں میں اس کا ذکر مسلم اولیا کے ساتھ ملتا ہے]۔ لہ عارفہ ۵۷۳۵/۵۱۳۳۵ء (بعد راجہ ادیان دیو، ۵۷۲۷/۵۱۳۲۷ء تا ۵۷۴۴/۵۱۳۴۳ء) سرنگر سے چلو ہاتھ میل جنوب مشرق میں واقع ایک گاؤں کے نام سے ہے۔ یہاں پیدا ہوئی، جو قدیم زمانے میں ایک بڑی

میر علی شیر قانع نے تحفۃ الکرام میں شاہ صدر کی اولاد میں سے بہت سے بزرگوں کا ذکر کیا ہے۔ حضرت سید علی کے چوتھے فرزند سید چنگو کا ایک بیٹا تھا۔ ان کی اولاد بھی بڑی پھیلی اور سندھ کے مختلف علاقوں میں جا آباد ہوئی۔ ان میں سے سید نمبر ٹھٹھے جا پہنچے۔ لکھاری سادات میں سے ایک بزرگ سید محمد بقا تھے جن کی ولادت ۵۱۱۳۵/۱۷۲۲ء میں رسول پور علاقہ ریاست خیر پور میں ہوئی۔ علوم ظاہری کی تکمیل کے بعد قادریہ، چشتیہ اور نقشبندیہ سلسلوں سے فیض یاب ہوئے۔ ۵۱۱۹۸/۱۷۸۳ء میں شہید ہوئے اور قصبہ شیخ طیب ریاست خیر پور میں مدفون ہوئے۔ ان کے اٹھارہ فرزندوں میں سے پیر سید محمد راشد علم و فضل میں باکمال ہونے کے علاوہ فقر و تصوف میں بھی اعلیٰ مقام پر فائز ہوئے۔ ان کا فیض سندھ سے باہر جودہ پور، جیسلمیر اور دوسرے علاقوں میں بھی پہنچا۔ انہوں نے ۵۱۲۳۳/۱۸۱۸ء میں شہادت پائی۔ ان کے متعدد خلفا تھے۔ سروٹ شریف کے بزرگوں کو ان کے خلفا کی وساطت سے فیض پہنچا اور سروٹ شریف کو برصغیر کی تاریخ میں یہ اہمیت بھی حاصل ہے کہ مولانا عبید اللہ سندھی جیسے دینی اور سیاسی مفکر وہاں کے فارغ التحصیل تھے۔ پیر محمد راشد کی اولاد راشدی کہلائی۔ پیر صبغة اللہ شاہ پہلے پیر ہگارا ان کے سجادہ نشین بنے۔ سید احمد شہید ۵۱۲۴۱/۱۸۲۶ء میں ان کی دعوت پر سندھ میں ان کے گھر پیر گوٹ گئے تھے۔ پیر صبغة اللہ شاہ نے سکھوں اور انگریزوں کے خلاف حرّ تحریک شروع کر رکھی تھی، اسی لیے وہ سید احمد شہید کی تحریک آزادی میں ہر طرح مدد کرنے

ہوتے۔ وہ ان فکروں اور سوچوں میں کھو جاتی :  
”میں کہاں سے آئی؟ کس راہ سے آئی،  
کس راستے سے جاؤں؟ مجھے کوئی راستہ  
سجھائی نہیں دیتا۔ ٹھنڈی آہیں بھر کر  
رہ جاتی ہوں، مگر مجھے اپنی حالت کا کچھ  
پتا نہیں چلتا“۔

آخر ایک دن اسے عرفان نفس حاصل ہو گیا  
اور وہ ہکا بھکا اٹھی : ”میں نے اپنے نفس کو مارا،  
جس سے میرے اندر کا چراغ روشن ہو گیا۔  
مجھے اپنی اصلیت معلوم ہو گئی۔ اندر کی چمک  
باہر نکل آئی اور میں نے اندھیرے میں اسے  
پالیا۔ حق نے مجھے ایک حرف پڑھنے کو کہا  
اور فرمایا۔ اندر آ باہر نہ رہ۔ جب میں اندر  
آئی تو اس نے اپنا راز مجھ پر فاش کر دیا۔  
میں آپے میں نہ رہی، اچھل اچھل کر رقص  
کرنے لگی اور ظاہری و باطنی اسرار سے واقف  
ہو کر پھولی نہ سمائی“۔

جب دوئی کا پردہ درمیان سے اٹھ گیا اور دل  
کے روشن آئینے میں اس کا عکس پڑا تو اسے معلوم  
ہوا کہ وہی سب کچھ ہے، میں تو کچھ بھی  
نہیں۔ اس کے بعد دنیا اس کی نظروں میں ہیچ  
تھی۔ اب اسے مرنے کی خواہش تھی نہ جینے کی  
آرزو۔ اس حالت میں اس سے چند خارق عادت باتیں  
ظہور میں آئیں، جن کی بدولت وہ ساری ہستی میں  
شہور ہو گئی۔ ہر کہ و مہ کی زبان پر اس کی  
مظلومی اور اس کی ساس کی سختی کا تذکرہ رہنے  
لگا۔ عورتیں دور دور سے اس کی زیارت  
کو آتیں اور گاؤں میں میلا سا لگ جاتا،  
مگر وہ اپنی ہی دھن میں مست رہتی۔ وہ  
ہجوم سے گھبراتی، تنہائی کو پسند کرتی،  
آپ ہی آپ گنگنائی اور اسی باتیں کرتی کہ

عبدالوہاب شائق کہتا ہے :

میں آوازوں پر ہفت صد سی و پنج  
لکھ ز ویرانہ شد ہمدار گنج  
نقہ کے والدین متوسط درجے کے زمیندار تھے۔  
انہوں نے اچھی کا نام لل ایشوری رکھا اور  
ہندوؤں کے دستور کے مطابق اس کی شادی  
چھ مہینے میں ہانور کے ایک برہمن زادے سے  
کر دی، مگر یہ شادی اس کے حق میں اچھی  
ناتھانہ ہوئی۔ وہ گھر کے سارے کام کاج  
کرتی، دریا سے پانی لاتی، برتن، کپڑے دھوتی،  
لحان کوٹتی، باریک سے باریک سوت کاٹتی، مگر  
اس کی ساس کسی طرح خوش نہ ہوتی۔ وہ اس  
کے بھوڑ بن کی شکایت بیٹے سے کر کے ناحق  
اسے بھواتی اور ناروا سختیوں سے اس کا ناک  
میں دم کر دیتی، یہاں تک کہ بھوکوں مارنے  
سے بھی دریغ نہ کرتی۔ ان سب باتوں کے باوجود  
للہ کبھی حرف شکایت زبان پر نہ لاتی۔

یہ سختیاں اور تلخ کلامیاں اس کے لیے  
مفید ثابت ہوئیں۔ طعن و تشنیع برداشت کرنے،  
بھوکا رہنے اور دکھ سہنے سے اسے نفس نشی  
کی عادت ہو گئی، توکل و استغنا کی قوت بڑھتی  
گئی، وجدان بیدار ہوتا گیا اور اسے اپنے اندر  
ایک نمایاں تبدیلی محسوس ہونے لگی۔ اس نے  
اپنی اس کیفیت کا اظہار کچھ اس طرح کیا ہے :  
”مجھ کیا تھا اور کیا ہو گیا؟ میرے لیے ہر  
بات الٹی ہو گئی۔ میری سبجہ میں نہیں آتا  
کہ میں کس کنارے لگوں گی۔ مجھے جہت  
بھونانے کے لیے ایک ناتجربہ کار بڑھئی  
ملی [؟ اشارہ غالباً شوہر کی طرف ہے]۔  
مجھے حق میں اچھا ہی ہوا کیونکہ

”میں اپنے آپ کو پہچان لوں گی“۔

یہ سب باتیں اس طرح کے دوسرے پیدا

مسلمان بادشاہوں کا زمانہ بھی دیکھا لیکن اس کی شہرت کا آغاز سلطان علاء الدین کے زمانے میں ہوا۔ تاریخ اعظمیٰ میں لکھا ہے: ”ظہورش در زمان سلطان علاء الدین بود۔“ تاریخ جدولی کشمیر سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ ۵۷۷۳ / ۱۱۷۷ء میں مشہور روحانی بزرگ سید حسن سنائی، جن کا نزار کولکام میں ہے، کشمیر میں وارد ہوئے تو لکھ ان کی تعلیمات وحدت و محبت سے اس حد تک متاثر ہوئی کہ وہ بے شمار دیوتاؤں کے بجائے ہر جگہ ایک ہی ذات کا جلوہ دیکھنے لگی۔ وہ ہر مخلوق کو خالق کی نعمتوں سے متبع ہونے کا حقدار سمجھتی اور کہتی: ”کہا سورج دنیا کی ہر چیز کو روشن نہیں کرتا؟ کیا وہ صرف اچھے اچھے شہروں کو روشنی پہنچاتا ہے؟ کیا ہوا ہر گھر میں داخل نہیں ہوتی؟ یہی اشارہ کافی ہے، اس اصول کو سمجھو۔“

اسی زمانے میں مخدوم جہانیاں جہان گشت سید جلال الدین بخاری اور امیر کبیر سید علی ہمدانی بھی وارد کشمیر ہوئے اور لکھ ان کے فیوض سے بھی مستفیض ہوئی۔ اب اس کے نزدیک اپنے پرانے سب برابر تھے۔ وہ ہندو مسلمان کی تمیز چھوڑ کر انسانی رشتے کو دیگر تمام رشتوں سے افضل جانتی تھی اور قادر مطلق کی خواہش کے سوا باقی تمام خواہشوں کو نجات اور مکتی کا دشمن تصور کرتی تھی۔ وہ بت پرستی کے خلاف تھی اور لوگوں کو بت پرستی چھوڑنے کی تلقین کرتی تھی۔ اس کے ایسے ہی مصلیٰانہ خیالات کی وجہ سے لوگ اسے مسلمان سمجھنے لگے۔ رسم و رواج کے ظاہری امتیازات کی تیک سے نکلی گئی تھی۔ ہندو اپنے اصل

سننے والے دنگ رہ جاتے، کوئی مجھے گلی دے کوئی میری غیبت کرے یا قسم قسم کے خوبصورت پھول مجھ پر نثار کرے۔ میں علم حقیقت کا آب حیات پی کر توانا ہو گئی ہوں۔ ب نہ کسی بات سے خوش ہوتی ہوں، نہ رنجیدہ۔ ”مجھ کو لوگوں نے بدنام کیا، لیکن مجھ پر ان تہمتوں کا کیا اثر؟ میں تو ساگھ کے سینے میں لٹھڑے پانی سے نہانے والی اور ساڑھ میں تہتی آگ کی گرمی برداشت کرنے والی ہوں۔“ آخر اسے اپنے جذبے پر کوئی اختیار نہ رہا۔ وہ علائقی دنیا سے لٹاؤ نش ہو کر جوش جنون میں جنگلوں اور پیابانوں میں سرگرداں رہنے لگی۔ کسی نے کچھ دے دیا تو لکھا لیا، نہیں تو فاقوں سے وقت گزار لیا۔ اس کے دل کو کہیں قرار نہ تھا، وہ کسی رہنما کی تلاش میں ابھی پہاڑوں سے سر ٹکراتی، ابھی ویرانوں کی خاک چھانتی، ابھی دور دراز کا سفر اختیار کر کے متبرک مقامات کی زیارت کرتی، کبھی پرندوں کے نغمے سننے کے لیے راہ میں بیٹھ جاتی، کبھی مستانہ وار اٹھ کھڑی ہوتی اور نعرے لگاتی اور جذب و کیف میں اتنی محو ہو جاتی کہ اسے اپنے تن بدن کی بھی سدھ بدھ نہ رہتی۔ اس کے اقوال میں ہن، مٹن، ہر مکھ گنگا، نوٹر ناگ اور سمیرو پہاڑ کا ذکر اکثر آتا ہے۔

ان دنوں راجگان ہندو کا آفتاب اقبال غروب ہو رہا تھا۔ حکومت بدل رہی تھی اور کشمیر ہزارہا سال کے ہندو راج کے بعد مسلمان سلاطین کے زیر نگیں آنے کے لیے ایک انقلاب سے گزر رہا تھا۔ دیکھتے ہی دیکھتے ہندو راج کی بساط الٹ گئی اور کشمیر پر اسلام کا پرچم لہرائے لگا۔ لکھ نے یوں تو بعض اور



جاتی ہے، وہ زیادہ تر سید علی ہمدانی اور بعض دوسرے صوفیہ کرام کی ملاقاتوں اور صحبتوں کا نتیجہ ہے۔ عبداللہ یوسف علی اپنی کتاب ”تاریخ ہند کے ارسنہ وسطی میں معاشرتی اور اقتصادی حالات“ میں صفحہ ۸۲ پر لکھتے ہیں:

”جس مذہبی تحریک کے باعث جدید شونت صوفیوں کے نقشبندی سلسلے کے قریب آ گیا، اس کی اعلیٰ مثال کشمیر کی مجذوبہ للہ کی تصنیف میں موجود ہے۔ للہ چودھویں صدی عیسوی میں ہوئی ہے، جب کہ اس کے اپنے وطن میں اسلام کی کشش عالمگیر ہو رہی تھی۔“ اس کی تصنیف کے اس عالمانہ ایڈیشن (لل واکیان) کے علاوہ، جو سر جارج گریرسن نے مرتب کیا ہے، ایک منظوم انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے، جو سر رچرڈ ٹمپل نے شائع کیا ہے۔ انہوں نے اس پر نہایت قیمتی مقدمہ بھی لکھا ہے، جس سے ہندوستان کی چودھویں صدی عیسوی کی مذہبی فضا پر نئی روشنی پڑتی ہے۔

ان ترجموں کے علاوہ ایک ترجمہ اردو زبان میں بھی ہوا ہے، جو واکھیہ للی ایشوری کے نام سے مقبوضہ کشمیر میں ملتا ہے۔

مآخذ: (۱) معی الدین مسکن: تاریخ کبیر

کشمیر (تحائف الابار)، ۱۳۲۲ء/۱۹۰۴ء: (۲)

محمد شاہ سعادت مفتی: کشمیری صالحات (قلمی): (۳)

محمد سیف الدین کشمیری: تاریخ جدولی کشمیر

(موجز التواریخ)، امرتسر ۱۳۲۴ء/۱۹۰۶ء: (۴)

عبدالوہاب شائق: ریاض الاسلام (شاہ نامہ کشمیر)،

یعنی منظوم تاریخ کشمیر کا وہ حصہ جو بزرگان کشمیر

کے حالات پر مشتمل ہے) تصنیف ۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱ء

(غیر مطبوعہ): (۵) خواجہ محمد اعظم دیدہ مری:

واقعات کشمیر (تاریخ کشمیر اعظمی)، تصنیف

۱۱۳۸ھ/۱۷۲۳ء، لاہور ۱۸۸۶ء، سرینگر ۱۹۳۶ء

ہا۔ لل۔ ہوگیشوری اور مسلمان لل۔ ددی یا لل۔ ماحی کہتے تھے، جس کے معنی ہیں بزرگ مان؛ مگر عام طور پر وہ للہ ہی کے نام سے مشہور ہے، جو کشمیر میں پیار کا لفظ سمجھا جاتا ہے۔

بابا۔ کمال الدین ریشی نامہ (نور الدین غلامہ) میں لکھتے ہیں کہ شیخ نور الدین ولی نے کشمیری زبان میں ایک مناجات لکھی ہے، جس میں چند خدا رسیدہ بزرگوں کا تذکرہ کرنے کے بعد خدائے تعالیٰ سے ان کی ہمسری کی التجا کی ہے۔ اس مناجات میں انہوں نے للہ عارفہ کی بھی تعریف کی ہے اور اسے ارباب معرفت میں شمار کیا ہے۔

للہ ۱۳۷۹/۱۷۸۱ء میں ہیرا پور کے مقام پر امیر کبیر سید علی ہمدانی سے ملی۔ اس کے کچھ عرصے بعد اس نے بیچ بہارہ میں وفات پائی، جو سرینگر سے ۲۸ میل کے فاصلے پر جنوب مشرق میں واقع ہے۔ صحیح تاریخ وفات معلوم نہیں ہو سکی۔

للہ کے اقوال کے کئی مجموعے چھپ چکے ہیں۔ سر جارج گریرسن اور ہارٹ نے ہندت مکند رام شاستری کی مدد سے کشمیری ہندتوں کی یادداشتوں کی بنا پر جو اقوال جمع کیے تھے، ان سے پتا چلتا ہے کہ ہندو مت کے یوگ فلسفے کا رنگ اس پر غالب تھا، مگر بعض دوسرے مجموعوں میں ایسے اقوال بھی موجود ہیں، جو مخلص اسلامی متصوفانہ خیالات کے حامل ہیں۔ غالباً اسی بنا پر لل۔ واک کے انگریز مترجم سر رچرڈ ٹمپل نے لکھا ہے کہ لل۔ واک کے اقوال میں تصوف کی جو چاشنی پائی

کہا اور ان کی قیادت کرتے ہوئے مراکش فتح کیا۔ یہی عبداللہ سلطنت الموحدین کے بانی تھے، جو ملیمون یا لمتونہ (دیکھیے المرباط) کی سلطنت بھی کہلاتی ہے۔ سلطنت المرباط کے سقوط کے بعد مراکش کی تاریخ میں لمتونہ کا ذکر کہیں نہیں ملتا، البتہ ماریطانیہ Mauritania کے بعض قبائل اب تک ان کے نام سے موسوم ہیں۔

مآخذ: عرب مؤرخوں نے جو باب سلسلہ سلاطین المرباط کے لیے وقف کیا ہے، اس کی ابتدائی عبارات، خصوصاً دیکھیے (۱) ابن ابی زرع: روض القوطاس؛ (۲) ابن خلدون: کتاب العبر، طبع de Slane، ۲۳۵، ۲۳۷؛ (۳) البکری: کتاب المغرب، طبع de Slane، ۱۹۱۱ء، ص ۱۶۳ تا ۱۶۸۔

(G. S. COLIN)

لَمَطَه: برانی خاندان کا ایک بڑا بربر قبیلہ۔ بربر نسب اس کی صحیح اصل سے ناواقف معلوم ہوتے ہیں۔ وہ ان لوگوں کو فقط صنهاجہ، ہسکورہ اور گزولہ کے بھائی بند (اخوان) کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ ہوارہ اور لواتہ کی طرح چیمیری نسل سے تھے۔

لمطہ ان بدوی قبیلوں میں سے تھے، جو نقاب پہنتے تھے (ملیمون)۔ اس قبیلے کی ایک شاخ دریائے مزاب Mزاب کے جنوب میں رہتی تھی، جس کے مغرب میں مسولہ اور مشرق میں تارگہ (توارگ Tuareg) قبائل آباد تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دریائے نائجر Niger تک بھی پھیل گئے تھے۔ مراکش کے جنوب میں السوس کے علاقے میں، جہاں لمطہ قبائل گزولہ قبائل کی معیت میں بدویانہ زندگی بسر کر رہے تھے، لمطہ کوہ اطلس سے قریب ترین علاقے میں جاگزیں تھے۔ مغربی خلافت کے بدوی عربوں کی آمد پر لمطہ کی ہولناکیاں

(۶) بابا داؤد مشکواتی: اسرار الابرار (۱۰۶۳ء)؛  
(۷) بابا کمال الدین ریشی: نورالدین نامہ (منظوم حالات شیخ نورالدین ولی)، تصنیف ۱۲۴۵ھ/۱۸۲۹ء مخطوطہ سلوکلہ پیر غلام احمد مہجور؛ (۸) محمد الدین فوق: نسلہ عارفہ، لاہور ۱۹۲۹ء؛ (۹) وہی مصنف: خواتین کشمیر، سرینگر ۱۹۳۰ء؛ (۱۰) محمد عبداللہ قریشی: آئینہ کشمیر، لاہور ۱۹۶۶ء؛  
(۱۱) The world of Lalla, The: Sir Richard Temple Prophetess، کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۳ء؛  
(۱۲) پنڈت آنند کول: Lalla Yogeshwari، لاہور ۱۹۴۲ء؛ (۱۳) Barnett و Grierson: Sayings of Lalla، Dr. G. M. D. Sufi، Kashir، ج ۲، لاہور ۱۹۴۸-۱۹۴۹ء۔

(محمد عبداللہ قریشی)

لَمَتُونَه: صنهاجہ کی نسلی برادری کا ایک بڑا بربر قبیلہ، جو خیموں میں رہتا تھا اور مراکش کے جنوب کی طرف صحرا میں ان دوسرے قبیلوں کے ساتھ بدویانہ زندگی بسر کرتا تھا جو اپنے چہروں پر لٹام [رک باں] یعنی نقاب ڈالے رہتے تھے [ملیمون]۔

لمتونہ نے جو شروع میں بت پرست تھے، مسلمان ہونے کے بعد گرد و پیش کے زنگیوں کو بھی حلقہ بگوش اسلام کر لیا۔ ایک عرصے تک ان میں خود مختار بادشاہتوں کے سلسلے قائم رہے، لیکن پھر ان میں بدنظمی پھیل گئی، یہاں تک کہ یحییٰ بن ابراہیم الگدالی نے ان پر تسلط قائم کیا۔ ۱۰۴۸ھ/۱۰۴۹ء میں یحییٰ حج کے لیے مکے گئے تو واپسی پر نفیس سے فقیہ عبداللہ بن یاسین الگزولی کو اپنے ہمراہ لے آئے، جنہوں نے لمتونہ کو دین اور شریعت کے اصول کی تعلیم دی۔ پھر خود سرداری اختیار کر کے کدالہ اور مسولہ کے ہمسایہ قبائل کو زیر

نام کی

رسانی مشکل ہے۔ لار لنگہ سے ۴۵ فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) بحوالہ مقالہ لار: *Report: Pelly*

*on the Persian Gulf Trans. Bombay Geogr. Society*

۱۶۸۳ء، ۱۷: ۳۲ تا ۱۱۲؛ (۲) وہی مصنف:

۱۸۸۴ء، ۳۴: ۳۰۱، *A visit to Linga, F. R. G. S.*

تا ۲۰۰۸ء؛ (۳) *Persian Gulf: [Constable and Stiffe]*

*Pilori*، طبع سوم، لنڈن، ۱۸۹۰ء؛ (۴) *Persia: Curzon*

۲: ۳۰۷ تا ۳۰۹۔

(V. MINORSKY)

- لواء: ع؛ بمعنی علم؛ جہنڈا؛ مشتق از لوی = لہندا۔ ترکی زبان کی سرکاری اصطلاحات کی رو سے اس سے مراد وہ انتظامی حلقہ ہے، جس میں بہت سی لوائیں مل کر ایک ولایت (صوبہ) بنتی ہے۔ یہ صوبہ قضا (اضلاع) پر مشتمل ہوتا ہے۔ لواء (انتظامی اعتبار سے) بڑی حد تک لوائوں کے departement سے ملتا جلتا ہے۔ یہ سنجاق (ترکی = جہنڈا؛ [صوبے کا ضلع، ولایت]) کا بھی مترادف ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو استعمال ہوتا ہے۔ لواء متصرف کے زیر انتظام ہوتا ہے، لہذا اس کا تیسرا نام متصرف لک ہے۔ لواء کا انتظامی ادارہ مملکت عثمانیہ کے ابتدائی ایام کی یادگار ہے، لیکن اس کی تشکیل جدید سلطان محمود ثانی کے عہد میں ۱۸۳۳ء میں عمل میں آئی تھی۔ (جدید عربی زبان میں لواء جرنیل کا ہم معنی ہے)۔

مآخذ: (۱) *Lettres sur la Turquie: Ubicini*

بار دوم، پیرس ۱۸۵۳ء، ۱: ۴۴، ۵۰؛ (۲) *الفتح*،

بذیل مادہ۔

(Ch. HUART)

لواء: پتر خاندان کی ایک بروری نعلی

برادری جس کا مورث اعلیٰ جس کے نام سے ہے

*persisch-russ Grenze*، لائپزک ۱۸۸۶ء؛ (۷) *Radde*:

*Talysch, Pet. Mitt*، ۳۱، ۱۸۷۵ء؛ (۸) *de Morgan*:

*Mission scient Etudes Géogr*، ۱: ۲۳۱ تا ۲۸۹؛

(۹) *Études Archéol*، ۱: ۱۳ تا ۱۲۵ جس

کے ساتھ آثار قدیمہ کا ایک نقشہ بھی دیا گیا ہے؛

(۱۰) *Talishi: N. Y. Marr* جسے پیٹرو گراڈ کی

Acad. des sciences نے ۱۹۲۲ء میں طبع کیا

(تفصیلی مآخذ بھی دیے ہیں؛ (۱۱) *B. Miller*:

*Predwar očet o poziedzke w Talish*، ہاگو ۱۹۲۶ء

(زیادہ تر لسانیاتی ہے)۔

(V. MINORSKY)

\* لنگہ: خلیج فارس کی ایک چھوٹی سی بندرگہ جو لارستان [لارک بہ لار] اور صحرا کے درمیان واقع ہے۔ ایرانی بندرگہ لنگہ تھی جو لنگہ کے آٹھ میل مشرق میں واقع تھی۔ پرتگیزیوں کا وہاں ایک کارخانہ تھا۔ ہرمز کھو جانے کے طویل عرصے بعد ۱۷۱۱ء تک وہ وہاں حکمران رہے۔ زند خاندان کی فرمانروائی کے دور میں ایک ہزار جواسم عرب (بنی جاشم، جواسم، کواسم) اپنے سردار شیخ صالح کے ساتھ راس الخیمہ (عمان) سے آئے اور ضلع جہانگیری کے کلانتر سے لنگہ لے لیا۔ ۱۸۸۷ء میں ایرانی حکومت نے لنگہ پر قبضہ کر لیا اور آخری سوروئی شیخ قازب ناسی کو جلا وطن کر کے تہران بھیج دیا۔ موجودہ آبادی ملی جلی قسم کی ہے جس میں عرب، ایرانی، ہندو اور افریقی شامل ہیں۔ لنگہ میں ساحل پر گھاٹ ہیں جہاں مقامی آمد و رفت کے لیے ٹشتیاں چلتی ہیں۔ بندرگہ خاصی مصروف رہتی ہے۔ لنگہ کے بیچھے کی طرف پہاڑ ساڑھے تین ہزار سے لے کر چار ہزار فٹ تک بلند ہوتے چلے گئے ہیں۔ ان کی وجہ سے عقی علاقے تک

مثلاً لوح [احکام خداوندی]، سورت ۷ [الاعراف] : ۱۳۵، ۱۵۰ اور ۱۵۳ میں ملتے ہیں جن میں اس کی جمع ألواح استعمال ہوئی ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔

الدوات واللوح (بخاری، تفسیر القرآن، سورۃ النساء (۴)، باب ۱۸) ہمارے زمانے کے کاغذ اور روشنائی کے مماثل ہیں۔ اس کا اطلاق حدیث میں ”ما بین اللوحین“ کے الفاظ میں مکمل قرآن پر ہوا ہے، یعنی وہ شے جو تختوں کے درمیان موجود ہے (بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ ۵۹، باب ۴، کتاب اللباس، باب ۸۴) جسے ما بین اللوحین کہا گیا (بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۶)۔ اللوح سے مراد وہ تختی بھی ہے جو عالم قدس میں رکھی ہے اور جسے سورۃ ۸۵ [البروج] : ۲۲ میں لوح محفوظ کہا گیا ہے۔ اس آیت کی رو سے اس لوح کو عموماً یوں بیان لیا جاتا ہے کہ وہ حفاظت سے عالم قدس میں رکھی ہوئی ہے۔

تفسیر میں سورۃ ۹۷ [القدر] : ۱ کی شرح میں بھی لوح کا ذکر ہوا ہے : ”اس دو (قرآن کو) لیلۃ القدر میں نازل کیا“۔ اس آیت کا اشارہ یا تو اس اولین وحی کی طرف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم پر نازل ہوئی یا اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کو لوح محفوظ سے جو ساتویں آسمان کے اوپر ہے، سب سے زیریں آسمان پر اتارا گیا۔

چونکہ لوح قرآن مجید کا اصل نسخہ ہے اس لیے وہ بعینہ آم الكتاب ہے۔ مشیت حق کے تمام فیصلے بھی قلم سے لوح پر لکھے گئے ہیں [وَلَوْ بِه قَلَم]۔ یہ دو مختلف تصور ہیں یعنی لوح تقدیر اور لوح محفوظ۔ ان کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے۔ سورت اعراف میں ہے : وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ

ہیں، لہذا کوچک بن لوا بزرگ بن زحیک کہا۔ ابن حزم نے بعض بربر نسابوں کی رائے کی ہے جو لواتہ کو سدارتہ اور سزاتہ کی طرح قطعی الاصل سمجھتے ہیں، لیکن ابن خلدون اس خیال سے متفق نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ لواتہ، حواریہ اور لمطہ سمیت حمیری الاصل تھے۔ بہر حال اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ لواتہ کا سب سے پرانہ وطن شمالی افریقہ کا مشرقی حصہ تھا۔ وہ مصر میں شمال کی طرف اسکندریہ اور قاہرہ کے درمیان اور جنوب کی طرف نخلستانوں میں اور الصعید میں پائے جاتے تھے۔ کچھ لواتہ برقعہ کے علاقے میں بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ مغرب میں وہ جبل لواتہ (قابس اور صفاقس Gabes und Sfaax کے جنوب) میں رہتے تھے اور غالباً یہی وہ شاخ ہے جس کا Corippus نے Ilouaten = بربر : الواتن کے نام سے ذکر کیا ہے۔ بعض بجایہ (Bougie) کے نواح میں اور Tiarat (تاہرت) کے جنوب کے علاقے میں آباد تھے جہاں انہوں نے اباضیوں کے ملحدانہ عقائد اختیار کر لیے تھے۔ مراکش میں لواتہ قادلا میں (زنارہ شاخ) فاس کے جنوب میں اور طنجه اور ارزله (Arzila) کے درمیانی علاقے میں رہتے (ہستے) تھے۔

مآخذ : (۱) الادریسی اور البکری : فہرست : (۲) ابن خلدون : کتاب العرب، طبع de Slane، ۱ : ۱۷۷ تا ۱۵۰، ترجمہ، ۱ : ۱۷۱، ۲۳۱ تا ۲۳۶۔

(G. S. COHEN)

لُوح : (عربی) : لکڑی کا تختہ، ہر پہلی چوڑی لکڑی یا ہڈی، لکھنے کی تختی۔ اصل معنی قرآن پاک کی سورت ۵۴ [الفرج] : ۱ میں ملتے ہیں جس میں کشتی نوح کو نوح کے نام سے پکارا گیا ہے۔ لوح کے معنی بھی وہ شے جس پر لکھا جائے

مُوسِعَةً (۷ [الاعراف: ۱۴۰])؛ اور ہم نے اس کے لیے (یعنی حضرت موسیٰؑ کے لیے) ہر قسم کی نصیحت تختیوں پر لکھ دی۔ قرآن حکیم کے متعلق ہے: **يٰۤاَيُّهَا نُوْحُ مَحْفُوْطٌ ۝۸۵ [البروج: ۲۲]** قرآن ایک محفوظ لوح میں ہے۔ اسی کو دوسری جگہ **كِتٰبٌ مُّكْنُوْنٌ** کہا گیا: **اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ۝۸۶ يٰۤاَيُّهَا نُوْحُ مَحْفُوْطٌ ۝۸۷ [الواقعه: ۷۷، ۷۸]** یعنی یہ قرآن حکیم و کریم ہے ایک محفوظ کتاب میں (پہلے سے درج) ہے۔

مآخذ: تفاسیر القرآن میں متعلقہ آیات۔

(A. J. WENSINCK)

لودی: (= لودھی) افغانستان کے غلزی قبیلے کی ایک شاخ کا نام۔ محمود غزنوی کے ہندوستان پر حملے سے قبل اس قبیلے کا خاندان ملتان میں آباد ہو چکا تھا کیونکہ ۱۰۰۵ء میں اس پر ابولفتح داؤد حکومت کرتا تھا اور یہ شیخ حمید لودی کا پوتا تھا جس نے یہاں سکونت اختیار کی تھی، لیکن اس قبیلے کی اہمیت دراصل فیروز تغلق کے زمانے سے شروع ہوتی ہے جبکہ اس قبیلے کے بچے افراد ہندوستان میں تجارت کی غرض سے آئے اور تھوڑے ہی دن میں سیاست کے اندر داخل ہو گئے۔ تغلق حکومت کے خاتمے کے بعد دولت خان لودی نے تخت حاصل کرنے کے لیے خضر خان [رک بان] سے مقابلہ کیا۔ ملتان کے گورنر ملک سردان دولت کے ہاں ملک بہرام لودی اور اس (ملک بہرام لودی) کا سب سے بڑا لڑکا سلطان شاہ ملتان میں خضر خان کے یہاں ملازم تھا۔ ۱۲ نومبر ۱۴۰۰ء کی لڑائی کے بعد جس میں خضر خان نے ملو (اقبال خان) کو شکست دے کر قتل کیا، سلطان شاہ کو اسلام خان کا خطاب اور فوجی خدمات کے صلے میں سرہند

کا علاقہ بطور جاگیر ملا۔ اس علاقے میں اس نے اپنے چاروں بھائیوں سمیت بود و باش اختیار کی اور بارہ ہزار سوار کا ایک لشکر اکٹھا کر لیا جس میں سب سے زیادہ تعداد اس کے اپنے ہی قبیلے کے لوگوں کی تھی۔ اپنے حقیقی بھائی کالا کے لڑکے بہلول کو (جسے ہندوستان میں عام طور پر بہلول کہا جاتا ہے) اسلام خان نے اپنے لڑکے قطب خان کو نظر انداز کرتے ہوئے متبنی کر لیا اور اس سے اپنی بیٹی کی شادی کر دی۔ قطب خان بھاگ کر دہلی چلا گیا اور محمد شاہ سید کی ملازمت اختیار کر لی اور اس سے کہا کہ میرے رشتے دار حکومت کے لیے خطرناک ہیں؛ چنانچہ محمد شاہ نے ان کے خلاف ایک فوج روانہ کی، ان کو شکست ہوئی اور وہ بہاڑیوں میں بھاگ گئے، لیکن فوراً ہی پلٹے، اپنے مقبوضات کو واپس لیا اور ساڈھورے کے قریب حسام خان وزیر کو شکست دی۔ ۱۴۴۲ء میں دہلی کو محمود خلجی دوم فرمانروائے مالوہ کی طرف سے خطرہ لاحق ہوا۔ محمد شاہ نے بہلول سے مدد مانگی۔ اس نے مطالبہ کیا کہ میرے دشمن حسام خان کو قتل کیا جائے اور اس کی جگہ میرے دوست حمید خان کو وزیر بنایا جائے۔ بادشاہ نے جو اس وقت بے بس تھا اس کی یہ شرطیں مان لیں اور بہلول اپنی سپاہ لے کر دہلی کی طرف چل پڑا اور وہاں پہنچ کر ساری فوج کی قیادت سنبھال لی۔ مالوے کی فوج سے جنگ فیصلہ کن نہ ہوئی۔ اتنے میں محمد شاہ کو اطلاع پہنچی کہ اس کے دارالسلطنت میں شورش برپا ہو گئی ہے؛ چنانچہ اسے وہاں واپس جانا پڑا۔ ادھر بہلول کو حکومت کا نجات دہندہ تسلیم کر کے خان خاناں کا خطاب دیا گیا اور آئے پنجاب کی حکومت عطا ہوئی۔ تھوڑے ہی دن میں

اندلسیہ بھر میں مضبوط ترین قلعہ تھا۔ یہ [کوہ کانو (Sierra de Cano) کے دامن میں] سطح سمندر سے ۱۲۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے اور دریائے Guadalquivir کی تمام گزرگاہ پر مشرف ہے۔ عربوں کے عہد حکومت میں اس کی قسمت مرسیدہ سے وابستہ رہی اور ۱۲۶۶ء میں دوبارہ عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا۔

مآخذ: (۱) آلادریسی: صنفہ الاندلس، متن، ص ۱۱۶، ترجمہ ۲۳۹؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، ۷: ۳۴۲ Document inédit: E. Lévi Provençal (۳) d'histoire almohade، پیرس سنہ ۱۹۲۷ء، بعدد اشارہ؛ (۴) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۳۱، حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

لوشہ: (Loja): اندلس کا ایک چھوٹا سا شہر جو غرناطہ سے ۳۵ میل جنوب مغرب کی جانب، دریائے جیل Gemil کے بائیں کنارے پر، سفید چونی کے ایک شاندار پہاڑ Periquetes کے دامن میں واقع ہے۔ اس وقت اس کی آبادی ۲۰،۰۰۰ سے کچھ کم ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے عہد میں اب سے زیادہ بارونق تھا۔ یہ مشہور و معروف ابن الخطیب لسان الدین [رک بان] کی جائے پیدائش ہے اور اس نے اس کا بہت پر جوش تذکرہ لکھا ہے۔ وہاں اب بھی اس حصن کے آثار قدیمہ نظر آتے ہیں، جو عربوں کے وقت شہر کے تمام منظر پر حاوی تھا۔ خلیفہ عبداللہ بن محمد کے زمانے (۸۲۸/۸۹۳ء) میں اسے نئے سرے سے آباد کیا گیا۔ یہ شہر جسے ”مفتاح غرناطہ“ کہا جاتا تھا [تقریباً آٹھ سو برس مسلمانوں کے قبضے میں رہنے کے بعد] ۱۳۸۸ء میں عیسائی حکمرانوں کے زیر نگیں ہو گیا۔

محمد شاہ کے ساتھ ایک جھگڑا کھڑا کر لیا اور اسے دہلی میں محصور کر لیا، لیکن شہر پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی سرحد واپس چلا گیا۔ ۱۴۴۳ء - ۱۴۴۴ء میں محمد شاہ کا انتقال ہو گیا اور اس کا لڑکا عالم شاہ اس کا جانشین ہوا، مگر یہ ایک کمزور بادشاہ تھا۔ ایک مختصر اور مضطرب دور حکومت کے بعد وہ دہلی سے ہدایوں چلا گیا اور وہاں بطور گوشہ نشین سکونت پذیر ہوا۔ یہ سن کر بھلول نے دہلی کی طرف کوچ کیا اور عالم شاہ اس کے حق میں تخت سے استبدار ہو گیا۔ ۱۹ اپریل ۱۴۵۱ء کو بھلول تخت نشین ہوا اور ۳۸ سال تک حکومت کرتا رہا۔ اس کے بعد ۱۷ جولائی ۱۴۸۹ء کو اس کا لڑکا سکندر تخت پر بیٹھا جس نے ۱۲ نومبر ۱۵۱۷ء تک حکومت کی۔ اس کے انتقال کے بعد اس کا لڑکا ابراہیم بادشاہ ہوا۔ اسے ۲۲ اپریل ۱۵۲۶ء کو پانی پت کے میدان میں باہر نے شکست دے کر قتل کیا۔

مآخذ: (۱) نظام الدین احمد: طبقات اُبری: (۲) خالی خان: منتخب التواریخ، مرتبہ و مترجمہ جی۔ ایس۔ اے۔ رینکنگ، در ایشیائیک سوسائٹی آف بنگال کی سلسلہ مطبوعات ہند؛ (۳) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، جہن ۱۸۴۲ء۔

(T. W. HAIG)

لورقہ: (یا لورقہ): [شرقی اندلس میں صوبہ مرسیدہ کا ایک شہر جو دریائے سنگونیرہ کے داہنے کنارے پر واقع ہے]۔ یہ زمانہ قدیم کا Iluro (الور) یا رومن عہد کا Helioeroa ہے۔ مسلمانوں کے دور حکومت میں یہ تدمیر [رک بان] گورہ کا حصہ تھا اور اپنی زمین کی زرخیزی اور مسلمان دولت اور اہم جنگی مقام ہونے کی وجہ سے مشہور تھا۔ اس کا حصن [آٹھ]

حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ آباد ہو گئے۔ جب وہاں قحط پڑا تو حضرت ابراہیمؑ نے مصر کا رخ کیا، اس وقت بھی حضرت لوطؑ ان کے رفیق سفر تھے۔

حضرت لوطؑ ان سابقوں اولوں میں سے ہیں جو حضرت ابراہیمؑ پر پہلے پہل ایمان لائے۔ قرآن مجید میں ارشاد ربّانی ہے: فَاسْنَلْهُ لُوطُ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّيؕ (۲۹) [العنکبوت: ۲۹]، یعنی لوطؑ نے ان کی تصدیق کی اور (ابراہیمؑ) بولے کہ میں اپنے پروردگار کی طرف ترک وطن کر کے چلا جاؤں گا۔

قیام مصر کے دوران میں حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے مشورے سے اپنی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے شرق اردن کے علاقہ سدوم اور عامورہ (= عموره) کو پسند فرمایا۔ یہ علاقہ اس عہد میں نہایت سرسبز اور شاداب تھا۔ سدوم و عامورہ کی بستیاں اس جگہ آباد تھیں جہاں اب بحرِ میت یا بحرِ لوط واقع ہے۔ یہ سارے کا سارا حصہ جو اب سمندر نظر آتا ہے کسی زمانے میں خشک زمین تھی اور اس پر بارونق اور شاداب بستیاں آباد تھیں۔ جب قوم لوط پر عذاب آیا تو اس سرزمین کا تختہ الٹ دیا گیا۔ سخت زلزلوں اور بھونچالوں کی وجہ سے یہ زمین تقریباً چار سو میٹر سمندر سے نیچے چلی گئی اور پانی ابھر آیا۔ اسی وجہ سے اس کا نام بحرِ لوط اور بحرِ میت مشہور ہو گیا۔

علاقہ سدوم و عامورہ میں جو قوم آباد تھی وہ اپنی بدکرداریوں اور نازیبا حرکتوں کے باعث آج بھی دنیا میں بدنام و رسوا ہے۔ اخلاق سوز غیر فطری گمراہی انفرادی اور شخصی حدود سے نکل کر قومی کردار بن چکی تھی۔ قرآن مجید نے اس بستی اور قحط

مآخذ: (۱) باقوت: معجم البلدان، ۷: ۳۳۳؛

(۲) Description del reino de Granada: F. Simonet

غرناطہ ۱۸۷۲ء، ص ۹۵ تا ۹۶؛ (۳) محمد عنایت اللہ:

اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۳۳۲۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

⊗ (حضرت) لُوطؑ: حضرت لوط علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے جلیل القدر پیغمبر اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بھتیجے اور آزر (تارج) کے ہوتے تھے۔ آزر کے تین بیٹے تھے: ناحور، ابراہیمؑ اور ہاران (بقول ابن حزم: ہارون، دیکھیے جملہ انساب العرب، بمدد اشارہ)۔ حضرت لُوطؑ کا نسب نامہ یوں ہے: لُوطؑ بن ہاران بن آزر (= تارج)۔ حضرت لُوطؑ جنوبی عراق کے قدیم شہر اور UR میں پیدا ہوئے۔ حضرت ابراہیمؑ کا مولد بھی یہی شہر (اور) تھا۔ یہ شہر دریائے فرات کے کنارے بابل اور نینوا سے بھی پہلے آباد تھا۔ اس کا محل وقوع اس جگہ تھا جہاں آج کل تل العبید واقع ہے۔ برطانوی عجائب خانے (برٹش میوزیم) اور امریکہ کی فلاڈلفیا یونیورسٹی کے عجائب خانے کی ایک مشترکہ اٹری مہم نے بیسویں صدی کے اوائل میں تل العبید کی کھدائی کا کام شروع کیا اور سات آٹھ برس کی محنت کے بعد یہ شہر نمودار ہو گیا۔ اس اٹری انکشاف سے قرآن مجید اور انبیائے کرامؑ کے متعدد گوشوں اور بابلی تہذیب و ثقافت کے کئی پہلوؤں پر مزید روشنی پڑنے کا امکان ہے۔

حضرت لُوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے آغوش تربیت میں نشوونما پائی اور اکثر و بیشتر انہیں کی رفاقت میں رہے۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے اور سے ہاران کو ہجرت کی تو حضرت لُوطؑ بھی ان کے ہمراہ ہاران چلے گئے اور وہیں



بداخلاتی کے علاوہ ایک نہایت خبیث عمل اور بدکرداری میں مبتلا ہو گئی۔ قوم لوط اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے عورتوں کے بجائے مرد لڑکوں سے اختلاط رکھتے تھے۔ قوم لوط اس بدکرداری اور غیر فطری عمل کی موجد تھی۔ اس وقت تک دنیا میں اس بدعملی کا رواج قطعاً نہ تھا۔ قوم لوط ہی نے دنیا میں پہلی مرتبہ اس فعل بد کو اختیار کیا اور اسی وجہ سے اس کا نام ”لواطت“ مشہور ہوا۔ اس کے علاوہ اہل سدوم (یعنی قوم لوط) کی یہ بھی عادت تھی کہ وہ باہر سے آنے والے سوداگروں اور تاجروں کو نئے نئے ہتھکنڈوں سے لوٹ لیا کرتے تھے۔ بداخلاقی، فسق و فجور اور ظلم و جور کے لیے قوم لوط جو حربے استعمال کرتی تھی حضرت لوطؑ نے اپنی قوم کو ٹوکا اور ان سب برائیوں سے روکا۔ قرآن مجید کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

اِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطُ اٰلَا تَتَّقُوْنَ ۙ اِنِّیْ لَكُمْ رَسُوْلٌ اَمِیْنٌ لَا فَاتُکُمْ اِلَٰهٌ وَّ اَطِیْعُوْا اِلٰهَیْکُمْ عَلٰی رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۙ اَتَاْتُوْنَ الذِّزَانَ مِنْ الْعٰلَمِیْنَ ۙ وَتَذَرُوْنَ مَا خَلَقَ لَکُمْ رَبُّکُمْ مِنْ اَزْوَاجِکُمْ ۙ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ عٰدُوْنَ ۙ قَالُوْا لَیْسَ لَکُمْ تَنْتِهٰی یٰلُوطُ لَتَکُوْنَنَّ مِنَ الْمَخْرَجِیْنَ ۙ قَالَ اِنِّیْ لَعَمَلِکُمْ مِنَ الْقٰلِیْنَ ۙ رَبِّ نَجِّنِیْ وَ اَهْلِیْ بِمَا یَعْمَلُوْنَ ۙ (الشعراء: ۶۱ تا ۶۹)، یعنی جب کہ ان کے بھائی لوطؑ نے کہا کیا تم لوگ ڈرتے نہیں ہو؟ میں تمہارے لیے ایک امانتدار پیغمبر ہوں، سوا اللہ سے ڈرو اور میرا کہا مانو اور میں تم سے اس پر کچھ صلہ نہیں مانگتا؛ میرا صلہ تو بس پروردگار عالم کے

ہی کا حال بھی بیان فرمایا ہے: وَلَوْطًا اَتٰیْنٰہُ فَاِکْمٰا وَعِلْمًا وَنَجَّیْنٰہُ مِنَ الْقَرْیَةِ الَّتِیْ کَانَتْ تَعْمَلُ الْغَبِیْثَ ۚ اِنَّہُمْ کَانُوْا قَوْمًا سٰوِیْ فٰسِقِیْنَ ۙ (الانبیاء: ۷۴)، یعنی لوط کو ہم نے حکمت اور علم عطا کیا اور ہم نے انہیں اس ہستی سے نجات دی جہاں کے لوگ کندے کام کرتے تھے، بے شک وہ لوگ بڑے ہی بدکار تھے۔ دوسری جگہ ان کی بد اعمالی کا یوں ذکر فرمایا: وَیَسِّرْ لَکُمْ سَبِیْلَکُمْ وَیَسِّرْ لَکُمْ سَبِیْلَکُمْ وَیَسِّرْ لَکُمْ سَبِیْلَکُمْ (ہود: ۷۸)، یعنی یہ لوگ پہلے ہی سے بدکار بن کر رہے تھے۔ اس بدکاری اور برائی کی مزید تشریح کرتے ہوئے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا: وَلَوْطًا اِذْ قَالَ یٰقَوْمِ اَتَاْتُوْنَ الْفٰحِشَۃَ حٰا سَبَقَکُمْ بِہَا مِنْ اَحَدٍ مِنَ الْعٰلَمِیْنَ ۙ اِنَّکُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوٰةً مِنْ دُوْنِ النِّسَآءِ ۚ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِیُوْنَ ۙ (الاعراف: ۸۰ و ۸۱)، یعنی (ہم نے) لوطؑ (کو بھی بھیجا) جبکہ انہوں نے اپنی قوم سے کہا کہ ارے! تم تو ایسا بے حیائی کا کام کرتے ہو کہ تم سے پہلے اسے دنیا جہاں والوں میں سے کسی نے نہیں کیا۔ تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں کے ساتھ شہوت رانی کرتے ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تم حد سے گزر جانے والے لوگ ہو۔ قرآن مجید نے مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: اِنَّکُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ وَ تَقَطَعُوْنَ السَّبِیْلَ ۙ وَ تَاْتُوْنَ فِیْ نَادِیْکُمْ الْمُنْکَرُ ۙ (العنکبوت: ۲۹)، یعنی کیا تم (لذت کے لیے) مردوں کی طرف گزرتے ہو اور (مسافروں) کی رھزنی کرتے ہو اور اپنی مجلسوں میں نازیبا و ناہنشدہ حرکتیں

کرتے ہو؟ (یعنی قوم لوطؑ کی قوم تھیں) سرکشی اور

مِّنَ الصَّالِحِينَ ۝ (۲۹) [العنکبوت: ۲۹]، یعنی وہ کافر بولے کہ اگر تم سچے ہو تو اللہ کا عذاب ہم پر لے آؤ۔ اس کے جواب میں حضرت لوطؑ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے میرے پروردگار! ان بدکردار اور شرارت پسند لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کی دعا قبول فرما لی اور فرشتے بھیجے تاکہ وہ ساری بستی کو تباہ و برباد کر دیں۔ مفسرین کا قول ہے کہ یہ فرشتے جبرائیل، میکائیل اور اسرافیل تھے جو نہایت حسین اور خوشنما انسانی شکل و صورت میں نمودار ہوئے۔ وہ پہلے حضرت ابراہیمؑ کے پاس گئے اور انہیں حضرت اسحاقؑ کی پیدائش کی خوش خبری دی اور ساتھ ہی یہ بھی سنایا کہ ہم سدوم اور اس کے گرد و نواح کی بستی کو ہلاک کرنے جا رہے ہیں، کیونکہ وہاں کے باشندے ظلم و بدکاری اور فسق و فجور میں حد سے بڑھ گئے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ نہایت حلیم الطبع، دردمند اور رحمندل تھے، اس لیے انہوں نے فرشتوں کو بحث و جرح کے ذریعے بستی ہلاک کرنے سے روکنا چاہا۔ بالآخر کہہ دیا کہ اس بستی میں تو حضرت لوطؑ بھی موجود ہیں۔ اس پر فرشتوں نے جواب دیا کہ ہمیں معلوم ہے کہ وہاں کون کون لوگ آباد ہیں۔ ہم حضرت لوطؑ اور ان کے گھر والوں کو بچا لیں گے؛ البتہ ان کی بیوی عذاب میں مبتلا ہونے والوں کے ساتھ پیچھے رہ جائے گی (۲۹) [العنکبوت: ۲۹ تا ۳۲]۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے اصرار کیا تو فرشتوں نے کہا کہ ابراہیم! اس معاملے میں دخل نہ دو۔ تمہارے پروردگار کا حکم آپہنچا ہے۔ ان پر عذاب آکر رہے گا۔ یہ عذاب کسی صورت میں نہیں سکتا (۳۱) [العنکبوت: ۳۱ تا ۳۶]۔ جب فرشتے حضرت لوطؑ کے گھر

ڈنٹے تھے۔ کیا تم اہل عالم میں سے لڑکوں پر مائل ہوتے ہو اور تمہارے پروردگار نے جو تمہارے لیے بیویاں پیدا کی ہیں انہیں چھوڑ دیتے ہو۔ درحقیقت تم حد سے نکل جانے والے لوگ ہو۔ وہ لوگ بولے کہ اے لوطؑ! اگر تم باز نہ آئے تو تمہیں شہر بدر کر دیا جائے گا۔ لوطؑ نے کہا میں تمہارے کام سے سخت بیزار ہوں؛ اے میرے پروردگار! مجھے اور میرے گھر والوں کو اس کام سے جو یہ کرتے ہیں نجات دے۔

حضرت لوطؑ نے ہر عمدہ طریقے سے اور نہایت نرمی کے ساتھ اپنی قوم کو سمجھانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ انہیں بے حیائی کے کاموں سے باز رہنے کو کہا اور ان کی بدکرداریوں کی مذمت کی، مگر ان کی نصیحت و موعظت نے ان کی قوم کو کوئی فائدہ نہ پہنچایا۔ لہذا انہوں نے اپنے پیغمبر کا مذاق اڑایا اور پاکبازی کی طنز کی اور ان کو ملک بدر کرنے کا حکم صادر کر دیا۔ مَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ۔ (۷) [الاعراب: ۸۲]، یعنی ان کی قوم سے کوئی جواب بن نہ پڑا اس کے سوا کہ (آپس میں) کہنے لگے کہ انہیں اپنی بستی سے نکال دو، یہ لوگ بڑے پاک صاف بنتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ قوم لوط نے حضرت لوطؑ اور ان کے خاندان پر پاکبازی کی طنز کی اور کہا کہ ہم ایسے ناپاک لوگوں میں ان پاکبازوں کا کیا کام۔ ان کو اپنی بستی سے نکال باہر کرو۔ اس پر بھی حضرت لوطؑ نے ہند و موعظت اور نصیحت و وعظ کا سلسلہ جاری رکھا تو منکرین کا غیظ و غضب اور بھڑکاؤ اور بریلا کہنے لگے کہ جو عذاب لاتا ہے، لے آؤ: قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ

ہر قسم کے مصائب و آلام برداشت کیے اور دشمنانِ دین کے ظلم و جور کے مقابلے پر صبر و استقامت کا مظاہرہ کیا اور ہر معاملے میں اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے تسلیم و رضا کا پیکر بن گئے۔ حضرت لوطؑ کی بیٹی حضرت شعیبؑ کی دادی تھیں اور ایک بیٹی حضرت ایوبؑ کی والدہ (ابن قتیبہ: کتاب المعارف، ص ۴۱ و ۴۲)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بروج: ۲۶؛ (۲) تفاسیر عربی و اردو، بحوالہ آیات مذکورہ در متن (۳) بائبل، کتاب ہدائش: (۴) محمد حفصہ الرحمن سیبوی: قصص القرآن، جلد اول: (۵) محمد جمیل احمد: انبیاء قرآن، جلد اول: (۶) ابن کثیر: الدایۃ والنہایۃ، ۱: ۱۷۶ بعد: (۷) الثعلبی: قصص الانبیاء (= عرائس المجالس)، مصر ۱۳۸۲؛ (۸) عبد الوہاب النجار: قصص الانبیاء، (مصر ۱۹۳۲)؛ (۹) الطبری: تاریخ الرسل والملوک، ۱: ۳۲۵ تا ۳۴۲؛ (۱۰) الکسائی: قصص الانبیاء: (۱۱) ابن قتیبہ، کتاب المعارف، طبع ثروت عکشتہ، مصر ۱۹۹۹ء۔

(عبدالقیوم)

لُوطُ بْنُ یَحْیٰی: رَکَّ بِهٖ اَبُو یَحْیٰی.

لُؤْلُؤُ: (۱)؛ حاتم حلب سیف الدولہ کا غلام اور اس کے بیٹے سعد الدولہ اور پوتے سعید الدولہ کا وزیر۔ مؤخر الذکر کے قتل کے بعد وہ اس کے لڑکوں کا سرپرست اور ۵۳۹۴ / ۱۰۰۳ء تا ۵۳۹۹ / ۱۰۰۸ء میں فاطمی خلفا کے زیر اقتدار حلب کا خود مختار حکمران تھا (رکّ بہ حمدان (بنو)، مع مآخذ)۔ [لؤلؤ نے ۵۳۹۹ء میں وفات پائی (احمد السعید سلیمان: تاریخ الدول الاسلامیہ، ۱: ۲۴۳ تا ۲۴۴، مصر ۱۹۹۹)۔]

(۲) حلب کے سلجوق سلطان رضوان کا خواجہ سرا اور معتمد علیہ مشیر تھا۔ سلطان رضوان نے ۵۰۷ / ۱۱۱۳ء میں انتقال کیا تو لؤلؤ اس کے لڑکے اب اسلان اُرمس (= گونگا)

عالمی شکل میں پہنچے تو وہ ان فرشتوں کے آنے سے ڈرے غمگین اور تنگدل ہوئے اور کہنے لگے کہ آج بڑی مشکل درپیش ہے۔ جب ان کی قوم نے سنا کہ حضرت لوطؑ کے پاس خوبصورت اور خوش شکل مہمان آئے ہیں تو وہ بڑی نیت سے دوڑتے ہوئے آئے۔ حضرت لوطؑ نے ہر چند اپنی قوم کو سمجھایا بچھایا، لیکن وہ بدکردار بات سمجھنے پر بالکل آمادہ نہ ہوئے۔ بالآخر فرشتوں نے حضرت لوطؑ کو تسلی دی کہ آپ فکر مند نہ ہوں۔ ہم اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں۔ یہ بدکار لوگ آپ کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکتے۔ آپ راتوں رات یہاں سے نکل جائیے۔ ان پر صبح کے وقت عذاب آنے والا ہے (۱۱ [ہود]: ۷۷ تا ۸۱)۔

اللہ تعالیٰ کے عذاب کا وقت آ گیا۔ حضرت لوطؑ حکم الہی سے سرشام سدوم شہر سے نکل گئے۔ ان کی بیوی راستے ہی سے واپس سدوم لوٹ آئی۔ رات کے آخری حصے میں ایک ہیبت ناک آواز سنائی دی جس نے شہر سدوم کو تہ و بالا کر دیا۔ پھر ساری بستی کو اوپر اٹھا کر الٹ دیا گیا اور آسمان سے پتھروں کی بارش ہوئی جس نے سدوم اور اہل سدوم کا نام و نشان مٹا کر رکھ دیا۔ اس کی ساری تفصیلات قرآن مجید میں درج ہیں (دیکھیے ۱۱ [ہود]: ۷۷ و ۸۳)؛ (۱۵ [الحجر]: ۶۵ تا ۷۶)؛ (۲۶ [الشعراء]: ۱۶۱ تا ۱۷۵)۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص رحمت سے حضرت لوطؑ کو، ان کے گھر والوں کو اور اہل ایمان کو اس خوفناک عذاب سے بچا لیا، جبکہ ان کی بیوی نے کفر والوں کا ساتھ دیا، لہذا وہ بھی متکبرین کے ساتھ عذاب الہی کا شکار ہوئیں اور انہیں کے ساتھ ہلاک و تباہ ہو گئی۔

حضرت لوطؑ نے تبلیغِ دین کے سلسلے میں

چھین لیا۔ صلیبی جنگوں کے ابتدائی زمانے میں شام میں ابتری پھیلی ہوئی تھی، جس کی نمایاں مثال لؤلؤ تھا۔ اس ابتری اور بدنظمی کا خاتمہ نور الدین کی طاقتور اور باصلاحیت شخصیت نے کیا۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مآخذ و، بذیل حلب: (۲)

کمال الدین: *Geschichte von Aleppo*، مترجمہ Silver

*de Sacy* در *Röhricht* *Beltrage zur Geschichte der*

*Kreuzzüge*، ۱: ۲۴۳، ۲۴۵ تا ۲۵۱، برلن ۱۸۷۳ء؛

(۳) کمال الدین ابن العدیم: *زبدۃ العلب من تاریخ*

حلب، ۱: ۱۸۵ و ۱۸۹ تا ۱۹۸، ۲۰۹، دمشق

(۱۹۵۴ء)۔

(M. SOBERNHIEH)

- **لؤلؤ:** [بن عبد اللہ الاتاہکی]، بدر الدین ابو الفضائل الملک الرحیم، اتاہک موصل۔ لؤلؤ نورالدین زنگی ارسلان شاہ اول کا غلام تھا اور اس کے مزاج میں بڑا دخل رکھتا تھا۔ جب نورالدین نے بستر مرگ (۵۶۰ء/۱۲۱۰-۱۲۱۱ء) پر اپنے لڑکے الملک القاہر عزالدین مسعود کو اپنا جانشین نامزد کر دیا تو اس نے لؤلؤ ہی کو متولی سلطنت مقرر کیا اور موصل کے نزدیک المقر اور شوش کے دونوں قلعے اپنے چھوٹے لڑکے عمادالدین زنگی کو عطا کر دیے۔ اواخر ربیع الاول ۵۶۱ء/جون ۱۲۱۸ء میں الملک القاہر نے اپنے نابالغ لڑکے نورالدین ارسلان شاہ کو اپنا جانشین اور لؤلؤ کو نگران سلطنت بنا کر انتقال کیا۔ جب سال مذکور کے ماہ رمضان (دسمبر ۱۲۱۸ء) میں عمادالدین نے العمادہ کے قلعے پر قبضہ کر لیا تو لؤلؤ نے اس کے خلاف فوج کشی کی۔ لؤلؤ کی فوج نے العمادہ کا محاصرہ کر لیا، لیکن اسے ناکام واپس آنا پڑا۔ عمادالدین نے حاکم ارہل مظفرالدین کو کبریٰ لڑاکا بنا کر

کا اتاہک بن گیا۔ الپ ارسلان نے تمام امور سلطنت لؤلؤ کے سپرد کر دیے۔ وہ خود بھی بڑا ظالم اور سفاک تھا جس کی وجہ سے تمام درباری اس سے نفرت کرنے لگے۔ اس وجہ سے وہ ایک سازش کا شکار ہو گیا جس میں لؤلؤ کا بھی ہاتھ تھا۔ کاروبار سلطنت پر مضبوط گرفت رکھنے کے لیے اس نے الپ ارسلان کے چھ سالہ بھائی سلطان شاہ کو تخت نشین کر دیا۔ اس نے برائے نام ۵۱۲/۵۱۳ء تک حکومت کی۔ اس زمانے میں سارے ملک میں بدنظمی پھیلی رہی (رک بہ حلب)۔ اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے لؤلؤ صلیبیوں، شامی اتاہکوں اور سلطان محمد سلجوقی کی باہمی آویزشوں سے الگ رہا۔ اس نے سلطان محمد سلجوقی کو حلب دینے کا وعدہ کر لیا، لیکن خفیہ طور پر طفتگین اتاہک دمشق اور حاکم ماردین ایلغازی سے مدد حاصل کرنے میں لگا رہا۔ دوسری طرف ان کو طاقتور ہوتا نہیں دیکھ سکتا تھا، اس لیے وہ صلیبیوں سے ان کی مخبری کرتا رہا اور وہ مسلمانوں کو شدید نقصان پہنچاتے رہے۔ طفتگین کی رسالہ فوج کی مدد سے وہ حلب پر قابض رہا۔ فوج کی تنخواہ ادا کرنے کے لیے اس نے اپنے وزیروں اور حلب کے خوشحال تاجروں کا آخری قطرہ خون بھی نچوڑ لیا۔ وہ سازشوں کے ڈر کے مارے قلعے سے باہر نہیں جاتا تھا۔ ۵۱۰/۵۱۱ء میں اسے اپنا خزانہ ایک دوست کی تحویل میں دینے کے لیے باہر نکلنا پڑا تو اس کے حفاظتی دستے کے ترک سپاہیوں نے حملہ کر کے اسے قتل کر دیا۔ انہوں نے یہ خزانہ ہٹا لیا اور حلب پر بھی اچانک حملہ کرنا چاہا، لیکن فوج کے ایک دستے نے انہیں شکست دی اور لوٹا ہوا مال

بدل دیے صرف ابن المشطوب اپنی رائے پر قائم رہا اور اپریل چلا آیا۔ اسے پہلے نصیبین کی فوج نے اور بعد ازاں حاکم منبجار فروغ شاہ کی افواج نے شکست دی اور اسے قیدی بنا لیا۔ رہائی کے بعد اس نے لوٹ مار کرنے والوں کو جمع کر کے ملک کے طول و عرض میں تباہی مچا دی۔ لؤلؤ کی فوج کے ہاتھوں شکست کھا کر اس نے تلّ اعفر کے قلعے میں پناہ لی۔ اب لؤلؤ نے خود موصل سے آکر قلعے کا محاصرہ کر لیا۔ ۱۷ ربيع الاول ۵۹۱ھ / ۱۲ جون ۱۲۲۰ء کو ابن المشطوب نے ہتیار ڈال دیے اور اسے گرفتار کر کے الموصل لایا گیا۔ الاشرف نے مظفر الدین سے مصالحت کر لی اور العبدیدہ اور نصیبین اور دوسرے قلعے اور عراق کی حکومت لؤلؤ کے حوالے کر دی۔ ناصر الدین کی وفات (۵۹۱ھ / ۱۲۲۲-۱۲۲۳ء) پر (یا بقول دیگر مؤرخین ۵۹۳ھ / ۱۲۳۲-۱۲۳۳ء میں) لؤلؤ کو الملک الرحیم کے لقب کے ساتھ الموصل کا اتابک تسلیم کر لیا گیا۔ ۵۹۳۵ھ / ۱۲۳۷-۱۲۳۸ء میں اس کی الصالح نجم الدین ایوبی سے جنگ ہوئی۔ مؤخر الذکر نے خوارزمیوں کو اپنی ملازمت میں لیے کر حران اور الرہا ان کو بخش دیے، لیکن انہوں نے نصیبین کے شہر پر بھی اپنا تسلط جما لیا۔ تین سال بعد انہوں نے حلب اور حمص کے حکمران سے شکست کھائی اور لؤلؤ نے نصیبین اور دارا کو اپنی حکومت میں شامل کر لیا۔ لؤلؤ کو حاکم حلب الناصر یوسف ایوبی سے بھی نبرد آزما ہونا پڑا۔ ۵۹۳۸ھ / ۱۲۵۰-۱۲۵۱ء میں اس نے شکست کھائی اور نصیبین، دارا اور قرقيسیا پر حلب کی افواج نے قبضہ کر لیا۔ لؤلؤ نے ہلاکو کی حکمرانی تسلیم کرنے کے بعد جب کہ اس کی عمر اسی سے اوپر ہو چکی

تھی جوڑ کر لیا تو الہکاریہ اور الزوزان کے قلعہ داروں نے عماد الدین کی اطاعت قبول کر لی۔ لؤلؤ نے الملک الاشرف ایوبی سے مدد کی درخواست کی، جو عراق کے بیشتر حصے پر حکمران تھا اور اس کی بالا دستی قبول کر لی۔ اس پر الاشرف نے لؤلؤ کی مدد کے لیے نصیبین کی طرف فوج بھیجی۔ محرم ۵۹۱ھ / اپریل ۱۲۱۹ء میں لؤلؤ کی افواج نے عماد الدین کو العفر کے قریب شکست دی اور اسے اپریل کی طرف راہ فرار اختیار کرنی پڑی۔ الاشرف اور خلیفہ الناصر کی مداخلت سے فریقین میں صلح ہو گئی، لیکن جب دائم المرضی نور الدین نے اس سال یا اس سے اگلے سال وفات پائی اور اس کا چھوٹا بھائی ناصر الدین محمود، جس کی عمر صرف تین سال تھی، اس کا جانشین ہوا تو عماد الدین اور مظفر الدین نے الموصل کو تاخت و تاراج کرنا شروع کر دیا۔ اس پر لؤلؤ نے، جو اپنے بڑے لڑکے کو الاشرف کی امداد کے لیے فرنگیوں کے خلاف فوج دے کر روانہ کر چکا تھا، نصیبین میں الاشرف کے جرنیل علی بیگ سے استمداد کی۔ علی بیگ اسی وقت چل پڑا اور لؤلؤ سے جا ملا۔ ۲۰ رجب ۵۹۱ھ / یکم اکتوبر ۱۲۱۹ء کو الموصل کے قریب لؤلؤ کو شکست ہوئی، لیکن جب وہ دوبارہ اپنی افواج اکٹھی کر رہا تھا، مظفر الدین واپس چلا آیا۔ صلح کے اختتام پر عماد الدین نے کواشی کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور لؤلؤ کو الاشرف سے دوبارہ مدد مانگنی پڑی۔ مظفر الدین نے بہت سے امرا کو، جن میں ابن المشطوب کو بھی شامل کر لیا، یہ رغبت دلائی کہ وہ الاشرف کا ساتھ چھوڑ دیں اور دنیسر کے مقام پر گھات لگا کر بیٹھ جائیں اور مؤخر الذکر کو قتل کر دیں۔ تمام امرا نے اپنے خیالات

۰ ۳۰۲۲ : ۶

(CL. HUART)

- \* لُولی : ایران کے خانہ بدوشوں کے لیے ایک نام؛ اس کے مترادف الفاظ حسب ذیل ہیں : فارسی میں لُوری، لُوری (فرہنگ جہانگیری)؛ بلوچی میں Lori لُوری (Census of Denys Bray) Baluchistan، ۱۹۱۱ء، ۳ : ۱۴۳، اسے لُور Lōr بمعنی ”حصہ، قسمت“ سے متعلق بتاتا ہے۔
- لفظ لُولی پہلی بار بہرام گور کے عہد (۳۲۰ - ۴۳۸ء) کی ایک داستان میں آیا ہے۔ اس ساسانی بادشاہ کی فرمائش پر جو رعایا کے لیے تفریح کا سامان پیدا کرنا چاہتا تھا، ہندوستان کے بادشاہ شنگل (۹) نے ۴۰۰۰ (یا ۱۲۰۰۰) ہندوستانی گوتے بھیجے۔ حمزہ اصفہانی (م ۵۳۰/۸۳۰ء) مطبوعہ برلن، ص ۳۸، نے انہیں ”الزط“ [رک باں] کا نام دیا ہے؛ فردوسی (موہل، ۳ : ۱۷۶ء) ”لُوریان“؛ الثعالبی (م حدود ۸۲۹ء/۱۰۳۷ء)، طبع زوٹن برگ Zotenberg، ص ۵۶۷، بتاتا ہے کہ سیاہ لُوری (اللُوریون السُودان) جو ہنسی بجانے کے ماہر ہیں انہیں کی نسل سے ہیں؛ مجمل التواریخ (۵۲۰/۱۱۲۶ء) ترجمہ از موہل، در J.A. ۱۸۴۱ء، ۱۲ : ۵۱۵، ۵۳۴، میں لُوریوں کے اس نسب و نژاد کی تصدیق کی گئی ہے۔ لُولی (جمع : لُولیاں) کا ذکر اکثر فارسی شعرا کے کلام میں آیا ہے۔ منوچہری (دامغان، جرجان، غزنی، پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی)، جمال الدین عبدالرزاق (م ۳۸۸/۹۹۸ء اصفہان)، کمال اسمعیل (م ۶۳۵/۱۲۳۷ء اصفہان)، حافظ (م ۷۹۱/۱۳۸۹ء، شیراز) کہتے ہیں کہ لُولی سیاہ (مثل شب)، شوخ و شنگ، خوش باش، اور خوش وضع ہوتے ہیں۔ ہنسی کی آواز پیدا کرنے والا ساز خوب بجاتے ہیں۔ ان کے رہنے سہنے کے طریقے غیر منظم ہیں۔

تھی، ۵۶۵ء / ۱۲۵۹ء میں انتقال کیا۔

- مآخذ : ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۱۲ : ۱۹۳، بعد، ۲۱۸ تا ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۸۹، تا ۲۹۱؛ (۲) ابن خلدون : العبر، ۵ : ۲۶۸ تا ۲۷۶؛ (۳) Gesch. d. Chalifin : Weil، ۳ : ۴۴۳، ۴۴۹، ۴۸۰ : (۴) وہی مصنف : Recueil des، ۴۶۹، ۴۸۰ : (۵) histor. des croisades، Histor. Orient، ۱ : ۸۶، ۹۰ تا ۹۳، ۱۹۸، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۸ : ۲ : ۳۶۲، ۳۷۳، بعد؛ (۶) van Berchem، در Orient، Studien, Th. Noldeke Gewildment، ص ۱۹۷، بعد؛ (۷) Bri', Mus, Cat, Or. Coins، ۲۰۰ : ۳ تا ۲۳۸؛ (۸) ابن تفری بردی : السجّوم الزاهرة، ۷ : ۷۰۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

- \* لُولُؤَة : (ع؛ بمعنی موتی)؛ قلیقیا میں طرسوس کے قریب ایک قلعہ جس کا محاصرہ المأمون نے ۸۳۲ / ۸۲۱ء میں کیا تھا۔ یہ یونانیوں کا ایک مستحکم قلعہ تھا جس کے فتح کرنے میں مسلمانوں کو بے شمار مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کی قلعہ بند فوج سامان حرب سے اچھی طرح لیس تھی۔ دوسرے دو قلعوں سمیت خلیفہ المأمون نے اس کی ایک سو دن تک ناہ بندی جاری رکھی۔ بالآخر خلیفہ کی فوج نے شاہنشاہ روم توفیل (Theophilus) کو شکست فاش دی۔ اس کے نتیجے میں اہل قلعہ نے عجیف بن عبّسہ کو، جو ان کا قیدی بنا ہوا تھا، باہر نکال کر مصالحت کے لیے بھیجا۔ المأمون سے امان حاصل کرنے کے بعد قلعے والوں نے ہتیار ڈال دیے۔

- مآخذ : (۱) کتاب العیون، حصہ سوم، در Frag- de Goeje، طبع menta historicorum arabicorum، ص ۳۷۵، لائڈن ۱۸۷۱ء؛ (۲) ابن الأثیر : الکامل، ۶ : ۴۲۱؛ (۳) باقوت : معجم البلدان، ۴ : ۳۷۱، طبع Wustenfeld؛ (۴) سامی بے : قاموس الاعلام،

ایران، کرمان اور ایرانی بلوچستان میں بطور خاص مستعمل تھا۔ لوی یا Luli کو ترکستان کے لوگ بھی جانتے تھے: باہر، طبع Ilminsky، ص ۳۵۸، ۳۵۷، لفظ لوی کو فن کار کے معنی میں استعمال کرتا ہے، ابوالغازی، طبع Desmaisons، ص ۲۳۱، ۲۵۸، ۲۷۶، ۲۸۲ کا بیان ہے کہ پندرہویں صدی عیسوی میں مرو اور ایورد کا شیبانی شہزادہ ایک لوی عورت کے بطن سے تھا۔ Mayew: *Izvestiya Ross Geogr. obshe* : ۱۲/۳، ص ۳۴۹ اور *Geogr. Magazine*، ص ۱۸۷۶، ۳۲۶ تا ۳۳۰: *Lull in Eastern*، *Miss. scient dans la Haute Asie*: Rhins، Bukhārā، پیرس ۱۸۹۸ء، ۲: ۳۰۸ = *Lull and Agha*، *Sochineniya*، Valikhanow: *in Chinese Turkistan*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ۲۹: ۳۳: ”لوو“ (کذا) اور ”ملتان“ کاشغر میں۔ سب سے آخر میں یہ بھی قیاس لیا گیا ہے کہ شام کے حبشی قبیلے کا نام نوری (= جمع نورا) لوی ہی سے مشتق ہے۔

نوری / لوی حبشی (دیکھیے اوپر بحوالہ سیاہ رنگ) کوہستانی لوریوں سے جو ایران کے جنوب مغربی علاقے میں رہتے ہیں، الگ پہچانے جاتے ہیں، کیونکہ مؤخر الذکر کا رنگ سفید ہے اور وہ ایک ایسی ایرانی بولی میں بات چیت کرتے ہیں، جس میں ہندوستانی زبان کا کوئی اثر نہیں پایا جاتا۔ البتہ بعض چھوٹی چھوٹی باتوں میں صورت حال کچھ مختلف ہو جاتی ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ لوی، نوری، نور وغیرہ اصطلاحوں کا استعمال ہمیشہ واضح نہیں ہوتا۔ [ایران کے صوبے] فارس کے عرب قبائل کے وفاق میں ”نور“ نام کا ایک گروہ ہے؛ سائیکس:

فارسی لغاتوں میں لوی / نوری کے معنی یہ ہیں، خوش مزاج، دلآرام، موسیقار اور زن سبک اخلاق وغیرہ آیا ہے (دیکھیے Vullers، [اقتباس از امیر خسرو (م ۵۷۲۰ / ۱۳۲۰ء در ہند) کتاب مذکور، بذیل مادہ]، لڑ کو لرستان سے منسوب بتایا گیا ہے۔

لفظ لوی کے مآخذ کے متعلق ابھی تک تحقیق نہیں ہوئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام سندھ کے اس شہر کے باشندوں کے لیے آتا تھا، جسے عرب مصنفین نے آرور یا الرور لکھا ہے (دیکھیے اراس > الراس؛ الان > اللان)۔ یہ شہر محمد بن قاسم نے ۹۰ / ۷۱۳ء سے پہلے فتح کیا تھا (البلذری، طبع ڈخوبہ، ص ۳۹، ۴۰، ۴۵)۔ البیرونی، طبع Sachau، ص ۱۰۰، ۱۳۰ کے بیان کے مطابق شہر آرور (آرور) ملتان سے جنوب مغربی سمت ۳۰ فرسخ کے فاصلے پر اور منصورہ سے ۲۰ فرسخ آگے تھا۔ ایلٹ: *History of India*، لندن ۱۸۶۷ء، ۱: ۶۱، ۶۳ کے مطابق یہ شہر آلور کہلاتا ہے۔ آرور جو سندھ کے ہندو راجکان کا قدیمی دارالسلطنت تھا، اب کھنڈروں کی صورت اختیار کر چکا ہے (ساحل سندھ پر ضلع سکھر میں تعلقہ روہڑی سے متعلق، دیکھیے امپریئل گزیٹیر آف انڈیا، اوکسفورڈ ۱۹۰۸ء، ۶: ۴ اور ۲۱: ۳۰۸۔ معلوم ہوتا ہے کہ بہرام گور کے ہندوستانی گویوں (جہیوں = خانہ بدوش گویوں) کے اخلاف اس اہم شہر کی نسبت سے موسوم ہوئے، جسے عرب فاتح جانتے تھے اور شاید ان سے بھی پہلے ساسانی عہد کے لوگ اس شہر کے نام سے آشنا تھے۔ س بیان سے اس قبیلے کے نسلی رشتے کو متاثر کیے بغیر لولیاں یا لوریاں کے اصلی وطن کی واضح طور پر نشان دہی ہو جاتی ہے۔

لفظ لوی = نوری (جس سے بقول Ivanow، خراسان کے لوگ نا آشنا تھے) جنوب مغربی

شہر اہواز کے ایک ناچے کا ذکر کرتا ہے ۔  
 رور کو اشتباہاً ضلع الرور ہی سمجھ لیا ہے (دیکھیے  
 گُرستان) جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے، اس کی روشنی  
 میں یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ ایک قدیم  
 ہندوستانی نوآبادی اللور کی صورت میں موجود  
 تھی، لیکن ہمارے پاس اس مفروضے کی توثیق کے لیے  
 کوئی صریح ذریعہ نہیں (ابن حوقل کے مطابق،  
 ص ۱۷۶، اللور میں کُردوں کی غالب اکثریت  
 تھی) خوزستان میں الرور نام کی اصل، الرور اور  
 اللور کے مسائل ہونے اور لور کے دور از ہم  
 اصل کے مسائل تحقیق طلب ہی رہیں گے اور اگر  
 لور کو شہر اللور سے متعلق سمجھ لیا جائے پھر  
 بھی لفظ ”لور“ کی اصل سے اس قبیلے کے نسب و  
 نژاد کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

کرمان اور بلوچستان کے علاوہ ایران کے دوسرے صوبوں میں جہسی مندرجہ ذیل ناموں سے موسوم ہیں۔

خراسان میں: قیر شمال . . . . - استرآباد اور  
مازندران میں: جوگی اور گاؤداری - آذربایجان میں:  
قرچی اور ترک قدیم - فارس (وغیرہ) میں: کاللی  
(- کابل)۔

مذکورہ نام ممکن ہے قدرے مختلف اور  
مقاسی امتیازات کے مطابق ہوں، بہر حال ان کے  
متعلق پورا علم نہیں۔

ایران میں جہیوں کے خاندانوں کی تعداد بیس ہزار اور کل آبادی ایک لاکھ ہے۔ ان میں سے پانچ ہزار خاندان آذربائیجان میں اور تین سو سے پانچ سو تک کرمان میں آباد ہیں (Sykes) جہیوں کی ایک اپنی تنظیم ہے۔ شاہ (ایران) کے سواروں کا رئیس (شاہر ہاشمی) اس تنظیم کا بھی سردار ہوتا ہے۔ اس کے

*Poyēzdka* : Rittich : ص ۳۳ : *Ten Thousand Miles*  
 ۳۳ : ۱۹۰۲ء : *Belucistan, Izv. Geogr. Obschē*  
 بار اول، ص ۶۹ میں ٹولیان کرمان کے ایک  
 لوری (فارسی تلفظ لوری) گروہ کا ذکر آیا ہے  
 ایڈمز Edmonds نے لورستان کے علاقے دِشِنان  
 میں ٹری (؟) قبیلے کی موجودگی کا ذکر کیا  
 ہے۔ کردستان میں ایک قبیلہ ہے جو تَر تَلاہگر  
 کے نام سے موسوم ہے (رک بہ سنّا)۔

اس سے بھی زیادہ پیچیدہ بات یہ ہے کہ بعض  
لُروں نے نٹوں کا پیشہ اختیار کر رکھا ہے،  
بعض ریچہ نچانے کا شغل اختیار کیے ہوئے ہیں  
اور بعض رے پر ناچ کا تماشا دکھاتے ہیں  
(دیکھیے Čirikow، ص ۲۷۷)۔ چودھویں صدی عیسوی  
میں شہاب الدین العمری نے متذکرہ فنون میں لروں  
کی مہارت کا ذکر کیا ہے اور عصر حاضر میں  
ایسے گھومنے پھرنے والے لُروں کے گروہ شمالی علاقے  
یعنی تبریز تک نظر آتے ہیں، جہاں قرچی جیسیوں،  
پیشہ وراپکثروں اور گوپوں کی ایک مستقل نئی بستی  
آباد ہے۔ یہ ممکن ہے کہ لرفن کاروں اور چسی  
فن کاروں کے خصوصی اوصاف ایک دوسرے سے قدرے  
مختلف ہوں، مثلاً کردستان کے سوزمانی (دیکھیے  
سرہل اور سینا) جو ناچ اور گانے میں ممتاز ہیں،  
نٹ نہیں۔ ہمیں انتظار کرنا ہوگا تاوقتیکہ تحقیق  
یہ ثابت کر دے کہ گھومنے پھرنے والے لُروں  
فن کار کس مخصوص قبیلے سے متعلق ہیں۔

لُرسْتان میں جھسیوں کا در آنا بھی ممکن نہیں۔ لفظ ”زُطّ“ کے تحت آنے والے جس نسل و نسب کے لوگ بھی ہوں (زُطّ اور لُورہوں کے گلمُڈ ہونے کے متعلق دیکھیے اوپر : حمزہ، ثعلبی) خوزستان میں زط نوآبادیوں کا الحجاج [يَكْ هَا] کے زمانے تک پتا چلتا ہے۔ الرور کے تحت یاقوت : ۲ : ۸۳۳ سندھ کے دو مقامات اور خوزستان کے



بہچان نہیں ہو سکتی۔ لانگ ورثہ Longworth Dames کے خیال کے مطابق ان ۹۶ الفاظ میں سے جو سائیکس نے جمع کیے ہیں، ۱۲ ہندوستانی زبان کے، ۳ عربی کے، ۲۸ فارسی کے اور ۵۲ ایسے الفاظ ہیں، جن کا مأخذ اس بولی کو وہ کسوٹی مصنوعی اور خفیہ قسم کی غلط سلط بولی بتاتا ہے۔ ڈینس برے Denys Bray (جیسا کہ ایوانوف نے حوالہ دیا ہے) نے اس امر کی توثیق کی ہے کہ بلوچستان کی لوڑی زبان کو بچے ایک جداگانہ زبان کی حیثیت سے سیکھتے ہیں (قدرتی طور پر لوڑی بچے اس زبان کو گھریلو استعمال ہی کے لیے سیکھتے ہیں)۔

سوزمانی جیسی زیادہ تر لُردی زبان بولتے ہیں۔ Cirikow کے مطابق انہیں گُئی کہتے ہیں جو ڈومان کے مترادف ہے (= ڈوم، ہر صغیر پاکستان و ہند کی ایک ذات [مراسی] کا نام ہے جس نے قدرے تبدیلی کے ساتھ جیسیوں کے مشہور نام روم کی شکل اختیار کی) ڈومانوں کا ذخیرہ الفاظ (بغداد حلب؟)، لُردی الفاظ سے معمور ہے، مثلاً کاور (= پتھر) خوی (= نمک)، لاوک (= لڑکا)۔ بوہتان کے مشرق میں ایک کرد قبیلہ سندھی / سندھیان کے خیال انگیز نام سے موسوم ہے۔ شرفنامہ کے مطابق لُردکان شاخ (زرقاتی) کے سردار نے ایک جیسی عورت سے شادی کی تھی۔ جیسیوں اور کردوں کی قرابتداری زیر بحث لاتے ہوئے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ۵۲۲۰ / ۸۳۵ میں رُطوں کا ایک گروہ خاتقین، یعنی کردوں کے علاقے کی سرحد پر آکر بس گیا (دیکھیے de Goeje Mémoire ص ۳۰؛ طبری، ۱۱۶۸: ۳)۔

فارسی بولیوں کے متعلق دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ایران وہ پہلا ملک ہے، جہاں جیسیوں نے ہندوستان کو خیرباد کہہ کر عارضی قیام

کرائی۔ ڈیٹی (کلائٹر) ہوتے ہیں۔ مغربی ایران کے معاشرتی اعتبار سے جیسیوں اور ایران کے دھاتلوں میں بہت کم فرق ہے (Sykes و Ivanow) خراسان میں یہ لوگ دیہاتی معاشرے کی زندگی میں صنعت کاروں، چھلنی بنانے اور مرمت کرنے والوں، زنجیر سازوں اور کنگھیاں بنانے والوں کی حیثیت میں نمایاں کردار ادا کرتے ہیں۔ اشتر آباد میں کچھ گاؤداری جیسی زرگر کا کام کرتے ہیں اور کچھ سوت یا اون کاتتے ہیں (de Morgan)۔ یوں تو ایران کے ہر حصے میں یہ نام ایلاتوں کے سیاہ رنگ کے خیمے نظر آتے ہیں۔ یہ خیمے جیسیوں ہی کے ہیں۔ سبزوار، نیشاپور اور تبریز ایسے شہروں میں جیسیوں نے اپنی سکونت گاہیں قائم کر رکھی ہیں۔ جیسی رقاصوں اور گویوں کی منڈلیاں تو موجود ہیں، لیکن کچھ زیادہ مقبول نہیں۔ Ouseley نے قرچی ناچوں اور کٹھ پتلیوں کے تھیٹروں (تبریز) کا حال بیان کیا ہے۔ گُردستان کے سوزمانی قبیلے کے رقاصوں اور گویوں کا ذکر تو اکثر سیاحوں نے کیا ہے (دیکھیے بالخصوص خورشید افندی: سیاحت نامہ حدود، روسی ترجمہ، ص ۱۱۹، دیکھیے

The Soozmanee: are they Gypsies, : T. Thomson

Journ. Gipsy Lore Soc, ۲، ۱۹۰۹ء، ص ۲۷۵

۰۲۷۶

ایران کے جیسیوں کی زبان (Sykes، Ivanow و de Morgan) از روئے صورتات جدید فارسی [جو ظہور اسلام کے بعد مستعمل ہوئی] ہی ہے۔ اس کا ذخیرہ الفاظ فارسی الفاظ ہی سے معمور ہے (دیکھیے فہرست، در de Morgan)؛ اس زبان میں ہندوستانی عناصر شاذ و نادر ہی ہیں۔ کرمان اور خراسان کی زبان میں (سائیکس و ایوانوف) زیادہ تعداد ایسے عناصر کی ہے، جن کی

*Arabic and Persian references to Gipsies Indian*  
*Antiquary*، یعنی ۱۸۸۷ء : ۱۶ : ۲۵۷، ۲۵۸  
 [نقش ثانی در Journ Gipsy Lore Society، ایڈنبرگ  
 ۱۸۸۹ء : ۱ : ۷۱ تا ۷۶ بعنوان : *Doms, gats and*  
*the origin of the Gipsies* : (۱۰) R. Burton  
*The Jew, the Gipsy and El-Islam*، لندن ۱۸۹۸ء  
 ص ۲۱۵ تا ۲۱۷ : *The Jats of B'ochistan*، ص ۲۱۷  
 تا ۲۱۹ : *The Gypsies of Persia* : (۱۱) P.M. Sykes  
*Anthrop, notes on Southern Persia : Journ Anthr*  
*Inst of Gr Britain*، ۱۹۰۲ء : ۳۲ : ۳۳۹ تا ۳۴۹  
 (ص ۳۴۵ تا ۳۴۹ : *Gurbati vocabulary* : ۳۰۰ تا  
 ۳۰۲ : (notes by Long worth Dames : (۱۲) P. M.  
*Ten thousand Miles in Persia : Sykes*، لندن  
 ۱۹۰۲ء : ص ۳۳۶ تا ۳۳۹ مع عکسی تصویر : (۱۳)  
*Mémoire sur les migrations des : de Goeje*  
*Tsiganes à travers l' Asie* لائیدن ۱۹۰۳ء  
 بالخصوص ص ۳۸، ۳۷ : (۱۴) de Morgan  
*Mis scient en Perse V Études Linguistiques*  
 پیرس ۱۹۰۳ء : ص ۳۰۴ تا ۳۰۷ : جوگی  
 (= خوش نسین) قبیلے کے ۲۳۳ الفاظ، گادری  
 قبیلے کے ۹۱ الفاظ جو صوبہ استرآباد میں حاصل  
 لیے گئے : (۱۵) *The Gipsies : P. M. Sykes*  
*of Persia, A second vocabulary, J. Anth Soc,*  
*Gr Brit*، ۱۹۰۶ء : ۳۶ : ۳۰۲ تا ۳۱۱ : جیرفت اور سرجان  
 سے حاصل کیے ہوئے ۹۶ الفاظ : (۱۶) P. M. Sykes  
*Notes on musical instruments, in Khorasan with*  
*Man special reference to the Gipsies.* لندن  
 ۱۹۰۹ء : ۹ : ۱۶۱ تا ۱۶۴ : (۱۷) W. Ivanow  
*On the language of the Gipsies of Quinas*  
*(Khorāsān)*، J. S. A. B.، ۱۹۱۳ء : ۱۰ : ۱۱  
 تا ۱۲ : (۱۸) W. Ivanow : *Further*  
*notes on Gipsies in Persia, J. A. S. B.*

کیا (شاید ساسانی عہد میں) ایران کی جہسی  
 بولیوں کا اس وقت تک جو مطالعہ کیا گیا ہے،  
 ناکافی ہے۔ ہمیں امید رکھنی چاہیے کہ ان بولیوں  
 کے صوتی اصولوں کا بھی پتا چل جائے گا جو اب  
 متروک ہیں۔ اوسلے Ouseley نے مثال کے طور پر  
 تبریز کے قرچی قبیلے کا ایک لفظ بہن (خواہر)  
 معلوم کیا جو یقیناً ”بہین“ اور ”بین“ سے زیادہ  
 پرانا ہے (دیکھیے نیز غوار، در Gobineau)۔

مآخذ : دیکھیے مقالات لڑ، سربل، سنا، ژٹا، (۱)

*'Valladolid' Relaciones : Don Juan of Persia*  
 ۱۶۹۰ء : ص ۱۷ (جہسی سبک اخلاقی پر) : (۲) انگریزی  
 ترجمہ، از G. Le Strange، لندن ۱۹۲۶ء : ص ۵۷ : (۳)  
*Travels in various Countries of the East : Ouseley*  
 لندن ۱۸۱۹-۱۸۲۳ء : ۳۰۹ : ۳۰۰ : ۳۰۵ (قرچی  
 تبریز) : (۴) *Travels in Georgia etc : Ker Porter*  
 لندن ۱۸۲۲ء : ۲ : ۵۲۸ تا ۵۳۲ : *The Karači near*  
*Die Zigeuner in Persien und Indien*، (۵) Marāgha  
*Das Ausland*، میونخ ۱۸۳۳ء : ص ۱۶۳، ۱۶۴ : (۶)  
*Nouvelles recherches sur l'apparition : Bataillard*  
*e: la dispersion des Bohémiens . . . . avec un*  
*appendice sur l'immigration en Perse entre les*  
*années 420 et 440 de dix à douze mille Louri,*  
*Zutt et Djatt de l' Inde*، پیرس ۱۸۴۹ء : ص  
 ۱ تا ۳۸ (بار اول مطبوعہ در Bibliothéque  
 de l' Ecole des Chartes، تیسرا سلسلہ، ۱ : ۱۴ تا  
 ۵۰) : (۷) *The Gipsies of Egypt : Newbold*  
 J. R. A. S.، ۱۸۵۶ء : ۱۵ : ۲۸۵ تا ۳۱۲ (ص ۳۰۹  
 تا ۳۱۱ : *Gipsies of Persia*)، (۸) Gobineau  
*wanderstämme Persiens*، Z. D. M. G.، ۱۸۵۷ء  
 : ۱۱ : ص ۶۸۹ تا ۶۹۹ [دیکھیے Correspondence of  
*Mérimé*، در *Revue des deux mondes*، ۱۵  
 اکتوبر، ۱۹۰۲ء : ص ۷۳۳ : (۹) Grierson

واقع ہے جسے آبادی کا ایک بڑا حصہ مقدس مان کر اس کا احترام کرتا ہے۔ یہ جزیرہ اس مجمع الجزائر میں سب سے زیادہ متمول حصہ میں سے ایک ہے؛ یہاں کے لوگوں کے بڑے پیشے زراعت اور مویشی پالنا ہیں۔ کسی قدر چاول یہاں سے باہر بھی بھیجے جاتے ہیں جو ان قطعات زمین کے بعض حصہ میں بوئے جاتے ہیں جہاں آبپاشی خوب ہوتی ہے۔ [۔۔۔ تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اول بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) سنہ ۱۹۱۹ء کے آخر تک لومبوک کی ایک مکمل فہرست مآخذ - C. Lekkerkerker کی *Ball en Lombok* مطبوعہ Rijswijk ۱۹۲۰ء میں دے دی گئی ہے۔ اس کے بعد سے مندرجہ ذیل کتب طبع ہو چکی ہیں: (۲) J. C. van Eerde: *De volksnaam Bodha in Nederlandsch Indie Tijdschrift van het Kon Ned Aardrijkskundig Genootschap* سلسلہ ۲، ج ۳۹، ص ۱۰۹؛ (۳) A. W. L. Voeglesang: *aanteekeningen betreffende de Sasaks op Lombok* در *Koloniale Tijdschrift* مئی ۱۹۲۲ء؛ (۴) مصنف مذکور *Sasaksche sprake woorden en zagswijzen*، وہی کتاب، ۱۹۲۲ء، ص ۵۸۶؛ (۵) مصنف مذکور *Gegevens betreffende het tand-nijlen bij de Sasaks*، وہی کتاب، ۱۹۲۳ء، ص ۵۴؛ (۶) *De tegenwoordige economische toestand van het gewest Ball en Lombok*: C. Lekkerkerker، وہی کتاب، ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۳؛ (۷) *Waktoe tel-e-verhalen*، وہی کتاب، ۱۹۲۳ء، ص ۴۱۷؛ (۸) *Het voor spel der vestiging van de Nedert macht op Bali en Lombok*، B. T. V. L.، ۱۹۲۳ء، ج ۷۹

۱۵ شمارہ، ص ۲۸۱ تا ۲۹۱، بصورت درستی مقالہ بالا، ۹۵ الفاظ جو نیشاپور اور سبزوار وغیرہ میں حاصل ہوئے، ایضاً: G. A. S. B.، ۱۹۲۲ء، ۱۸: ۳۷۶ تا ۳۸۳؛ ایضاً *Notes on the ethnology of Khorasan*، *The Geogr Journal* فروری ۱۹۲۶ء، ص ۱۵۶، ۱۵۷؛ (۱۹) J. Sampson: *On the origin and early migrations of Gipsies*، *Journal Gipsy Lore Soc*، ۱۹۲۳ء، ص ۱۵۶ تا ۱۷۰ نیز دیکھیے *Journal Gipsy Lore Soc*، ایڈیٹور - لوربول مندرجہ ذیل مقالات: *The Sampson de Goez*، ۱۸۳ تا ۱۸۱ *Gipsies of Persia*، ۱۹۰۷ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۳؛ (۲۰) *à propos of Sykes*، ۱۹۰۶ء، *and Syrian Gipsies*، ۱۹۰۹ء، ص ۲۱ تا ۲۷ (قرچی ذخیرہ الفاظ مرتبہ Ouseley)؛ (۲۱) W. T. Thomson: *The Soozmanee: are they Gipsies*، ۱۹۰۹ء، ص ۲۸۶، ۲۸۷؛ *Persian Jats*: Sykes (۲۲)؛ ۱۹۱۰ء، ص ۳۲۰؛ *Ranking و Sinclair*، ۱۹۱۱ء، ص ۶۶ تا ۷۰؛ (۲۳) *à propos of Sykes*، ۱۹۰۹ء؛ (۲۴) *The Shah's runners*: Sykes، ۱۹۱۱ء، ص ۲۴۰؛ *Gipsy: Sinclair*، ۱۹۱۱ء، ص ۲۴۰؛ *tatooing in Persia* وغیرہ۔

(و تلخیص از ادارہ) V. MINORSKY

لومبوک: (ملکی لوگ اسے عموماً تاناساساک (Tanahsasak) کہتے ہیں) جاوا کے مشرق میں جزائر سندا (خرد) نام کے جو جزیرے واقع ہیں، ان میں ترتیب کے لحاظ سے دوسرا جزیرہ ہے اسے آہائے لومبوک ہالی سے اور آہائے آلس (Alas)، سبوا (Sumbawa) سے جدا کرتی ہے۔ ایک ہموار قطعہ زمین جو بہت زیادہ چوڑا نہیں ہے، تقریباً وسط جزیرہ میں شرقاً غرباً لمبا چلا گیا ہے، جو کہیں کہیں نہایت زرخیز ہے اور شمال اور جنوب میں پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے۔ جزیرے کے وسط میں کوہ آتش نشان رندجینی (Rindjani)

یونانی عیسائی، البانوی یا ذلمیشو تھے جو بحیرہ روم کے سواحل پر آباد تھے اور جنہیں ترک پہلے پہل استعمال کرتے تھے کچھ عرصے بعد ایشیائے کوچک سے ترکی عناصر بھی ان میں شامل ہو گئے۔

لوند، سہابیوں کی جماعت تقریباً نارتھ یافتہ اور غیر منظم تھی جسے باقاعدہ ترکی بیڑے کی ترتیب و تنظیم کے وقت کام میں لانا ناممکن تھا۔ محمد ثانی کے عہد میں بحری خدمت کے لیے ”عزب“ کا استعمال شروع ہو چکا تھا اور بایزید ثانی کے عہد حکومت میں بحری فوج کا ایک باقاعدہ دستہ بن چکا تھا۔ جس میں ۴۰۰ عزب شامل تھے۔ قریب قریب اسی زمانے میں جنگی جہازوں پر عیسائیوں کے بجائے عربوں کو کورکچی Kürekçi مقرر کیا گیا، کیونکہ عیسائی ان کے مقابلے میں کم وفادار تھے (حاجی خلیفہ: تحفۃ الکبار: ص ۱۰ ب) اس طرح رفتہ رفتہ اصلی لوندوں کو بحری بیڑے سے نکال دیا گیا۔ لیکن بحری فوج کے سہابیوں کے لیے لفظ لوند کا استعمال بعد کے زمانے میں بھی پایا جاتا ہے، بالخصوص (رائفل بردار) تفنگچی سہابیوں کے لیے (دیکھیے جودت پاشا)؛ قسطنطنیہ میں لوندوں کی دو بارکیں تھیں۔ جو سلاح خانے کے نظام کے ماتحت تھیں۔ سولہویں صدی کے بڑے بڑے کپتانوں پر بھی مجازاً لوند کا لفظ اطلاق کیا گیا ہے (مثلاً صفوت پاشا کا مقالہ T.O.E.M، شماره ۲۴ میں)۔

بیڑے میں سے نکال دیے جانے کے بعد لوند بحری راہزن بن کر موجود رہے، بالخصوص ایشیائے کوچک میں تو وہ ملک کے لیے ایک باقاعدہ عذاب بن گئے، چنانچہ لوند کے لفظ کے معنی ہی آوارہ منش یا ہدمعاش ہو گئے اور اسی آخری صورت میں یہ لفظ فارسی زبان میں منتقل ہوا۔ دوسری طرف صوبوں میں ملت تک پہنچا

ص ۱۹۸؛ (۹) H. T. Damsté : *Heilige weefsels op Lombok* در T. B. G. K. W. ۱۹۲۳ء، ج ۶۳، ص ۱۷۶؛ (۱۰) P. de Roo de la Faille : *Java-ansch grondenrecht in het licht van Lomboksche toestanden* در B. T. L. V. ۱۹۲۵ء، ج ۸۱، ص ۵۵۲؛ (۱۱) J. C. C. Haar : *De heilige weefsels van de waktoe-Teloe op Oost-Lombok* در T. B. G. K. W. ۱۹۲۵ء، ج ۶۵، ص ۳۸؛ (۱۲) C. Lekkerkerker : *Ball* (بالی) سنہ ۱۸۰۰ تا ۱۸۱۳ء، در B. T. L. V. ۱۹۲۶ء، ج ۸۲، ص ۳۱۵؛ (۱۳) B. M. Goslings : *Een Sanga van Lombok* در *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 75-Jarig bestaan van het Kon. Instituut voor de taal, land-en volkenkunde van Ned. Indië* ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۰۔

(W. H. RASSERS)

\* لوند: یہ فاعدہ شہری سپاہ کے افراد کا نام، جو سلطنت عثمانیہ کے دور کی ابتدائی صدیوں میں اس کی ہتیارند فوج کا ایک جزو تھے۔ یہ لوگ زیادہ تر اس زمانے میں ترکی بیڑے پر بطور سہابی ملازم رکھے جاتے تھے، جب کہ ترکی جنگی بیڑا اکثر نجی جہازوں پر مشتمل تھا، جنہیں سلاطین عثمانی اپنی بحری مہموں میں استعمال کیا کرتے تھے لوندی Lewendi کا لفظ دیگر بحری اصطلاحوں کی مانند اطالوی زبان سے مستعار لیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اطالوی لفظ Levantino (سامی: قانوس ترکی) یا لیونٹی Levanti (جودت پاشا) ہوگا اور اس لفظ کو ابتدا میں وینس والے ان سہابیوں کے لیے استعمال کرتے تھے، جنہیں وہ لیونٹ Levant میں اپنے مقبوضات کے باشندوں میں سے سواحل کی حفاظت کے لیے یا بیڑے پر کام کرنے کے لیے بھرتی کرتے تھے۔ یہ اسی زمرے کے لوگ یعنی

پہلی آیات کے لفظ لہب سے اس سورۃ کا نام اخذ کیا گیا ہے [(الفیروز آبادی: بصائر ذوی التعمیز، ۱: ۵۵۲)]۔ لہب بمعنی آگ کا شعلہ اور ابو لہب بمعنی شعلہ رو۔ ابو لہب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک چچا تھا جس کا اصل نام عبدالعزیٰ بن عبدالمطلب تھا۔ اس کے چہرے کا رنگ بہت سرخ ہونے کی وجہ سے اسے ابو لہب کہا جاتا تھا۔ امام راغب الاصفہانی نے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ ابو لہب کے لفظ سے اس کی کنیت مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے اس کے دوزخی ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

گزشتہ سورۃ سے اس کا ربط یہ ہے کہ سورۃ نصر [رک بان] میں اس امر کا بیان ہے کہ نیکی کا اجر اس دنیا میں نصرت و غلبہ ہے جب کہ آخرت میں اجر عظیم عطا ہوگا۔ سورۃ اللہب میں یہ بیان دیا گیا ہے کہ معصیت کار کا انجام اس دنیا میں ناکامی و نامرادی ہے اور آخرت میں اس کے لیے دردناک عذاب ہوگا۔ (تفسیر المراحی، ۳: ۲۶۰)۔ سورۃ کے نزول کی تاریخی پس منظر یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک روز کوہ صفا پر چڑھ کر بلند آواز سے ہکارا: ”یا صَبَاحَا“ (ہاے صبح کی آفت!) اس ندا پر قریش کے تمام خاندان (سنگین خطرہ محسوس کرتے ہوئے) آپؐ کے پاس جمع ہو گئے۔ آپؐ نے فرمایا: اگر میں تمہیں یہ بتاؤں کہ دشمن شام کو یا صبح کو تم پر حملہ آور ہونے والا ہے تو کیا تم میری بات کو سچ مانو گے؟ [انہوں نے کہا۔ ہاں] اور پھر آپؐ نے انہیں فرمایا: میں تمہیں عنقریب آنے والے سخت عذاب سے ڈراتا ہوں۔ اس وقت ابو لہب نے غضبناک ہو کر کہا: تمرا بھلا نہ ہو، [تَبَالُک] کیا تو نے ہمیں اسی بات کے لیے یہاں بلایا ہے۔ اس کے

ابو لہب کے طور پر یونندوں کو بھرتی کرنے رہے (دیکھیے ایک یونند کی تصویر d. Ohsson ج ۲ ص ۱۹۸)۔

سترہویں صدی کے آخر سے حکومت ترکیہ اس بات پر مجبور ہوئی کہ یونند کی جتنی جماعتیں اس وقت بالی تھیں، انہیں توڑ دینے کی تدابیر کام میں لائے۔ ۱۶۹۵، ۱۷۱۸، ۱۷۲۰ کے ضوابط کے ذریعے انہیں اجازت دی گئی کہ وہ deli ڈیلی اور جونلو Jonillo کے نئے دستوں میں بھرتی ہو جائیں (راشد: تاریخ، قسطنطنیہ، ۱۳۸۲ء، ج ۵: ۱۳)۔ (۱۲۳)۔ آخر کار ۱۷۳۷، ۱۷۴۷، ۱۷۵۲، ۱۷۵۹ اور ۱۷۶۳ کی جنگی مہموں کے ایک سلسلے نے ان شوریدہ سر سپاہیوں کے آخری گروہوں کا جو اس وقت تک ایشیائے کوچک کے مختلف مقامات میں موجود تھے، بالکل قلع قمع کر دیا (عززی: تاریخ، ۲۵، ۳۰، ۲۶۹، ۷۸)؛ واصل: تاریخ، ۱۱۷، ۲۳۳)۔

مآخذ: (۱) احمد جودت پاشا: تاریخ، قسطنطنیہ

۱۷۳۰ء، ۱: ۱۲۸؛ (۲) Ricaut: Histoire de

l'Etat présent de l'Empire Ottoman

۱۷۷۰ء، ص ۳۷۹؛ (۳) d. Ohsson: Tableau

Général de l'Empire Othoman، پیرس ۱۸۲۵ء، ۳:

۱۷۱۶، ۳۳۲؛ (۴) von Hammer: Des Osmanli-

schen Reiches staatsverfassung، وائنسا ۱۸۱۵ء

۲: ۲۳۳؛ بعد، ۲۹۵؛ (۵) وہی مصنف G.O.R.:

Geschichte des: Zinkeisen: ۱۸۱۷، ۱۸۶۳، ۱۸۷۰، ۵۰۳

Osmanischen Reiches، ۳: ۳۰۷؛ بعد۔

(J. H. KRAMERS)

اللہب: قرآن مجید کی ایک مکی سورۃ کا نام جو صرف ۵ آیات، [۲۳ کلمات اور ۷۷ حروف] پر مشتمل ہے۔ اسے سورۃ التمد، [سورۃ ابی لہب] اور سورۃ تبت کے ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ سورۃ ثلاث اور عدد نزول ۶ ہے۔

جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہ سورۃ نازل فرمائی -  
(تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۶۰)۔

یہ سورۃ اپنے مضمون کے اعتبار سے بے حد اہم ہے اور اس ظلم و ستم کی عکسی کرتی ہے جو محسن انسانیت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر روا رکھا جاتا تھا۔ مگر میں ابولہب چچا ہونے کے علاوہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا قریب ترین ہمسایہ بھی تھا۔ دونوں کے گھر متصل تھے۔ ابولہب اور اس کے رفقا گھر میں بھی حضورؐ کو چین نہیں لینے دیتے تھے۔ آپؐ کبھی نماز پڑھ رہے ہوتے تو یہ اوپر سے بکری کا اوجھ آپؐ پر پھینک دیتے، کبھی صحن میں لٹھانا پک رہا ہوتا تو یہ ہنڈیا پر غلاظت پھینک دیتے۔ حضورؐ باہر نکل کر ان لوگوں سے فرماتے: اے بنی عبد مناف، یہ کیسی ہمسایگی ہے (تفہیم القرآن، ۶ : ۵۲۲)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جہاں بھی اسلام کی دعوت دینے کے لیے تشریف لے جاتے، یہ آپؐ کے پیچھے پیچھے جاتا اور لوگوں کو آپؐ کی بات سننے سے روکتا۔ طارق بن عبد اللہ المعاری کہتے ہیں کہ میں نے ذوالمجاز کے بازار میں دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم لوگوں سے کہتے جاتے ہیں کہ لوگو! لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، کُھو، فلاح پاؤ گے اور ایک شخص آپؐ کے پیچھے ہے جو آپؐ کو پتھر مار رہا ہے، یہاں تک کہ آپؐ کی ایڑیاں خون سے تر ہو گئیں اور وہ کہتا جاتا تھا کہ یہ جھوٹا ہے اس کی بات نہ مانو میں نے لوگوں سے پوچھا یہ کون ہے؟ لوگوں نے کہا یہ ان کا چچا ابولہب ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن، ۶ : ۵۲۳)۔ ابولہب کی بیوی ام جمیل اُروی بنت حرب جو ابوسفیان بن حرب کی بہن تھی اس ظلم و ایذا رسانی میں اپنے شوہر سے کم نہ تھی وہ

راتوں کو خاردار جھاڑیاں لا کر آپؐ کے راستے میں ڈال دیتی تاکہ آپؐ کو اذیت پہنچے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۶۳)۔

پوری سورۃ ابولہب اور اس کی بیوی کے عبرتناک انجام کے بیان پر مشتمل ہے: ٹوٹ گئے ابولہب کے ہاتھ اور نامراد ہو گیا وہ۔ اس کا مال اور جو کچھ اس نے کمایا، وہ اس کے کسی کام نہ آیا۔ ضرور وہ شعلہ زن آگ میں ڈالا جائے گا اور اس کی بیوی بھی، لگائی بجھائی کرنے والی (یا لکڑیاں ڈھونڈنے والی)، اس کی گردن میں سونچہ کی رسی ہوگی (۱۱۱ [اللہب]: ۱ تا ۵)۔ [جس وقت یہ سورت نازل ہوئی تھی اس وقت ابولہب ایک طاقتور اور مقتدر سردار تھا۔ اسے بااثر رئیس کے منہ پر ایسی پیش گوئی کرنے سے اتنا ہنگامہ ہوا ہوگا کتنی نہابی مچی ہوگی۔ یہ صرف پیغمبرانہ حوصلے اور دل کردے کا کام ہو سکتا تھا کہ جابر سردار کے سامنے اس کی رسوائی اور بربادی کا اعلان کیا جائے اس سورت میں صاف الفاظ میں بیان فرما دیا گیا کہ تباہی و بربادی ابولہب کے لیے مقدر ہو چکی ہے۔ اس ہلاکت و بربادی سے اسے کوئی چیز نہیں بچا سکتی۔ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ قطعی اور حتمی ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس کا انجام ایسا ہی ہوا]۔

القاسمی نے ابولہب کے بیٹے عتیبہ کی عبرتناک موت کا بھی ذکر کیا ہے۔ عتیبہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی دلازاری اور ایذا دہی کے لیے آپؐ کی صاحبزادی کو طلاق دے دی تو آپؐ نے فرمایا: ”الْلَّهِمَّ سَلِّطْ عَلَيْهِ كَلْبًا مِنْ كِلَابِكَ“ (اے اللہ اپنے کتوں میں سے ایک کتے کو اس پر مسلط کر دے) چنانچہ جب وہ غلام کی طرف نکلا تو اسے ایک درندے نے بھاڑ کھائی (تفسیر القاسمی، ۱۷ : ۶۲۹۲)۔

مآخذ: (۱) الراغب الاصفہانی: المفردات، مصر بلا تاریخ؛ (۲) السيوطی: الاتقان فی علوم القرآن، قاہر بلا تاریخ؛ (۳) الفخر الرازی: التفسیر الکبیر، مصر بلا تاریخ؛ (۴) ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، مصر بلا تاریخ؛ (۵) محمد جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی، مصر، ۱۹۹۰ء؛ (۶) احمد مصطفیٰ المراغی تفسیر المراغی؛ (۷) ابو الاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۸) الترمذی: الجامع السنن، مصر ۱۹۳۴ء؛ (۹) السيوطی: لباب العقول فی اسباب النزول (۱۰) مجد الدین فیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ۵۵۲: (۱۱) امیر علی: تفسیر مواہب الرحمن۔

(بشیر احمد صدیقی [و ادارہ])

لیاقت علی خان (نوابزادہ): حصول ہاکستہ [رک بان] کی جدوجہد میں قائد اعظم محمد علی جت [رک بہ محمد علی جناح] کے دست راست اور آل انڈ مسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری، پاکستان کے ہم وزیر اعظم (۱۹۴۷ تا ۱۹۵۱ء)؛ کرنل (مشرقی پنجاب کے ایک متمول زمیندار خاندان میں یکم اکت ۱۸۹۵ء کو پیدا ہوئے۔ وہ نواب رستم علی کے دوسرے بیٹے تھے، جن کے مورث اعلیٰ پا سو برس قبل ایران سے ہندوستان چلے آئے اور ان کا شجرہ نسب ایران کے مشہور فرما آئو شروان سے جا ملتا تھا۔ اپنے آبائی شہر ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد لیاقت علی ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں داخل ہوئے ۱۹۱۹ء میں گریجویٹ ہو کر اعلیٰ تعلیم کے انگلستان روانہ ہو گئے، جہاں ۱۹۲۱ء میں اوک یونیورسٹی سے اصول قانون (Jurisprudence) میں کی ڈگری حاصل کی اور ۱۹۲۲ء میں انزلیہ بیرسٹری کے امتحان میں کامیاب ہوئے۔ اسی وطن واپس آکر وہ مظفر نگر (ہو۔ پی) میں رہنے لگے، جہاں ان کی خاندانی جائداد

اس سورۃ میں ابولہب کی تباہی و بربادی کی پیشگوئی کے ساتھ اس کی بیوی کی تباہی کا ذکر بھی کیا گیا ہے جو آپؐ کے راستے میں خاردار جھاڑیاں لا ڈالتی تھی۔ علاوہ ازیں وہ لگائی بجھائی بھی کرتی تھی۔ [دنیا میں ذلت و خواری اور رسوائی بربادی کے بعد آخرت میں اسے دردناک عذاب بھی ہوگا]۔ حضرت سعید بن المسیبؓ سے مروی ہے کہ ام جمیل کے پاس ایک بڑا قیمتی ہار تھا اور وہ کہا کرتی تھی کہ میں اسے محمدؐ کی عداوت میں ضرور خرچ کروں گی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اسی مناسبت سے یہ وعید سنائی کہ قیمتی ہار پہننے والی اور فخر و غرور سے تنی ہوئی اس گردن میں دوزخ کی رسی ہوگی (کتاب مذکور، ۲۶۳)۔

یہاں اس امر کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ پورے قرآن مجید میں یہی ایک مقام ہے جہاں دشمنان اسلام میں سے کسی شخص کا نام لے کر اس کی مذمت کی گئی ہے۔ اس میں حکمت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ آپؐ کے چچا کی اس صریح مذمت سے کفار کی یہ توقع ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی کہ رسول اللہ صلی علیہ وآلہ وسلم دین کے معاملے میں کسی کا لحاظ کر سکتے ہیں۔ گھراٹا ہو سکتا ہے، اگر ایمان لے آئے اور اپنا غیر ہو جاتا ہے، اگر کفر کا راستہ اختیار کرے (دیکھیے تفہیم القرآن، ۲: ۵۲)۔

ایک ایسے پر آشوب دور میں جب اسلام اور ہادی اسلام پر زبان طعن دراز کی جا رہی تھی اس سورۃ کا نزول اگر ایک طرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشفی کے لیے تھا تو دوسری طرف یہ غلبہ اسلام کی پیشگوئی اور آپؐ کی نبوت کا روشن ثبوت تھا۔ اسی بنا پر ابن کثیر نے اسے معجزہ قرار دیا ہے: و فی هذه السورة معجزة ظاهرة ودليل واضح على النبوة (تفسیر القرآن العظیم، ۳: ۵۶۵)۔

انہوں نے پنجاب ہائی کورٹ کے وکلا کی فہرست میں اپنا نام تودریج کرا لیا تھا، لیکن وکالت میں پیشہ ورانہ دلچسپی لینے کے بجائے وہ اپنا بیشتر وقت مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے کاموں میں صرف کرتے تھے۔ ۱۹۳۰ء میں وہ مظفر نگر کی واحد مسلم درسگاہ ”مدرسہ“ کی مجلس انتظامیہ کے صدر مقرر ہوئے اور ان کی مساعی سے اس کی مالی حالت بہت مستحکم ہو گئی۔

لیاقت علی خان کی انگلستان سے واپسی پر یو۔ پی کے دو اہم کانگریسی رہنماؤں یعنی پنڈت گوپند ولہ پنت اور مسٹر چنتامنی نے ان پر دباؤ ڈالا کہ وہ آل انڈیا نیشنل کانگریس میں شامل ہو کر سیاست میں حصہ لیں، لیکن انہوں نے یہ نہ کرانکار کر دیا کہ انہیں کانگریس کے نظریات سے اتفاق نہیں۔ انہوں نے ۱۹۲۳ء میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی، اگرچہ اس وقت یہ جماعت مسٹر گاندھی کی سہ سالہ تحریک عدم تعاون کے باعث بالکل غیر موثر ہو چکی تھی۔ لیاقت علی خان نے کانگریس اور مسٹر گاندھی کے اصل روپ کو اور ان خطرات کو بھانپ لیا تھا جو مسلمانوں کو کانگریس میں شمولیت سے لاحق ہو سکتے تھے۔ انہوں نے ۱۹۲۳ء سے ۱۹۳۷ء تک یو۔ پی کی صوبائی سیاست میں سرگرم حصہ لیا اور جلد ہی صف اول کے سیاسی رہنماؤں میں شمار ہونے لگے۔ جب قائد اعظم نے مسلم لیگ کے تین مردہ میں دوبارہ روح پھونکی اور مئی ۱۹۴۴ء میں اس کا لاہور میں اجلاس منعقد کیا تو لیاقت علی خان بھی اس میں شریک ہوئے۔ ۱۹۴۷ء میں سائمن کمیشن کے بائیکاٹ کے سوال پر جب مسلم لیگ دو حصوں، یعنی شفیق لیگ اور جناح لیگ، میں بٹ گئی تو انہوں نے قائد اعظم کا ساتھ دیا اور کمیشن کے بائیکاٹ کی حمایت کی۔ ۱۹۴۸ء میں موتی لال نہرو رپورٹ

نے مسلمانوں کی تمام توقعات پر ہانی پھیر دیا اور مسلم لیگ نے فیصلہ کیا کہ اس بارے میں اپنا نقطہ نظر واضح کرنے کے لیے قائد اعظم کی قیادت میں ایک وفد انڈین نیشنل کنونشن میں بھیجا جائے جو اسی سال دسمبر میں کلکتے میں منعقد ہو رہا تھا۔ لیاقت علی خان بھی اس وفد میں شامل تھے۔ چونکہ کنونشن پر ہندو سبھا کا غلبہ تھا، اس لیے مسلمانوں کی کوئی شنوائی نہ ہوئی اور مسلم لیگ کا وفد بالکل مایوس ہو کر واپس آ گیا۔

۱۹۲۶ء میں لیاقت علی خان یو۔ پی کی مجلس قانون ساز کے رکن منتخب ہوئے اور انہوں نے اس رکنیت کو ۱۹۴۰ء تک برقرار رکھا۔ وہ قومی اہمیت کے ہر مسئلے پر اظہار خیال کرتے اور اکثر ان کی ہر مغز تقریریں اراکین مجلس کی اشریت کی ترجمانی کرتی نظر آتی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کئی سال تک صوبائی مجلس کے نائب صدر کے عہدے پر بھی فائز رہے۔ مزید برآں انہوں نے وہاں ایک ”جمہوری پارٹی“ تشکیل دے لی تھی، جس کی قیادت وہ ۱۹۳۷ء تک کرتے رہے۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کے تحت نئے انتخابات ہوئے تو وہ ۱۹۳۸ء کے آغاز میں مسلم لیگ کی صوبائی اسمبلی پارٹی میں شامل ہو گئے، جس کے قائد چودھری خلیق الزمان تھے۔ انہوں نے لیاقت علی خان کے بارے میں اپنی کتاب *Pathway to Pakistan* میں لکھا ہے: ”لیاقت علی خان ایک زوردار مقرر تھے اور انہیں اپنے مخالفین کا ترکی بہ ترکی جواب دینے میں ملکہ حاصل تھا۔ وہ اس نوک جھوک میں طنز و مزاح سے بھی بڑے خوش اسلوبی کے ساتھ کام لیتے۔ ان کی مسلم لیگ میں شمولیت سے نہ صرف پارٹی کو بہت قوت ملی بلکہ اسمبلی سے متعلق میری غمیں بھی کچھ ہلکی ہو گئیں۔“



میں مسلم لیگ کے ایک اجلاس کی صدارت کی، جس میں مسلمانوں نے، منجملہ آصف علی جیسے کانگریسی ذہن رکھنے والے زعماء نے بھی، ان پر اعتماد کا اظہار کرتے ہوئے درخواست کی کہ اب وہ ہندوستان میں مستقل سکونت اختیار کر کے مسلمانوں کی رہنمائی فرمائیں۔ ۱ ستمبر ۱۹۳۳ء میں بمبئی کے مسلمانوں نے قائداعظم کو سرکاری مجلس قانون ساز کا بالامقابلہ رکن منتخب کر لیا۔ وہ اس کے اجلاس میں شرکت کے بعد پھر انگلستان تشریف لے گئے، لیکن شرکت کے بعد جنوری ۱۹۳۵ء میں مستقل طور پر وطن واپس آ گئے اور مسلم لیگ کی تنظیم نو کا کام شروع کر دیا۔

۲۶ نومبر ۱۹۳۶ء کو مسلم لیگ کا اجلاس بمبئی میں منعقد ہوا۔ اس میں سر محمد یعقوب کے بجائے لیاقت علی خان کو مسلم لیگ کا اعزازی سکرٹری منتخب کیا گیا اور وہ اس عہدے پر، جولائی ۱۹۳۶ء سے اوائل ۱۹۳۸ء کے مختصر عرصے کو چھوڑ کر، قیام پاکستان تک فائزر رہے۔ جولائی ۱۹۳۶ء میں وہ مسلم لیگ کے پارلیمانی بورڈ سے مستعفی ہو کر انگلستان چلے گئے کیونکہ ان کا چودھری خلیق الزمان اور بورڈ کے دوسرے صوبائی ارکان سے اس بنا پر اختلاف پیدا ہو گیا تھا کہ ”یونٹی بورڈ“ کے ساتھ سمجھوتے کے باعث مسلم لیگ میں آصف علی جیسے نیشنلسٹ مسلمان اور مولانا حسین احمد مدنی جیسے کانگریسی علما بھی داخل ہو گئے تھے اور اس سے لیاقت علی خان کے نزدیک مسلم لیگ کا جداگانہ تشخص معروح ہو رہا تھا۔ ۱۹۳۷ء کے اوائل میں لیاقت علی خان نے نواب چھتاری کی نیشنل ایگریکلچرل پارٹی میں شمولیت اختیار کر لی، تاہم ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں انہوں نے اس پارٹی کے ٹکٹ پر انتخاب نہیں لڑا اور جب انتخابات کے بعد

لیاقت علی خان کی پہلی شادی ان کی عم زادہ نگرہ بیگم سے ہوئی تھی، جن کے بطن سے نواب زادہ ولایت علی خان پیدا ہوئے۔ ۱۹۳۳ء میں انہوں نے دوسری شادی بیگم رعنا سے کی جو اقتصادیات میں اہم اے اور تعلیم سے وابستہ تھیں۔ ان کی ذہنی صلاحیتوں اور سماجی رجحانات نے لیاقت علی خان کی سیاسی زندگی میں اہم کردار ادا کیا۔

مارچ ۱۹۳۳ء میں لیاقت علی خان نے مسلم لیگ کونسل کے اجلاس میں شرکت کی جس میں کوشش کی گئی کہ مسلم لیگ اور مسلم کانفرنس کے ادغام کے ذریعے مسلم لیگ کو مضبوط اور فعال جماعت بنایا جائے۔ ۱۲ مارچ کو مسلم لیگ کونسل کے اجلاس دہلی میں ایک قرارداد کی رو سے قائداعظم محمد علی جناح سے درخواست کی گئی کہ وہ انگلستان سے واپس آجائیں اور اس نازک دور میں مسلمانان ہند کی قیادت فرمائیں۔ ۱۵ فروری ۱۹۳۴ء کو مسلم کانفرنس کے ایک اجلاس میں سر آغا خان نے تجویز پیش کی کہ قائداعظم کو مسلم لیگ کا صدر منتخب کر لیا جائے۔ ۴ مارچ کو مسلم لیگ نے اپنا داخلی انتشار ختم کر کے قائداعظم کی عدم موجودگی میں انہیں صدر منتخب کر لیا اور انہیں متحد شدہ جماعت کے سالانہ اجلاس کی تاریخ اور مقام انعقاد کے تعین کا اختیار دے دیا۔

لیاقت علی خان کا بھی یہی خیال تھا کہ اس وقت قائداعظم ہی ایسے شخص ہیں جو مسلمانوں اور مسلم لیگ کی رہنمائی کر سکتے ہیں، چنانچہ انہوں نے تمام انگلستان کے دوران میں انہوں نے قائداعظم کو آمادہ کیا کہ برصغیر واپس جا کر مسلمانوں کی قیادت سنبھالیں۔

قائداعظم محمد علی جناح نے اپریل ۱۹۳۴ء

کا اعلان ہوا تو مسلم لیگ ایک نہایت منظم اور طاقتور سیاسی جماعت بن چکی تھی؛ چنانچہ جب ۱۹۳۹ء کے اواخر میں کانگریس کی صوبائی وزارتیں مستعفی ہوئیں اور قائداعظم نے یوم نجات منانے کا اعلان کیا تو مسلمانوں نے کانگریس کے دور میں ہونے والے مظالم کے خلاف پورے ملک میں ایسے زبردست مظاہرے کیے کہ انگریز حکمرانوں پر یہ ثابت ہو گیا کہ صرف مسلم لیگ ہی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت ہے۔

مارچ ۱۹۴۰ء میں قرارداد لاہور کے (جو بعد ازاں قرارداد پاکستان کہلائی) منظور ہونے کے بعد مسلم لیگی رہنماؤں نے دو قومی نظریے کو مسلمانوں کے دل میں بٹھانے اور انہیں قرارداد لاہور کے مضمرات اور متوقع نتائج سے آگاہ کرنے کے لیے برصغیر کا طوفانی دورہ کیا اور صوبائی اور ملکی سطح پر کئی مسلم لیگ کانفرنسیں اور پاکستان کانفرنسیں منعقد ہوئیں۔ جولائی ۱۹۴۰ء میں بلوچستان مسلم لیگ کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے لیاقت علی خان نے کہا: ”مسلم لیگ کا دو قومی نظریے پر مبنی منصوبہ نہ صرف پروقار ہے بلکہ وہ ہندوستان کے روشن مستقبل کی ضمانت بھی بن سکتا ہے۔ اگر خدا نخواستہ ایک کل ہند وفاق قائم ہو گیا تو تمام برصغیر میں مسلمان ہندوؤں کے غلام بن کر رہ جائیں گے اور ان کی حالت ناگفتہ بہ ہوگی“۔

اب لیاقت علی خان کا شمار قائداعظم کے بعد مسلمانوں کے اہم ترین رہنماؤں میں ہونے لگا تھا۔ ۱۹۴۰ء میں وہ ہندوستان کی مرکزی قانون ساز اسمبلی کے رکن بھی منتخب ہو گئے۔ اس وقت تک مسلم لیگی اراکین اسمبلی ایک آزاد جماعت کی حیثیت سے کام کرتے رہے تھے، لیکن اب انہوں نے اسمبلی میں اپنی ایک علیحدہ پارٹی

کانگریس کے عدم تعاون کے باعث حکومت نے نواب چھتاری کو یو۔پی میں وزارت تشکیل کرنے کی دعوت دی تو لیاقت علی نے ان کی کابینہ میں شامل ہونا قبول نہ کیا۔ اسی طرح بعد ازاں جب پنڈت ہنت نے اپنی کانگریسی کابینہ میں انہیں شامل ہونے کی پیشکش کی تو لیاقت علی خان نے اسے بھی مسترد کر دیا۔ ایگریکلچرل پارٹی میں شمولیت کے دوران بھی نہ صرف لیاقت علی خان بلکہ اس جماعت کے دوسرے ارکان بھی صوبائی مجلس میں مسلم لیگ کی بھرپور حمایت کرتے رہے، جس کا چودھری خلیق الزمان نے بھی اعتراف کیا ہے۔

۱۹۳۸ء میں لیاقت علی خان دوبارہ مسلم لیگ کے اعزازی سکرٹری منتخب ہو گئے۔ اس اثنا میں برصغیر کے بیشتر صوبوں میں کانگریسی وزارتیں قائم ہو چکی تھیں اور کانگریس کے صدر سولانا ابوالکلام آزاد کی کوششوں سے سولانا حسین احمد مدنی، سولانا احمد سعید اور جمعیت العلما کے دوسرے نیشنلسٹ علما مسلم لیگ کے پارلیمانی بورڈ سے قطع تعلق کر کے کانگریس کے ساتھ اتحاد کر چکے تھے، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اقلیت میں ہونے کے سبب مسلمان کانگریس سے وابستہ ہوئے بغیر وزارتیں اور دوسرے عہدے حاصل نہیں کر سکتے۔ ادھر صوبائی سطح پر کانگریسی حکومتوں نے مسلمانوں کے خلاف انتہائی جارحانہ روش اختیار کر لی تھی۔ یہ صورت حال مسلم لیگ کے لیے، جو ابھی پوری طرح ملک گیر سطح پر منظم نہیں ہو سکی تھی، ایک زبردست چیلنج بن کر سامنے آرہی تھی جو اس کے لیے تباہ کن ثابت ہو سکتا تھا، لیکن قائداعظم کی بے مثال قیادت اور لیاقت علی خان کی انتھک کوششوں سے صرف سال بھر میں برصغیر کے جے جے میں مسلم لیگ کی شاخیں ابھر آئیں اور جب ستمبر ۱۹۳۹ء میں دوسری عالمگیر جنگ

میں لیاقت علی خان کو مجلس عمل کا رکن منتخب کیا گیا، جسے ”سول ڈیفنس کمیٹی“ کی جگہ لینا تھی۔

۱۹۴۵ء کے آغاز میں اخبارات میں ”لیاقت ڈیسائی فارمولا“ کا بہت چرچا رہا اور اس سلسلے میں بعض گوشوں کی طرف سے لیاقت علی خان پر الزام تراشی بھی ہوئی (دیکھیے خلیق الزمان: *Pathway to Pakistan*)۔ ہوا یہ تھا کہ ۱۹۴۴ء کے اواخر میں مرکزی اسمبلی کی کانگریس پارٹی کے لیڈر بھولا بھائی ڈیسائی نے لیاقت علی خان سے ملکی معاملات پر تبادلہ خیالات کرتے ہوئے جنگ کے اثرات کے باعث عوام کی اقتصادی بدحالی پر تشویش کا اظہار کیا اور کہا کہ ایک قومی حکومت ہی ملک کی بگڑتی ہوئی صورت حال کا مداوا کر سکتی ہے۔ اس نے دریافت کیا کہ سرگز میں وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کی از سر نو تشکیل کر کے ایک عبوری حکومت بنانے کے متعلق مسلم لیگ کا کیا رویہ ہوگا۔ لیاقت علی خان نے بتایا کہ اگر کانگریس کی طرف سے کسوٹی واضح منصوبہ پیش کیا گیا تو ان کے خیال میں مسلم لیگ اس پر پوری توجہ کے ساتھ غور کرے گی۔ بعد کی ملاقاتوں میں مجوزہ عبوری حکومت کی تشکیل کے مختلف پہلوؤں پر غیر رسمی گفتگو ہوئی اور ایک ممکنہ سمجھوتے پر اتفاق رائے ہو گیا، جس کی رو سے عبوری حکومت میں مسلمانوں اور اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کا تناسب مساوی طے پایا اور جس کے لیے مسلمانوں کو نامزد کرنے کا حق صرف مسلم لیگ کو تھا۔ لیاقت علی خان نے یہ واضح کر دیا تھا کہ یہ گفتگو غیر رسمی اور ذاتی نوعیت کی ہے؛ انہیں مسلمانوں کی طرف سے مفاہمت کا اختیار حاصل نہیں اور اس کے لیے قائداعظم کی منظوری لینا ضروری ہے۔ ڈیسائی نے اپنے فارمولے کی بنیاد پر گفت و شنید

کی تمام کا فیصلہ کیا اور قائداعظم اس کے لیڈر اور لیاقت علی خان ڈپٹی لیڈر منتخب ہوئے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ قائداعظم سیاسی اور آئینی معاملات میں اتنے منہمک ہو گئے تھے کہ اسمبلی میں مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کا بار زیادہ تر لیاقت علی خان ہی کو اٹھانا پڑا۔ اگست ۱۹۴۶ء میں کانگریس نے حکومت کے خلاف ”ہندوستان چھوڑ دو“ تحریک کا آغاز کیا تو مسلم لیگ نے مسلمانوں کو اس سے لاتعلقی رہنے کی ہدایت کی کیونکہ اس کا مقصد مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کا اہتمام کیے بغیر انگریزوں سے اقتدار حاصل کرنا تھا۔ مسلم لیگ کو کانگریس کی بعض کارروائیوں کے پیش نظر یہ خدشہ تھا کہ وہ مسلمانوں میں داخلی اور خارجی فسادات برپا کر کے ان کے حوصلے ہست کرنا چاہتی ہے تا کہ وہ اپنے آپ کو بے آسرا سمجھ کر کانگریس کے ساتھ اشتراک عمل ہی میں عافیت سمجھیں۔ اس سلسلے میں مسلم لیگ نے ایک ”سول ڈیفنس کمیٹی“ تشکیل دی، جس کے لیاقت علی خان ایک سرگرم رکن تھے۔ اپریل ۱۹۴۷ء تک اس کمیٹی کے ارکان نے چودہ ہزار میل کا سفر کیا اور ہر صوبے میں مسلمانوں کو پوری طرح منظم کیا۔

۶ دسمبر ۱۹۴۷ء کو مسلم لیگ کے اجلاس کراچی میں قائداعظم نے لیاقت علی خان کو اپنا دست راست قرار دیتے ہوئے فرمایا: لیاقت علی خان نے نہایت تین دہائی کے ساتھ شب و روز کام کیا ہے اور عام آدمی کے لیے یہ سمجھنا بھی بہت مشکل ہے کہ انہوں نے اپنے شانوں پر کتنا بار اٹھا رکھا ہے۔ یہ کہلاتے تو نواب زادہ ہیں لیکن فکر و عمل کے لحاظ سے بالکل عوامی کردار رکھتے ہیں اور ان کے دوسرے نوابوں اور نوابزادوں کو چاہیے کہ ان کے پیش قدم پر چلیں۔“ اسی اجلاس

ہرانا موقف اختیار کر لیا تھا کہ وہ مسلم لیگ کا یہ دعویٰ قبول نہیں کر سکتی کہ وہ برصغیر کے مسلمانوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ ادھر مسلم لیگ بھی یہ تسلیم نہیں کر سکتی تھی کہ کانگریس پورے ملک کے عوام کی نمائندہ جماعت ہے۔ لہذا نمائندگی کا مسئلہ طے کرنے کے لیے وائسرائے نے مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات کا اعلان کر دیا۔

انتخابی مہم کا آغاز ہوا تو مسلم لیگ کے جنرل سکرٹری کی حیثیت سے لیاقت علی خان نے اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے سارے برصغیر کا دورہ کیا جس کا مقصد حالات سے نسبتاً ناواقف مسلمانوں کو مسلم لیگ کے مقاصد سے پوری طرح آگاہ کرنا تھا۔ انتخابات ہوئے تو مسلم لیگ نے مرکزی اسمبلی کی تمام مسلم نشستیں جیت لیں اور کئی انتخابی حلقوں میں نیشنلسٹ مسلمانوں کی ضمانتیں تک ضبط ہو گئیں۔ اس طرح مسلم لیگ کا یہ دعویٰ صحیح ثابت ہوا کہ وہ برصغیر کے مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت ہے۔

لیاقت علی خان شروع ہی سے مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو سدھارنے میں دلچسپی لیتے رہے تھے۔ ۱۹۳۲ء میں یو۔ پی مسلم تعلیمی کانفرنس کے چالیس نکاتی مطالبات انہیں کی مساعی سے قبول کیے گئے تھے۔ ۱۹۳۳ء میں ان کی تعلیمی خدمات کے اعتراف کے طور پر انہیں اینگلو عربک کالج دہلی کا صدر منتخب کیا گیا۔ یہ کالج عرصے سے بدحالی کا شکار چلا آ رہا تھا، لیکن لیاقت علی خان کی سرپرستی میں جلد ہی اس کا شمار ممتاز تعلیمی اداروں میں ہونے لگا۔ دسمبر ۱۹۳۵ء میں انہوں نے کل ہند مسلم تعلیمی کانفرنس کی صدارت کی۔ ان کا خطبہ صدارت بہت فکرائیگز تھا۔ ۱۶ فروری ۱۹۳۷ء کو انہوں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے

ٹو آگے بڑھانے کے لیے مسٹر گاندھی سے ایک حریری اجازت نامہ بھی لے لیا اور اپنے طور پر سے عملی جامہ پہنانے کے لیے کام کرتے رہے۔ ۲ جنوری ۱۹۳۵ء کو انہوں نے وائسرائے سے ملاقات کی اور ایک کل جماعتی عبوری حکومت کے قیام کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ وائسرائے نے زیر ہند کو اس سے مطلع کرتے ہوئے لکھا کہ بھائی فارمولا سیاسی پیش رفت میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ لیاقت علی خان سے غیر رسمی گفتگو نہ ہوئی ہوتی تو ڈیسائی فارمولا کچھ اور ہوتا اور مسلمانوں اور مسلم لیگ کی حیثیت اور اہمیت کو کانگریس کے بااثر حلقوں میں تسلیم نہ کیا جاتا۔ یہ فارمولا رطانوی کابینہ میں بھی زیر بحث آیا اور وائسرائے کو ہدایت کی گئی کہ وہ کوئی ایسی تجویز پیش کریں جس پر مرکزی اسمبلی کی دونوں پارٹیوں کے رہنماؤں یعنی ڈیسائی اور قائداعظم کے درمیان اتفاق رائے ہو چکا ہو۔ جب اس ضمن میں قائداعظم سے رابطہ قائم کیا گیا تو انہوں نے اس واقعہ پر بیان کر دیا کہ انہیں ایسے کسی سمجھوتے کا کچھ علم نہیں۔ اس سے قبل لیاقت علی خان بھی یہ نہ کہتے تھے کہ ذاتی بات چیت کو معاہدے کا نام نہیں دیا جاسکتا اور ہندو مسلم حل کے لیے کوئی معاہدہ صرف مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان ہی ہو سکتا ہے۔ یوں ڈیسائی فارمولا ہنی موت آپ مر گیا، تاہم ہندو مسلم سیاست پر گہرے اثرات چھوڑ گیا۔ مئی ۱۹۳۵ء میں وائسرائے لارڈ ویول لندن گئے اور وہاں سے واپس آکر ۲۵ جون کو شملے میں اہم سیاسی رہنماؤں کا ایک اجلاس طلب کیا، جس میں لیاقت علی خان بھی شامل تھے۔ یہ مذاکرات ناکام رہے، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ کانگریس نے ایک بار پھر اپنا

پہلے تقسیم اسناد سے خطاب کرتے ہوئے مسلمانوں کی پس ماندگی اور بدحالی کو جدید علوم سے معروضی کا نتیجہ قرار دیا۔ انہوں نے کہا: سائنس اور تحریک اسلام کے درمیان ایک ناگزیر رشتہ موجود ہے۔ قرآن مجید میں تاریخ اور رموز فطرت کے مطالعے پر زور دیا گیا ہے کیونکہ تاریخ کے مطالعے سے قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کا پتا چلتا ہے اور سائنسی تحقیقات تسخیر کائنات میں معاون ثابت ہوتی ہے۔ انہوں نے بتایا کہ ہم آزادی کے لیے جدوجہد اس لیے نہیں کر رہے کہ انگریزوں کی غلامی سے نجات پا کر ہندوؤں کی غلامی میں چلے جائیں، بلکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ اپنی علیحدہ آزاد اور خود مختار مملکت تشکیل کریں تا کہ ہم اس نصب العین تک پہنچ سکیں جس سے ہم کو تیرہ سو سال پہلے محمد عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے روشناس کرایا تھا۔ قرآن مجید کی رو سے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ نہ صرف خدا کے لیے زندہ رہے اور خدا ہی کے لیے جان دے کیونکہ خدا ہی حقیقی حکمران ہے اور ساری حاکمیت اسی کی ذات میں مرکوز ہے۔

۱۹۴۶ء میں حکومت برطانیہ کا سہ رکنی وزارتِ وفد ہندوستان کے سیاسی مسئلے کا حل تلاش کرنے آیا تو اس کے ساتھ گفت و شنید میں مسلم لیگ کے ایک نمائندے کی حیثیت سے لیاقت علی خان نے بھی حصہ لیا۔ مسلم لیگ اور کانگریس نے وزارتِ مشن کے منصوبے کو تسلیم کر لیا [تفصیل کے لیے راکہ بہ پاکستان]، لیکن کانگریس کے نئے صدر ہنڈت جواہر لال نہرو کے ایک بیان نے، جس سے منصوبے کے ایک اہم عنصر، مسلمانوں کی لازمی گروہ بندی، سے انحراف کیا گیا، مشن کی کارگزاری پر پانی پھیر دیا۔

عمل درآمد کرانے کی کوشش کی جس کا تعلق ایک عبوری حکومت کی تشکیل سے تھا، لیکن قائد اعظم نے کانگریس کا یہ حق تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ وہ ایک کانگریسی مسلمان نو عبوری حکومت میں شرکت کے لیے نامزد کرے۔ اس صورت حال نے ایک سیاسی بحران پیدا کر دیا اور مسلم لیگ نے اپنی مقبولیت کا مظاہرہ کرنے کے لیے ۱۶ اگست ۱۹۴۶ء کو ”یوم راست اقدام“ منانے کا فیصلہ کیا اور تمام خطاب یافتہ مسلمانوں سے اپیل کی کہ وہ انگریز حکمرانوں کے رویے کے خلاف احتجاج کے طور پر اپنے خطابات سے دستبردار ہو جائیں۔ اس موقع پر لیاقت علی خان نے اعلان کیا کہ آئندہ ان کے نام کے ساتھ ”نواب زادہ“ کا لفظ استعمال نہ لیا جائے۔ حکومت کے ساتھ مسلم لیگ کی اس محاذ آرائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کانگریس نے عبوری حکومت بنا لی، لیکن جلد ہی کانگریس کی مجلس عاملہ یہ اعلان کرنے پر مجبور ہو گئی کہ کانگریس نے وزارتِ منصوبے کو مکمل صورت میں منظور کیا ہے؛ چنانچہ ۲۶ اکتوبر کو مسلم لیگ بھی عبوری حکومت میں شامل ہو گئی اور حکومت کے مسلم لیگی ارکان کی سربراہی لیاقت علی خان کو سونپی گئی۔ محکمہ خزانہ لیاقت علی خان کو سپرد کیے جانے پر کانگریس نے کوئی اعتراض نہ کیا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ مسلم لیگ اقتصادی مسائل سے عہدہ برا نہ ہو سکے گی (دیکھیے ابوالکلام آزاد: *India Wins Freedom*)؛ لیکن لیاقت علی خان نے نہ صرف نہایت خود اعتمادی سے مالیات کی ذمہ داریاں سنبھالیں اور اپنے محکمے کو کانگریس کے ساتھ سیاسی جنگ میں بڑی کامیابی سے استعمال کیا بلکہ حکومت میں مسلم لیگ ہلاک کی سربراہی کے فرائض بھی بحسن و خوبی انجام دیے۔

حکومت برطانیہ اور کانگریس دونوں کی یہ خواہش تھی کہ عبوری حکومت ایک کابینہ کی طرح کام کرے اور پنڈت نہرو وزیر اعظم کا کردار ادا کریں اور اس طرح ایک متحد ہندوستان کو کانگریس مسلم لیگ مخلوط حکومت کے حوالے کیا جاسکے۔ وہ اس بات پر تلے بیٹھے تھے کہ حکومت میں شمولیت کے بعد مسلم لیگ کو ایک واحد دستور ساز اسمبلی میں بھی شامل ہونے پر مجبور کیا جائے تا نہ مخلوط حکومت کو دستور ساز اسمبلی (جو پارلیمنٹ بھی تھی) کے روبرو جواب دہ قرار دے کر ایک ایسے آزاد متحدہ ہندوستان کا نقشہ مکمل کر دیا جائے، جس پر حکمرانی کرنے اور جس کا دستور بنانے میں کانگریس اپنی عددی کثرت کے ذریعے مسلم لیگ کو پاکستان کے مطالبے سے دستبردار کر دے۔ حکومت برطانیہ اور کانگریس دونوں میں درپردہ یہ مفاہمت بھی موجود تھی کہ اگر مسلم لیگ اس راستے پر چلنے سے گریز کرے تو اسے عبوری حکومت سے خارج کر دیا جائے۔ لیاقت علی خان نے قائد اعظم کی بصیرت فروز رہنمائی میں اپنی مدبرانہ صلاحیتوں کا ثبوت دیا اور دستور ساز اسمبلی میں مسلم لیگ کی شمولیت سے انکار اور پنڈت نہرو کو عبوری حکومت کا سربراہ تسلیم نہ کرنے کے باوجود ایسی صورت حال پیدا نہ ہونے دی کہ نہ مسلم لیگ حکومت سے دستبردار ہو جائے اور برصغیر کی سیاسی اگ ڈور کانگریس کے ہاتھ میں رہ جائے۔ یہی وجہ ہے کہ کانگریس ”اڈھنڈ بھارت“ کی بازی مار گئی (تفصیلات کے لیے ریکہ بہ پاکستان)۔

۲۸ فروری ۱۹۴۷ء کو لیاقت علی خان نے

مرکزی اسمبلی میں نئے سال کا بجٹ پیش کیا۔ ہندوستان کے پہلے غیر برطانوی ”وزیر خزانہ“ کے من بجٹ کو ”پہلا قومی بجٹ“ اور ”غریب

آدمی کا بجٹ“ کہ کر پکارا گیا۔ اس میں نمک پر ٹیکس ختم کر دیا گیا، ڈھائی ہزار روپے سالانہ تک کی آمدنی کو انکم ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دے دیا گیا، اور چارے پر برآمدی محصول بڑھا دیا گیا۔ علاوہ ازیں تجارت میں ایک لاکھ سے اوپر منافع پر اور سرمائے کے پانچ ہزار سے زیادہ مالیت کے اضافے پر نئے ٹیکس تجویز کیے گئے اور بڑے بڑے تاجروں اور صنعت کاروں کی انکم ٹیکس نہ دے کر جمع کی ہوئی خفیہ دولت کا پتا چلانے کے لیے ایک تحقیقاتی کمیشن قائم کرنے کی تجویز پیش کی گئی۔ ان تجاویز کا فوری رد عمل نہایت خوشگوار ہوا، لیکن اگلے ہی روز ہندو سرمایہ داروں نے، جن پر ان کی براہ راست زد پڑتی تھی اور جن کی اعانت پر کانگریس کے مالی استحکام کا انحصار تھا، ڈوریاں ہلانی شروع کر دیں۔ اگرچہ لیاقت علی خان اس بجٹ کے بنیادی پہلو عبوری حکومت کے کانگریسی ارکان کو پہلے سے دے دیا چکے تھے اور انہوں نے ان سے اتفاق لیا تھا، لیکن ہندو سرمایہ داروں کے واویلا نے کانگریس کو بیترا بدلنے پر مجبور کر دیا اور سردار پٹیل، جو وزیر داخلہ تھے، ہندو سرمایہ داروں کی دولت کے تحفظ کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور ٹیکسوں سے متعلق تجاویز کو واپس لینے کا مطالبہ شروع کر دیا۔ ادھر یورپی سرمایہ دار بھی، جن کے بنگال میں چارے کے باغات اور ہندوستان کے دوسرے حصوں میں بڑے بڑے کارخانے تھے، ان ٹیکسوں سے بری طرح متاثر ہو رہے تھے، چنانچہ وہ بھی کانگریس کے ہم نوا ہو گئے۔ دریں اثنا مارچ میں لارڈ ویول کی جگہ لارڈ ماؤنٹ بیٹن وائسرائے ہو کر آ گئے اور انہوں نے مداخلت کر کے لیاقت علی خان اور سردار پٹیل کو ایک درمیانی فارمولے پر رضامند کر لیا۔

لیاقت علی خان کا صرف بجٹ ہی کانگریس

کے لیے دردِ نثر نہیں بنا، ان کا محکمہ خزانہ "عبوری حکومت" کے سارے دور میں کانگریس کے سر پر ایک برہنہ تلوار کی طرح لٹکتا رہا اور وہ یہ باور کرنے لگ گئے کہ مسلم لیگی رہنماؤں سے نجات حاصل کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ کہ پاکستان کو قائم ہونے دیا جائے۔ ان کو معلوم ہوا کہ چاہے کوئی محکمہ کیوں نہ ہو، اس میں ہر تقرری اور ہر تجویز کو ہر عمل لانے کے لیے محکمہ خزانہ کی اجازت ضروری تھی اور ہر معاملے میں ممبر برائے خزانہ کو حق استرداد حاصل تھا۔ کانگریسی اراکین حکومت کو بہت جلد احساس ہونے لگا کہ وہ لیاقت علی خان کو خزانے کا محکمہ سونپ کر مسلم لیگ کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن کر رہ گئے تھے۔ خاص طور پر سردار پٹیل کو جنہوں نے مسلم لیگ کو یہ محکمہ سونپ دینے کا مشورہ دیا تھا، بہت تلخ تجربہ ہوا۔ "عبوری حکومت" یا وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کا جو کانگریسی رکن بھی کوئی منصوبہ تیار کرتا اس کو بعد میں معلوم ہوتا کہ لیاقت علی خان نے یا تو اس کو مسترد کر دیا تھا یا پھر اس کی شکل ایسی بنا دی تھی کہ وہ اپنا مقصد کھو بیٹھا تھا۔ سردار پٹیل کو معلوم ہوا کہ اگرچہ وہ ممبر برائے امور داخلہ تھے، لیکن لیاقت علی خان کی منظوری کے بغیر ایک جہاسی بھی بھرتی نہیں کر سکتے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے کہ ایگزیکٹو کونسل کے اندر یہ صورت حال سردار پٹیل کے لیے اتنی ناخوشگوار اور تکلیف دہ ثابت ہوئی کہ وہ برصغیر کی تقسیم کے مؤید بننے چلے گئے۔ ان کی انا اتنی مجروح ہوئی کہ انہوں نے تقسیم کو ہی میں اپنا ہورا زور صرف کرنا شروع کر دیا۔

کے استعمال سے شکستہ دل ہوئے اور انہوں نے غصے کے عالم میں یہ فیصلہ کر لیا کہ اب برصغیر کی تقسیم کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ ساتھ ہی ان کے دل میں یہ خیال بھی سما گیا کہ پاکستان کی مملکت ضروری وسائل سے محروم ہونے کے باعث بہت جلد دم توڑ دے گی۔ لہذا جب ساؤنڈ بیٹن نے یہ تجویز پیش کی کہ برصغیر کی تقسیم ہندوستان کے سیاسی مسئلے کا حل ہے تو سردار پٹیل نے اس کو فوراً قبول کر لیا۔ ہنڈت نہرو بھی ان کی تائید کرنے پر مجبور ہو گئے اور کانگریس کی مجلس عاملہ نے اس کے حق میں ایک قرارداد پاس کر دی۔

جب برصغیر کی تقسیم کا منصوبہ تیار ہو رہا تھا تو ہندوستان کی مسلح افواج کی تقسیم کی طرف ٹوٹی بھی توجہ نہیں دے رہا تھا۔ لیکن لیاقت علی خان کو یہ احساس برابر ستائے جا رہا تھا کہ بغیر مسلح افواج کے پاکستان کا قیام بے معنی ہوگا۔ چنانچہ انہوں نے وائسرائے کو ایک مراسلہ روانہ کیا، جس میں ان کی توجہ ہندوستان کی مسلح افواج میں مسلمانوں کی غیر تسلی بخش نمائندگی کی طرف مبذول کرائی اور یہ تجویز پیش کی کہ مسلح افواج کی فوری طور پر اس طرح از سر نو تنظیم کی جائے کہ تقسیم کے وقت ان کو بغیر کسی دقت کے ہندوستان اور پاکستان کے درمیان منقسم کیا جاسکے۔ وائسرائے نے اس کا یہ جواب دیا کہ برصغیر سے انگریزوں کے انخلا سے قبل مسلح افواج کو منقسم نہیں کیا جاسکتا۔ چونکہ لیاقت علی خان نے مسلح افواج کی تقسیم کا مطالبہ نہیں کیا تھا بلکہ صرف یہ کہا تھا کہ تقسیم کا کوئی بیشکی منصوبہ اور اس پر عمل کرنے کا طریق کار وضع ہو جانا چاہیے، اس لیے انہوں نے وائسرائے کو ایک اور یادداشت روانہ کی جس کا عنوان

۳ جون ۱۹۴۷ء کو انگریزوں نے برصغیر کی تقسیم کے منصوبے کا اعلان کر دیا اور مسلم لیگ اور کانگریس دونوں نے اسے منظور کر لیا۔ اب مسلم لیگ کے سامنے پاکستان کی نئی مملکت کو چلانے کا نہایت مشکل مرحلہ پیش آنے والا تھا۔ قائد اعظم کو اس نئی مملکت کا گورنر جنرل اور لیاقت علی خان کو اس کا وزیر اعظم ہونا تھا۔ ان دونوں رہنماؤں نے نہ صرف ان نئی ذمے داریوں کو سنبھالنے کی تیاری کرنا تھی بلکہ اس سے قبل ”کونسل برائے تقسیم“ میں بھی پاکستان کے مفادات کا تحفظ کرنا تھا۔ یہ کونسل متحد ہندوستان کے اٹانوں کی تقسیم، دونوں مملکتوں کے درمیان واجبات کا تعین، اور اسی طرح کے دوسرے مسائل سے نمٹنے کے لئے تشکیل کی گئی تھی۔ بحیثیت وزیر اعظم لیاقت علی خان نے اپنے آپ کو نہایت مشکل اور تکلیف دہ مسائل سے گھرا ہوا پایا۔ پہلا مسئلہ تربیت یافتہ سرکاری ملازمین کی کمیابی تھی۔ کل ہند ملازمتوں میں مسلمانوں کا حصہ ۲۵ فیصد تھا، لیکن ریکارڈ دیکھنے پر معلوم ہوا کہ درحقیقت ان ملازمتوں میں گیارہ فیصد سے زیادہ مسلمان موجود نہیں تھے اور ان میں بھی گزٹڈ افسروں کی تعداد نہ ہونے کے برابر تھی۔ اس مشکل میں مزید اضافہ ہو گیا کیونکہ جو ریل گاڑی دہلی سے مسلمان افسروں یا اور سرکاری دستاویزات کو پاکستان لا رہی تھی اس پر راستہ میں زبردست حملہ ہوا اور نتیجہ دستاویزات کا بہت بڑا حصہ تباہ ہو گیا اور کئی افسر قتل یا زخمی ہو گئے، لیکن جو افسر بھی پاکستان کو میسر آئے انہوں نے نہایت جوش و خروش اور پاکستان کے ساتھ نہایت والہانہ محبت کے جذبہ کے ساتھ کام کرنا شروع کر دیا۔ وہ لکڑی کے ٹوٹے ہوئے صندوقوں پر بیٹھ کر شعبہ و

۱ ”ہندوستانی افواج کی تقسیم کے منصوبے کی ری“۔ چوہدری محمد علی کے مطابق لیاقت علی خان اس یادداشت میں یہ مطالبہ کیا تھا کہ ”ملح افواج کو اس طرح سے ترتیب دے لیا جائے کہ جب برصغیر کی تقسیم عمل میں آئے تو افواج تقسیم بھی آسانی کے ساتھ ہو سکے۔ لیاقت علی خان لکھا تھا کہ اس منصوبے کا ابتدائی مرحلہ یہ ہونا چاہیے کہ لیفٹننٹ گورنر اور ان کا عملہ راج کی تقسیم کا طریق کار وضع کریں۔ انہوں نے مزید لکھا تھا کہ حکومت برطانیہ نے برصغیر آزادی کے لیے جو تاریخ متعین کی ہے اس کو نظر رکھتے ہوئے اس کام میں بالکل تاخیر نہیں ہونا چاہیے۔ لیاقت علی خان کی اس تجویز کی لیفٹننٹ گورنر اور ان کے افسر نے مخالفت کی۔ اس کے جواب میں ”ڈپٹی“ میں لیاقت علی خان نے پھر سوال اٹھایا اور کہا کہ اگر پاکستان کا قیام مل میں آنا ہے تو مسلح افواج کی تقسیم کے منصوبے کی تیاری بھی ضروری ہے، لیکن ماؤنٹ بن نے اس مسئلے کو پھر یہ لہجہ ختم کر دیا کہ اگر تقسیم کے سلسلے میں جلد بازی سے کام کیا تو ہم اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوں گے۔ ایک ایسی صورت حال پیدا نہ دیں گے جس میں مسلح افواج نیم منظم اور ناقابل اعتماد رہیں گی۔“ انگریز حکمرانوں کے اس ٹال مٹول، رویے کے باعث مسلح افواج کی بروقت تقسیم میں ہوسکی جس کی وجہ سے اس قتل عام کو روکا جا سکا جس کا سلسلہ برصغیر کی تقسیم کے ساتھ شروع ہو گیا، لیکن لیاقت علی خان اس معاملے میں بار بار سلسلہ جنباتی کرنا ان کی اسی بصیرت اور انتظامی امور میں دقیق نظری ثبوت فراہم کرتا ہے۔



کام کرنے لگ گئے اور انہوں نے تنخواہیں ملنے کی غیر یقینی صورت حال کی بھی پرواہ نہیں کی کیونکہ وہ قائد اعظم کو اپنا باپ، لیاقت علی خان کو اپنا شفیق بھائی اور پاکستان کو اپنا گھر تصور کرتے تھے۔ سرکاری افسروں کے اس جذبے کو لیاقت علی خان نے ان الفاظ میں خراج تحسین ادا کیا: ”میں یہ بات واضح کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ پاکستان میں انتظامی مشینری کو اتنی خوش اسلوبی کے ساتھ چلانے کا سہرا نہ تو میرے سر ہے اور نہ میرے وزیروں کے، اس معاملے میں داد کے حقیقی مستحق ہمارے وہ افسر ہیں جنہوں نے غیر معمولی جذبے اور جانفشانی کے ساتھ کام کیا۔“ لیاقت علی خان کو درپیش دوسرا مسئلہ اقتصادی تھا۔ متحد ہندوستان کے مالی اثاثے میں سے پاکستان ۵۷ کروڑ روپے کا حقدار تھا، لیکن بھارت نے صرف ۲۰ کروڑ روپے ادا کیے اور باقی رقم کے متعلق ٹال مٹول شروع کر دی؛ چنانچہ ایک موقع ایسا بھی آگیا جب لیاقت علی خان کو یہ بھی یقین نہیں تھا کہ اگلے ماہ سرکاری ملازمین کی تنخواہیں ادا کی جاسکیں گی۔ ایسا ہی سانحہ افواج اور سامان جنگ کی تقسیم کے سلسلے میں پیش آیا۔ ”مشترب دفاعی کونسل“ کے فیصلے کے مطابق پاکستان کو افواج اور سامان جنگ کا ایک تہائی حصہ ملنا تھا، لیکن پاکستان کو یہ حصہ صرف کاغذ پر ہی ملا۔ جیسا کہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے، لارڈ ماؤنٹ بیٹن اور کانگریس کی ملی بھگت کے باعث لیاقت علی خان کا یہ بار بار مطالبہ کہ پاکستان کے قیام سے قبل اس کو ملنے والی فوج اور سامان جنگ میں اس کے حصے کا تعین کر دیا جائے، بے سود ثابت ہوا تھا؛ چنانچہ ساری فوج

دی گئی تھی اور پاکستان کے حصے میں ایسے فوجی ڈال دیے گئے تھے جو سارے برصغیر میں منتشر تھے، لہذا پاکستان کے حصے میں فی الفور صرف برائے نام فوج ہی آئی۔ سامان جنگ سب سے بھی بھارت نے پاکستان کو، ایک برائے نام حصہ ہی منتقل کیا اور جب دشمن میں جنگ شروع ہو گئی تو باقی ماندہ حصہ دینے سے بالکل انکر لڑ دیا۔ تیسرا مسئلہ، سب سے زیادہ سنگین تھا۔ سکھوں نے برصغیر کی تقسیم سے بہت قبل مشرقی پنجاب میں مسلمانوں کے قتل عام کا منصوبہ تیار کر رکھا تھا تا کہ وہاں ایک سکھ صوبہ بنایا جاسکے، اور سکھ رہنما مسلمانوں کے خلاف سخت اشتعال انگیز تقریریں کرنے لگ گئے تھے۔ ان دنوں لیاقت علی خان نے لٹی بار پنجاب کے گورنر سر ایون جینکنز سے مطالبہ کیا تھا کہ اشتعال پھیلانے والے سکھ رہنماؤں کو گرفتار کیا جائے، لیکن گورنر نے کوئی کارروائی نہیں کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مشرقی پنجاب میں وسیع پیمانے پر قتل اور لوٹ مار کا آغاز ہو گیا، لاکھوں مسلمان شہید ہو گئے اور جو بچ گئے وہ قافلہ در قافلہ پاکستان میں داخل ہونا شروع ہو گئے۔ ان لٹے ہوئے مساجدوں کی آباد کاری ایک سنگین مسئلہ بن گئی۔ ادھر پنجاب میں صورت حال اتنی دگرگوں تھی کہ بچے لوگوں نے یہ خطرہ محسوس کیا کہ بھارت پنجاب پر حملہ کر دے گا؛ چنانچہ قائد اعظم نے لیاقت علی خان کو ہدایت کی کہ وہ فوراً لاہور چلے جائیں کیونکہ اگر بھارت نے حملہ کر دیا تو پاکستان کا دفاع راجی سے نہیں بلکہ لاہور سے ممکن ہو سکے گا۔ شدید طور پر غلیل ہونے کے باوجود لیاقت علی خان نے مصیبت اور ابتلا کا یہ سار دور لاہور میں گزارا۔ وہ لگاتار پاک۔ بھارت سرحد پر جا کر صورت حال کا جائزہ لیتے رہے۔ اس کے

علاوہ، وہ متاثرہ علاقوں کا دورہ کر کے عوام کے حوصلے بلند رکھنے کی ممکن کوشش کرتے رہے۔ انہوں نے مسلمانوں کو سمجھایا کہ اگر سرحد پار سے تشویشناک خبریں موصول ہوں تو انتقامی کارروائی کر کے بھارت کو جارحیت کا موقع ہر گز فراہم نہ کریں۔ اس کے علاوہ انہوں نے پنڈت نہرو سے بھی رابطہ قائم کیا اور پھر دونوں نے ملکر سرحد کے دونوں طرف علاقوں کے دورے کر کے حالات کو معمول پر لانے کی کوششیں کیں۔ اس طرح منوع وقت سے بہت کم عرصہ میں قائد اعظم کی رہنمائی اور لیاقت علی خان کی شب و روز محنت سے پاکستان ایک نہایت خطرناک دور سے سلامتی کے ساتھ گزر گیا، لیکن ابھی پاکستان کے مقدور میں کچھ بدنصیبیاں لکھی تھیں؛ چنانچہ قائد اعظم تدریجاً بیمار ہو گئے اور ان کو آراء کے لئے زیارت (بلوچستان) جانا پڑا۔ قائد اعظم کی بیماری کے دوران میں مسکن کا سارا کام لیاقت علی خان کو سنبھالنا پڑا اور تمام فیصلے خود ہی کرنا پڑے۔

۱۱ اگست ۱۹۴۸ء کو قائد اعظم کا انتقال ہو گیا۔ اب تک لوگ قائد اعظم اور پاکستان کو لازم و ملزوم سمجھنے آئے تھے اور ان کے خیال میں ایسا کوئی رشتہ موجود نہیں تھا جو قائد اعظم کی جگہ لے سکے۔ نہ صرف ملک کے اندر بلکہ ملک کے باہر بھی پاکستان کے بدخواہ پیش گوئیاں کر رہے تھے کہ قائد اعظم کے انتقال کے بعد پاکستان اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکے گا۔ انگلستان سے جارج برنارڈشا نے پنڈت نہرو کو لکھا: ”ہوسکتا ہے کہ جناح کی وفات آپ کے انگلستان آنے میں رکاوٹ بن جائے کیونکہ اگر پاکستان میں ان کا کوئی لائق جانشین موجود نہ ہو تو پھر آپ ہی کو سارے

برصغیر پر حکومت کرنے کا فرض ادا کرنا پڑ جائے گا“، لیکن لیاقت علی خان نے یہ چیلنج قبول کر لیا اور قائد اعظم نے ان پر جو اعتماد کیا تھا اس کو صحیح ثابت کر دکھایا۔ انہوں نے سارے پاکستان کا دورہ کیا اور بڑے بڑے جلسوں میں تقریریں کر کے اس اندیشے کو بالکل ختم کر دیا کہ کوئی داخلی بحران یا سازش بھارت کی جارحیت کا پیش خیمہ بن جائے گی۔ انہوں نے اپنی تقریروں میں کہا کہ سارے پاکستانی اپنی آزادی سے محرومی پر بھوک سے مر جانے کو ترجیح دیں گے۔ انہوں نے پاکستانیوں کو بتایا کہ ”اگر بھارت نے حملہ کیا تو نہ صرف میں اور میرے ساتھی بلکہ پاکستان کا ہر فرد اپنے خون کا آخری قطرہ بہا دے گا، لیکن پاکستان کی ایک انچ زمین بھی دشمنوں کو نہیں ہتھیانے دے گا“۔ قائد اعظم کے انتقال کے بعد چند ہی دنوں میں نہ صرف پاکستانیوں بلکہ غیر ممالک کے مدبروں کو بھی یقین ہو گیا کہ پاکستان میں زندہ رہنے اور اپنا دفاع کرنے کی صلاحیت موجود ہے اور لیاقت علی خان قائد اعظم کی جانشینی کا فرض ادا کرنے میں کافی حد تک کامیاب ہو جائیں گے۔ اکتوبر ۱۹۴۸ء میں لیاقت علی خان کا لندن جا کر دولت مشترکہ کی کانفرنس میں شرکت کرنا یہ ثابت کر رہا تھا کہ قائد اعظم کی وفات کے بعد پاکستان کو جو خطرات لاحق ہو سکتے تھے ان سب کا سدباب کر لیا گیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ لیاقت علی خان نے لندن میں نہایت خود اعتمادی اور حوصلے کا مظاہرہ کیا۔ انہوں نے دوسرے وزرائے اعظم کو بتایا کہ پہلے ان کو یہ بھروسہ تھا کہ دولت مشترکہ ایک ایسا خاندان تھا جس میں دو اراکین کے درمیان تنازعات انصاف اور بھائی چارے کے تقاضوں کے مطابق طے کیے جاسکتے تھے، لیکن اب ان کا یہ اعتماد ختم ہو گیا

ہوا تھا (ان کا اشارہ کشمیر کے تنازعہ کی طرف تھا)۔ انہوں نے اپنی تقریر میں کہا کہ ”برطانیہ کو اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں رہنا چاہیے کہ پاکستان اس کی جیب میں ہے۔“ انہوں نے برطانیہ کے رویہ (یعنی بھارت کو پاکستان پر ترجیح دینے کی روش) پر سخت تنقید کی اور اعلان کیا کہ ان کا ملک دولت مشترکہ کے مقاصد کی تکمیل میں حصہ لینے کو تیار تھا، لیکن دوسرے ملکوں کے ساتھ مساوی سطح پر، ان میں سے کسی کے پیروکاری حیثیت سے نہیں۔

پاکستان کی معیشت بھی بہت جلد مستحکم ہو گئی۔ اس کو ستمبر ۱۹۴۹ء میں ایک سخت امتحان سے گذرنا پڑا جس میں اس نے اپنے استحکام کا ثبوت فراہم کر دیا۔ اس ماہ میں انگلستان نے ہاونڈ اسٹرلنگ کی قیمت میں کمی کر دی اور ساتھ ہی بھارت نے بھی اپنے روپے کی قیمت گرا دی۔ اس موقع پر پاکستان نے اپنے روپے کی قیمت بحال رکھنے کا فیصلہ کر کے ساری دنیا کو حیرت میں ڈال دیا اور بھارت میں تو اضطرابی کیفیت پیدا ہو گئی کیونکہ اب پاکستان کے سو روپے بھارت کے ایک سو پچاس روپے کے برابر تھے۔ بھارت نے شدید رد عمل کا اظہار کیا۔ اس نے پاکستان کی مقرر کردہ زرمبادلہ کی شرح کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور پاکستان کے ساتھ تجارتی تعلقات منقطع کر لیے۔ بھارت نے اس خیال سے کہ پاکستان میں ذرائع آمد و رفت مفلوج ہو جائیں گے اس کو کوئلے کی فراہمی بند کر دی (اس وقت پاکستان کی تمام ریل گاڑیوں کے انجن بھارت سے درآمد کیے جاتے کوئلے سے چلتے تھے)۔ لیاقت علی خان نے اس مسئلہ کا متبادل ذریعہ تلاش کر لیا۔ انہوں نے اپنا بھارت کے چیلنج کا جواب دینے کے لیے اپنی کاروبار کا اجلاس طلب کیا۔

اس اجلاس میں فیصلہ کیا گیا کہ چونکہ بھارت نے پاکستانی روپے کی قیمت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا لہذا پاکستان بھی بھارت کو کپاس اور بٹ سن فراہم نہیں کرے گا۔ لیاقت علی خان نے ڈھاکہ میں وزیر اعلیٰ نورالامین کی کوٹھی پر مسلم لیگ کے رہنماؤں کا ایک خفیہ اجلاس طلب کیا، جس میں تقریر کرتے ہوئے انہوں نے کہا: ”جب تک بھارت ہمارے روپے کی قیمت کو تسلیم نہیں کرتا، ہم اسے ایک اونس بٹ سن بھی نہیں دیں گے۔ ہم اپنا بٹ سن خلیج بنگال میں غرق کر دیں گے مگر بھارت کے ہاتھ فروخت نہیں کریں گے۔“ لیاقت علی خان نے بٹ سن کی اندرون ملک خرید میں سہولت فراہم کر دینے کے لیے ”نیشنل بینک آف پاکستان“ قائم کر دیا۔ بہر حال کوئی داخلی یا خارجی دباؤ لیاقت علی خان کو ان کا موقف تبدیل کرنے پر مجبور نہیں کر سکا حتیٰ کہ چھ ماہ کے اندر بھارت نے ہارمان لی اور پاکستانی روپے کی مقرر کردہ قیمت کو تسلیم کر لیا۔

لیاقت علی خان کے دور حکومت میں صوبائی سطح کے سیاسی رہنماؤں میں اقتدار کی جنگ شروع ہو گئی، لیکن انہوں نے اپنی بہترین مدبرانہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر ملک میں سیاسی استحکام قائم کر لیا۔ پنجاب میں وزیر اعلیٰ نواب افتخار حسین خان آف ممدوٹ اور وزیر خزانہ میاں ممتاز دولتانہ کے درمیان اکتوبر ۱۹۴۸ء میں رسہ کشی شروع ہو چکی تھی۔ یہ زور آزمائی اتنی سنگین شکل اختیار کر گئی کہ لیاقت علی خان کو جنوری ۱۹۴۹ء میں ممدوٹ وزارت کو برخاست اور صوبائی اسمبلی کو تحلیل کر کے صوبہ کا نظم و نسق آئین کی دفعہ ۹۳ کے تحت گورنر سر فرانس سوڈی کے سپرد کرنا پڑا۔ اس صورت حال میں صوبائی مسلم لیگ نے یہ مطالبہ شروع کر دیا

تھے، داخلی انتشار پر نہایت آزمودہ کار سیاستدان کی طرح قابو پا لیا اور اس کو بحرانی شکل اختیار نہیں کرنے دی۔

ان سیاسی مسائل سے نپٹنے کے ساتھ ساتھ لیاقت علی خان نے مملکت کو مستحکم کرنے کا کام جاری رکھا۔ چونکہ دفاع کا محکمہ ان ہی کے پاس تھا لہذا انہوں نے بری فوج، فضائیہ اور بحریہ کو منظم کرنے اور ان کا معیار کارکردگی بلند کرنے کی طرف خصوصی توجہ دی۔ انہوں نے مسلح افواج میں انگریز افسروں کی بجائے پاکستانی افسروں کا تقرر کرنے کے لیے تیزی سے اقدامات کیے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی مد نظر رکھا کہ افواج کی صلاحیتوں میں کمی نہ آنے پائے۔ افواج کو مکمل طور سے قومیانے کی پالیسی کے تحت انہوں نے جنوری ۱۹۵۱ء میں جنرل محمد ایوب خان کو پاکستان کا پہلا مسلمان کمانڈر انچیف مقرر کیا۔

۱۰ ستمبر ۱۹۵۰ء میں چودھری خلیق الزمان نے اپنے گھر پر مہاجروں کے ایک انبوه کثیر کے مظاہرے کے بعد مسلم لیگ کی صدارت سے استعفیٰ دے دیا تو لیاقت علی خان نے یہ ذمہ داری بھی خود سنبھال لی۔ ان کے مخالفین نے کہا کہ وزارت عظمیٰ کے ساتھ مسلم لیگ کی قیادت بھی سنبھال لینا ایک آسان اقدام تھا۔ ان معترضین کا جواب دیتے ہوئے لیاقت علی خان نے کہا: ”آمریت تو میری فطرت ہی میں نہیں ہے۔ میں تو مسلم عوام کو متحد کرنے اور ان میں سیاسی شعور بیدار کرنے کا متمنی ہوں تاکہ اگر مستقبل میں کوئی شخص آمر بننے کا خواب دیکھے بھی تو اس کو عملی طور پر ایسا کرنے کی جرأت نہ ہو“۔

لیاقت علی خان جمہوری اداروں کی افادیت میں اعتقاد رکھتے تھے۔ چنانچہ جب ان سے کچھ لوگوں نے کہا کہ پاکستان کے عوام ان پڑھ ہیں

تو گورنر کو مطلق العنان حکمران نہ بنایا جائے۔ ان کے ساتھ صوبائی لیگ کی نامزد کردہ ایک کابینہ“ وابستہ کر دی جائے۔ اس تجویز سے وزیر کے متفق نہ ہونے کے باوجود لیاقت علی خان اس کو قبول کر لیا۔ صوبائی مسلم لیگ کے مینوٹ نواز گروہ نے گورنر موڈی کے خلاف ایک ورک شروع کر رکھی تھی، لہذا لیاقت علی خان نے گورنر موڈی کا استعفیٰ قبول کر کے ان کی بجائے ردار عبدالرب نشتر کو جو ”عبوری حکومت“ کے رہنما رہ چکے تھے پنجاب کا گورنر مقرر کر دیا اور صوبائی مسلم لیگ کے نامزد کردہ شیر بھی گورنر کے ساتھ کام کرنے لگے۔ لیاقت علی خان کے ان اقدامات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ باسی تنازعات کو زیادہ دور تک نہیں جانے دیتے تھے اور معقول سیاسی سمجھوتوں کے لیے ہمیشہ تیار رہتے تھے۔ ادھر سندھ کے وزیر اعلیٰ محمد یوب لہوڑو ایک متنازعہ شخصیت بن گئے تھے اور ان کو بھی عہدہ سے دستبردار ہونا پڑ گیا۔ عہدہ سے ہٹنے کے بعد بھی ایک مسئلہ بنے۔ سرحد میں وزیر اعلیٰ خان عبدالقیوم خان پر پیر صاحب آف مانکی شریف کے درمیان خاصی حاذ آرائی ہو رہی تھی، لیکن لیاقت علی خان نے ان کو نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ ختم کر دیا۔ ان کے بعد خان عبدالقیوم خان اور صوبائی مسلم لیگ نے ایک گروہ جس کی قیادت یوسف خٹک کر رہے تھے، کے درمیان کچھ تلخی سی شروع ہوئی۔ چونکہ سرحد کے معاملات نازک تھے اور افغانستان، ہاں ”پختونستان“ کا پروپیگنڈا کر رہا تھا لہذا لیاقت علی خان وہاں کی صورت حال کا جائزہ لینے کے لیے خود تشریف لے گئے اور مسلم لیگ کے داخلی باغ کو ابتدا ہی میں ختم کر دیا۔ انہوں نے ایسے حالات میں جب ملک کو بیرونی خطرات بھی درپیش

نے بھارت کے گورنر جنرل ماونٹ بیٹن سے ساز باز کر کے  
نورا جواب دے دیا تھا کہ پاکستان کے انگریز  
فوجی اس جنگ میں ملوث ہونے کو تیار نہیں۔

جنگ بندی کے باوجود کشمیر کی سرحدوں  
پر ابھی جنگ کے بادل منڈلا رہے تھے کہ  
۱۹۵۰ء کے اوائل میں کلکتے میں پھر فسادات اہل  
پڑے۔ ہندو راہنماؤں اور پریس نے پاکستان کے  
خلاف جنگ کرنے کا سبق دھرانا شروع کر دیا۔  
بھارت نے اپنی مسلح افواج مشرقی پاکستان کی  
سرحدوں پر جمع کرنی شروع کر دیں۔ ادرہ مغربی  
بنگل کے تباہ و برباد مسلمانوں کا مشرقی پاکستان  
میں تانتا بندھ گیا۔ فوری طور پر ان فسادات کا

ڈھاکے میں بھی نچو رد عمل ہوا، لیکن لیاقت علی  
خان نے تدبیر سے کام لے کر وہاں امن قائم کر دیا  
لیونکہ انہیں معلوم تھا کہ نہ بھارت پاکستان کو  
ختم کرنے کا بہانہ ڈھونڈ رہا تھا جبکہ ابھی پاکستان  
پوری طرح مستحکم بھی نہیں ہونے پایا تھا۔ مشرقی  
پاکستان اور مغربی بنگال کی حکومتوں نے ۱۹۵۰ء  
میں قیام امن کے لیے اقدامات کی غرض سے مذاکرات  
کے لیے لیکن پنڈت نہرو اور سردار پٹیل برابر پاکستان  
کے خلاف بیانات دیتے رہے۔ اس موقع پر چودھری  
خلیق الزمان نے تجویز پیش کی کہ مغربی اور مشرقی  
بنگل کے درمیان ہندوؤں اور مسلمانوں کا تبادلہ کر  
لینا چاہیے، لیکن لیاقت علی خان نے اسے مسترد کر  
دیا اور مشرقی پاکستان کا دورہ کر کے ایک طرف  
مسلمانوں کو اپنے جذبات پر قابو رکھنے کی تلقین  
کی اور دوسری طرف غیر مسلم اقلیتوں کو تحفظ کا  
یقین دلایا۔ اس وقت پنڈت نہرو کے الفاظ میں  
پاکستان اور بھارت جنگ کے دھانے پر کھڑے تھے۔  
اس خطرے کو دور کرنے کے لیے لیاقت علی خان نے  
پنڈت نہرو کو مذاکرات کے لیے کراچی آنے کی  
دعوت دی، لیکن انہوں نے بیماری کا بہانہ بنا کر

غیر تعلیم یافتہ ہیں اور یہاں بالغ رائے دہی کی بنیاد  
پر قائم کیے ہوئے ادارے نہیں چل سکتے تو  
انہوں نے جواب دیا کہ عوام کا شعور ان کو  
ختمے دارہاں سونپ کر ہی پختہ کیا جا سکتا ہے  
اور تعلیم کا حصول بھی شعور کی پختگی کے ساتھ  
مروغ ہا سکتا ہے۔ انہوں نے کہا ”عوام میں  
ذہانت کے فقدان کا چرچا کرنے سے آسرت کے لیے  
براہ ہموار ہوگی اور جو لوگ اپنے آپ کو زیادہ  
عقلمند سمجھ کر عوام کی خواہشات اور رائے کا  
احترام کیے بغیر بہتر طور پر حکومت چلانے کا دعویٰ  
کریں گے وہ دراصل عوام کی آزادی کو سلب  
کرنے کے خواہاں ہیں“۔

پاکستان کے بھارت کے ساتھ تعلقات آج تک  
معمول کے مطابق نہیں ہو سکے۔ لیاقت علی خان  
کے زمانے میں بھی کئی دفعہ جنگ تک نوبت  
پہنچ گئی تھی۔ دونوں مملکتوں کے درمیان  
پہلا خطرناک تنازعہ متحدہ ہندوستان کے  
اثاثوں اور واجبات کی تقسیم پر ہوا۔ اس کے بعد  
مشرقی پنجاب کے ہولناک فسادات، جو تقسیم سے  
قبل ہی شروع ہو چکے تھے، دوسری عالمی جنگ کی  
تباہی اور خونریزی کو بھی مات کر گئے۔ مصیبت تو  
پاکستان پر آئی ہوئی تھی، لیکن الٹا حملہ کرنے کا  
ارادہ بھارت کرنے لگا۔

تیسرا نازک موقع اس وقت پیش آیا جب  
۱۹۴۷ء میں کشمیر کا تنازعہ اٹھ نہڑا ہوا  
اور پاکستان کے غیر منظم جانباز بھارت کی باقاعدہ  
اور منظم فوج سے نبرد آزما ہوئے۔ بھارت اس معاملے  
کو اقوام متحدہ میں لے گیا جس نے جنگ بندی کا  
فیصلہ کیا۔ لیاقت علی خان نے یہ فیصلہ قبول کر  
لیا کیونکہ ان کی رائے میں پاکستان کی فوج پوری  
ترجیح منظم نہیں تھی۔ وہ اپنے تمام وسائل استعمال  
کر چکا تھا اور پاکستان کے انگریز کمانڈر انچیف

جس کا فیصلہ حتمی ہو گا۔ پنڈت نہرو صرف جنگ نہ کرنے کے اعلان پر اصرار کرتے رہے اور لیاقت علی خان اس اعلان کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے طریق کار پر زور دیتے رہے۔ یہ خط و کتابت نومبر ۱۹۵۰ء تک جاری رہی اور پنڈت نہرو نے کوئی قابل قبول دلیل پیش نہ کرنے کے باعث جنگ نہ کرنے کے مشترکہ اعلان کی تجویز پر اصرار کرنا بند کر دیا۔

جولائی ۱۹۵۱ء میں بھارت نے بھر اپنی فوجیں پاکستان کی سرحدوں پر جمع کرنا شروع کر دیں۔ لیاقت علی خان نے پنڈت نہرو سے فوجیں ہٹانے کا مطالبہ کیا اور پاکستان اور بھارت کے درمیان تمام تنازعات، بالخصوص تنازع کشمیر، کا تصفیہ کرنے کے لیے ایک پانچ نکاتی امن منصوبہ تجویز کیا، لیکن پنڈت نہرو نے جواب دیا کہ لاہور، سیالکوٹ، جہلم اور راولپنڈی میں سبم پاکستانی افواج بھی بھارت کی سلامتی کے لیے خطرہ ہیں۔ انہوں نے مزید کہا کہ کشمیر کا مسئلہ کشمیریوں کی مرضی سے طے ہو گا نہ کہ پاکستان کی مرضی سے۔ لیاقت علی خان نے اس کے جواب میں یکم اگست کو ایک بار دیا جس میں لکھا: ”آپ نے یکایک یہ تحقیق کی ہے کہ پاکستانی فوجوں کا اپنے زمانہ امن کے اڈوں پر قیام بھی بھارت کے لیے خطرے کا باعث ہے۔ لاہور، سیالکوٹ، جہلم اور راولپنڈی جن کا آپ نے حوالہ دیا ہے برصغیر کی تقسیم سے قبل بھی فوجی چھاونیاں تھیں اور ہماری فوجیں وہاں چار سال سے مقیم ہیں، لیکن اس تمام عرصے میں آپ کے ذہن میں خطرے کا کوئی خیال نہیں آیا۔ آپ کی سرحدوں سے جہلم سو میل سے زیادہ اور راولپنڈی ڈیڑھ سو میل ہے۔ چونکہ مغربی پاکستان کا عرصہ تقریباً تین سو میل ہے لہذا کوئی شخص جو ذرا سی بھی عقل رکھتا ہے ان مقامات پر ہماری فوجیں

ت علی خان کو دہلی آ کر بات چیت کرنے کی بات دے دی۔ لیاقت علی خان دہلی گئے جہاں ہفتے تک مذاکرات ہوتے رہے اور نتیجہ ”لیاقت معاہدے“ پر دستخط ہو گئے، جس کے تحت وں کے تحفظ کی ضمانت دی گئی اور فسادات کی بات میں دونوں ملکوں کے درمیان رابطے کا بندوبست کیا۔ لیاقت نہرو معاہدے کا مسودہ آج بھی یں ملکوں کے دفاتر خارجہ میں موجود ہے اور ت کے اس دعوے کی نفی کرتا ہے کہ بھارت مسلم دش فسادات بھارت کا داخلی معاملہ ہیں، کے خلاف پاکستان احتجاج نہیں کر سکتا۔

۲۲ دسمبر ۱۹۴۹ء کو پنڈت نہرو نے جنگ کرنے کے ایک مشترکہ اعلان کا مسودہ لیاقت علی خان کو بھیج دیا۔ لیاقت علی خان نے ۱۴ فروری ۱۹۵۰ء کو اس کا مفصل جواب دیتے ہوئے لکھا اقوام متحدہ کی رکنیت بجائے خود اس امر کا ن ہے کہ بین الاقوامی مسائل جنگ کے ذریعے نہ لیے جائیں۔ پاکستان اس تجویز کا خیر مقدم ا ہے، تاہم مشترکہ اعلان کا مقصد یہ چاہیے کہ اس کی روح کے مطابق لچھ عملی بات کہیں جائیں، یعنی مسائل کے حل کے لیے واضح طریق کار اور اس کی تکمیل کے لیے ن کا تعین کیا جائے۔ مثال کے طور پر ہم یہ کر سکتے ہیں کہ مشترکہ اعلان کے دو ماہ اندر تمام تنازعات کو براہ راست گفت و شنید کے طے کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر یہ ن و شنید کامیاب نہ ہو تو مزید دو ماہ کے اندر تنازعات کو کسی تیسرے فریق کی مدد ذریعے طے کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر کوشش بھی ناکام رہے تو زیر بحث تنازعات بخود کسی پہلے سے طے شدہ قاعدے کے مطابق ایسے جج کے دائرہ اختیار میں چلے جائیں

فہم کو بھارت کے لیے خطرہ قرار نہیں دے سکتا۔  
 ”کشمیر کے مسئلے“ پر پنڈت نہرو کے موقف کا جواب دیتے ہوئے لیاقت علی خان نے کہا :  
 ”آپ نے کہا ہے کہ بھارت یا پاکستان کشمیریوں کے مستقبل کا فیصلہ نہیں کر سکتے کیونکہ کشمیر کے عوام خرید و فروخت کی جنس نہیں ہیں اور انہیں اپنی قسمت کا فیصلہ کرنے کا پیدائشی حق حاصل ہے۔ یہ قابل تحسین محسوسات ہیں، لیکن آپ کا کشمیر پر قبضہ ان محسوسات کی نفی کرتا ہے۔ آپ کے کشمیر پر دعوے کی بنیاد کشمیریوں کی خواہش نہیں ہے، بلکہ ایک ایسے ہندو مہاراجا کا عمل ہے جس نے کشمیریوں کی پاکستان کے ساتھ الحاق کرنے کی واضح خواہش کے برعکس بھارتی رہنماؤں سے سازش کر کے کشمیریوں پر ڈوگرا فوج سے حملے کرانے اور جب کشمیریوں نے مہاراجا کے اقتدار کے جوئے کو اپنی گردن سے اتار بھیجا تو اس نے ہندوستان کے ساتھ الحاق کرنے کے ایک سراسر ناجائز معاہدے پر دستخط کر کے اس کے عوض بھارتی فوج کی امداد حاصل کر لی تا کہ حریت کی جنگ لڑنے والے مجاہدوں کو غلام بنایا جاسکے۔ پنڈت نہرو کے اس دعوے کی تردید کرتے ہوئے کہ پاکستانی فوج کے کشمیر پر حملے کے باعث اقوام متحدہ کے زیر اثر ہونے والا پاک۔ بھارت معاہدہ غیر مؤثر ہو گیا تھا، لیاقت علی خان نے کہا ”میں آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ ہمارے درمیان یہ معاہدہ بھارتی فوجوں کے حملے، قبائل کے داخلے اور پاکستانی فوجوں کی اس جنگ میں شرکت کے بعد ہوا تھا، لہذا اب آپ ان واقعات کو دہرا کر معاہدے پر عمل کرنے سے باز اختیار نہیں کر سکتے۔“ لیاقت علی خان نے کہا کہ ”اقوام متحدہ کی زیر نگرانی استصواب رائے“ صرف یہ رکاوٹ ہے کہ آپ کشمیر سے

اپنی فوجیں واپس بلانے سے انکار کر رہے ہیں۔ اقوام متحدہ، اس کے ذیلی ادارے اور غیر جانبدار مدیر مثلاً دولت مشترکہ کے وزراء اعظم سبھی آپ سے اپنے وعدوں کا احترام کرانے میں ناکام رہے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ استصواب رائے میں اس لیے دیر ہو رہی ہے کہ استصواب سے قبل کے حالات پر بھارت اور پاکستان میں اتفاق رائے نہیں ہے، لیکن آپ یہ بھول جاتے ہیں کہ ان حالات کا تعلق تو اس بین الاقوامی معاہدے ہی میں موجود ہے جس پر آپ نے دستخط کیے ہیں۔ مگر اب آپ اس معاہدے سے انحراف کرنے کے لیے اپنی ایجاد کی ہوئی ناقابل قبول تفسیروں کے پیچھے پناہ لے رہے ہیں۔ اس معاملے میں پیش رفت صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ دونوں فریق اپنے تمام اختلافات کے ضمن میں سلامتی کونسل کے فیصلے اور اقوام متحدہ کے کمیشن برائے ہندوستان اور پاکستان کی قرار دادوں پر انحصار کریں۔ اس قار میں لیاقت علی خان نے پنڈت نہرو کی توجہ بھارت میں سیاسی رہنماؤں اور اخبارات کی پاکستان کے خلاف زہر افشانی کی طرف مبذول کرائی اور ان کو بتایا کہ اس صورت حال سے اپریل ۱۹۵۰ء کے معاہدہ دہلی کی خلاف ورزی ہو رہی تھی جس کے تحت دونوں ملکوں نے ایک دوسرے کے خلاف معاندانہ پروپیگنڈا بند کرانے کی ذمہ داری قبول کی تھی۔ انہوں نے کہا : اس ضمن میں بھی آپ معاہدہ دہلی کی ایک واضح دفعہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ان افراد اور اداروں کے خلاف کارروائی کرنے سے انکار کرتے رہے ہیں جو پاکستان کے خلاف پروپیگنڈے میں مصروف ہیں۔ اگر آپ کا آئین اور عدالتی فیصلے ایسی آزادی اظہار رائے پر بھی پابندی لگانے میں حائل ہیں جن سے معاہدے کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے تو میں پوچھتا ہوں کہ آپ نے ایسی بین الاقوامی ذمہ داری

ہی کیوں کی تھی جس کو پورا کرنا آپ کے میں نہیں تھا۔“

لیاقت علی خان نے ۶ اگست ۱۹۵۱ء کو ت نہرو کو ایک اور تار بھیجا جس میں انہوں نے کہا ”پاکستان اقوام متحدہ کے کمیشن کی دادوں پر عمل کرنے کے لیے بالکل تیار تھا، اس کے برعکس آپ بین الاقوامی معاہدے سلامتی کونسل کی قراردادوں کی خلاف ورزی نے ہوئے کشمیر کو بھارت کا حصہ قرار دے دیں اور اپنے اس بے بنیاد اور غیر منصفانہ بے فوجی طاقت کے بل بوتے پر نافذ کرنے پر ہوئے ہیں۔ آپ کا یہ رویہ غامی امن کے لیے زبردست خطرہ ہے۔ آپ اپنی فوجی طاقت سہارے پاکستان کو دھمکیاں دے رہے ہیں اس کو خوف زدہ کر کے کشمیر پر اپنے دعوے تسلیم کرانا چاہتے ہیں۔ پاکستان آپ کے اس دعوے کی تردید کرتا ہے اور آپ کو پر زور از میں بتا دینا چاہتا ہے کہ وہ آپ کی ان مکیوں سے مرعوب نہیں ہوگا۔“ اس کے بعد ت علی خان نے ۱۱ اگست کو پنڈت نہرو کو اپنا ہی برقی مراسلہ روانہ کیا اور اس کے بعد یہ سلسلہ م ہو گیا۔ ان تاروں کے متن سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ لیاقت علی خان نے نہ صرف منطقی طور پر ت نہرو کو جواب کر دیا تھا بلکہ ایسی ہمت صاف گوئی کا مظاہرہ بھی کیا تھا جو ان کے بعد کسی پاکستانی حکمران کو نصیب نہیں ہو سکی۔

لیاقت علی خان آزاد خارجہ پالیسی کے بردار تھے اور انہوں نے روسی اور اینگلو امریکی ملکوں میں سے کسی کے ساتھ بھی پاکستان کو مستہ کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ انہوں نے یہ ردِ دور کرنے کے لیے کہ پاکستان کا اینگلو امریکی د کی طرف خاص جھکاؤ ہے ۱۹۴۹ء میں روس

جانے کا دعوت نامہ منظور کر لیا تھا، لیکن انہیں روس جانے کی مہلت نہیں ملی سکی۔ جب وہ ۱۹۵۰ء میں امریکہ اور کینیڈا گئے تو وہاں انہوں نے اپنی تقریروں میں صاف صاف کہا کہ پاکستان خود ایک نظریاتی مملکت ہے اور وہ دوسرے ممالک کے نظریات کا پابند نہیں۔ خارجہ امور میں غیر جانبدارانہ پالیسی کا اظہار کرتے ہوئے انہوں نے مارچ ۱۹۵۱ء میں ایک تقریر کے دوران کہا ”پاکستان نہ تو اینگلو امریکی ہلاک کے ساتھ وابستہ ہے اور نہ کمیونسٹ ہلاک کا حاشیہ بردار ہے۔“

لیاقت علی خان مسلم ممالک کے ساتھ نہایت قریبی تعلقات قائم کرنے کے زبردست حامی تھے۔ چنانچہ جب وہ ۱۹۴۸ء میں دولت مشترکہ کی کانفرنس میں شرکت کے بعد وطن واپس آ رہے تھے تو راستے میں عرب لیگ کے سکرٹری جنرل عزام ہاشا کی دعوت پر قاہرہ میں ٹھہرے۔ وہاں رہاؤ پر مصری مسلمانوں سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ مسلمان ممالک کو نہ صرف آپس میں ثقافتی رشتے قائم کرنا چاہیے بلکہ ان کو زندگی کے تمام شعبوں میں ایک دوسرے کے ساتھ اتنا قریبی تعاون کرنا چاہیے جتنا کہ عملاً ممکن ہو سکتا ہے۔ جب وہ ۱۹۴۹ء میں دوبارہ انگلستان سے واپس آ رہے تھے تو انہوں نے مصر، ایران اور عراق کے حکومتوں کی دعوت پر ان ملکوں میں قیام کیا۔ ان مسلم ممالک میں قیام کے دوران میں انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ مسلم ممالک کے درمیان فکر و عمل کی ہم آہنگی ہی ان مشکلات کا حل تھی جو ان ممالک کو درپیش تھیں۔ ان کے دورِ حکومت میں پاکستان نے اقوام متحدہ میں تمام مسلم ممالک کی حمایت کی اور شام، ترکی، ایران اور انڈونیشیا سے دوستی کے معاہدے کیے۔ وہ مصر، سعودی عرب اور یمن سے بھی ایسے ہی معاہدے کرتے رہے۔



خواہاں تھے۔ افغانستان دنیا کا واحد مسلمان ملک تھا جس کی پاکستان کے متعلق حکمت عملی تسلی بخش نہیں تھی، لیکن لیاقت علی خان نے اس کے خلاف بھی کوئی جوابی کارروائی کرنا مناسب نہ سمجھا کیونکہ پاکستان کی یہ طے شدہ پالیسی ہے کہ ہر مسلمان ملک کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کرنے کی بھرپور کوشش کی جائے گی۔ مسلم ممالک کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے انہوں نے فروری ۱۹۴۹ء میں کراچی میں ”مؤتمر عالم اسلامی“ کا پہلا اجلاس منعقد کرایا۔ پھر اسی سال نومبر کے مہینے میں کراچی میں ایک عالمی اسلامی اقتصادی کانفرنس منعقد کی۔ اس کانفرنس کے اختتامی اجلاس کو خطاب کرتے ہوئے لیاقت علی خان نے کہا کہ ”تمام مسلم ممالک کا مفاد اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ اپنے بان برادرانہ رشتوں کو مستحکم کریں جو ان کے درمیان پہلے ہی سے چلے آ رہے ہیں“۔ انہوں نے جولائی ۱۹۵۰ء کو عید کے ایک اجتماع کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اگر مسلم ممالک کے درمیان اجتماعی دفاع کے لیے کوئی تحریک شروع ہوئی تو پاکستان ایسی تحریک میں شامل ہو کر ایک بھرپور کردار ادا کرے گا۔ انہوں نے کہا کہ ”اگر مغربی جمہوریتیں اپنے طریق زندگی کے تحفظ کے لیے معاہدے کر سکتی ہیں اور اگر اشتراکی ممالک اپنی نظریاتی اساس کے دفاع کے لیے ایک ہلاک بنا سکتے ہیں تو مسلم اقوام متحد ہو کر کیوں اپنا تحفظ نہیں کر سکتیں اور دنیا کو یہ نہیں دکھا سکتیں کہ ان کا بھی ایک علیحدہ نظریہ اور ایک علیحدہ طریق زندگی ہے“۔ اگر لیاقت علی خان کی زندگی وفا کرتی تو وہ یقیناً مسلم ممالک کا بھی ایک ہلاک بنوانے میں کامیاب

ذریعے مسلم ممالک کے درمیان بھارت دوری پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہو پاتا۔ وہ اپنی شہادت کے دن لیاقت باغ راولپنڈی میں جو تقریر کرنے والے تھے اس کا موضوع بھی ”دنیا کو معلوم ہونا چاہیے کہ عالم اسلام متحد ہے“ تھا۔ یہ انکشاف کراچی کے اخبار ”ڈان“ نے اپنی ۱۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کا اشاعت میں کیا تھا۔

ان کا اسلامی معاشرے کے متعلق ایک متوازن مگر جامع نظریہ تھا جو اس ”قرار داد مقاصد“ میں بھی منعکس ہوا جس کو انہوں نے ۷ مارچ ۱۹۴۹ء کو دستور ساز اسمبلی کے سامنے پیش کیا تھا۔ اس نظریے کے مطابق ”پاکستان ایک جمہوری ملک ہو گا جس میں مکمل سماجی انصاف، قانون کی نظر میں ہر شخص کی برابری ذاتی آزادیوں کے تحفظ اور اقلیتوں کے حقوق کی ضمانت دی جائے گی، لیکن یہاں کوئی ایسا قانون نافذ نہیں لیا جائے گا جو قرآن مجید او سنت نبوی کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو“۔ انہوں نے ۱۲ نومبر ۱۹۵۰ء کو خیر پور میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا کہ ”ہمیں اس خواب کو پورا کرنا ہے جس کے مطابق پاکستان میں ہم سچے مسلمانوں کی طرح اسلامی اصولوں پر عمل کر کے دنیا کو یہ دکھا سکیں کہ سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظاموں کے علاوہ بھی ایک نظام ہے جس کے اصول اسلام مہیا کرتا ہے“۔

لیاقت علی خان خود ایک زمیندار خاندان سے تعلق رکھتے تھے، لیکن اسلام کی سماجی قدروں کے اثر اور عوامی ذہن کے باعث وہ اس بات کا شدید احساس کرنے لگے تھے کہ بڑے بڑے زمیندار نہ صرف کاشتکاروں بلکہ عام لوگوں کا بھی استحصال کر رہے تھے، چنانچہ انہیں اس وقت کے زمینداروں اور جاگیرداروں کے نظام سے اتنی نفرت ہو گئی کہ جب

بحیثیت مساجد ان کو اپنی بھارت میں رہ جانے والی جائداد کے معاوضے کے لیے کاغذات پر دستخط کرنے کے لیے کہا گیا تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ پھر انہوں نے زرعی اصلاحات کا ایک منصوبہ تیار کیا اور صوبائی وزراء اعلیٰ سے کہا کہ وہ اس منصوبے کو قانونی شکل دیں۔ جب پنجاب میں زرعی اصلاحات کے قانون کا مسودہ تیار کیا جانے لگا تو زمینداروں اور جاگیرداروں کے ایک گروہ نے اس کی سخت مخالفت شروع کر دی۔ لیاقت علی خان نے ایک تقریر میں ان زمینداروں اور جاگیرداروں کو متنبہ کیا کہ ”وہ آج اس چیز کو اپنے پاس رکھنے پر اصرار نہ کریں جو کل ان سے زبردستی چھین لی جائے گی“۔ وہ سرمایہ داروں کے بھی خلاف تھے کیونکہ وہ ناجائز منافع کمانے کی تدبیریں سوچنے اور منصوبے بنانے لگے تھے۔ انہوں نے ۱۷ نومبر ۱۹۴۸ء کو کراچی مسلم لیگ کے ایک جلسے میں جس کی صدارت شبیر احمد عثمانی کر رہے تھے، تقریر کرتے ہوئے مسلم لیگ کے کارکنوں کو ان لوگوں سے خبردار رہنے کے لیے کہا تھا جو ان کی جماعت کو اپنے مفادات کے لیے استعمال کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ انہوں نے کہا کہ ”اگر پاکستان کو سرمایہ داروں کے استحصال کے لیے کھلا چھوڑ دیا گیا تو اس کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ میں مسلم اور غیر مسلم سرمایہ دار میں کوئی تمیز نہیں کرتا۔ میں اپنے عہدے سے مستعفی ہو جاؤں گا، لیکن سرمایہ داروں کو اس ملک کا استحصال کرنے کی اجازت ہرگز نہیں دوں گا۔ پاکستان یقیناً نہ تو سرمایہ داروں کا ملک ہو گا اور نہ اشتراکیوں کا۔ یہاں صرف اسلامی اصولوں پر عمل ہو گا“۔ انہوں نے لوگوں سے اپیل کی کہ وہ بدعنوان سرکاری افسروں کی نشاندہی کر کے حکومت کی مدد کریں۔ انہوں نے یہ بھی اعلان کیا کہ

اردو پاکستان کی قومی زبان ہو گی اور دستور ساز اسمبلی اس کا پہلے ہی فیصلہ کر چکی ہے۔

لیاقت علی خان صوبائیت کے سخت خلاف تھے۔ انہوں نے ۱۰ اپریل ۱۹۵۸ء کو پاکستانی بحریہ کے جہاز قاسم کے عملے سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا: ”میں سمجھتا ہوں کہ صرف ایک چیز یقیناً پاکستان کو تباہ کر سکتی ہے اور وہ صوبہ پرستی کا جذبہ ہے۔ کسی شخص کو بھی یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ پنجابی، پٹھان، سندھی یا بلوچی ہے۔ اگر ہم پر صوبہ پرستی کا جذبہ غالب آجاتا ہے اور ہم صوبائی نقطہ نظر سے سوچنا شروع کر دیتے ہیں تو پاکستان کمزور ہو جائے گا“۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے پاکستانی افواج میں صوبائی بنیادوں پر رجمنٹیں بنانے کی ہمیشہ مخالفت کی اور کہا کہ ملک کے دفاع کی ذمہ داری ہر پاکستانی پر عائد ہوتی ہے، چاہے وہ کسی صوبے سے تعلق رکھتا ہو۔

۱۶ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو لیاقت علی خان راولپنڈی کے لمپنی باغ میں، جواب لیاقت باغ کے نام سے موسوم ہے، ایک اہم تقریر کا آغاز کرتے وقت ایک شخص سید اکبر کی گولی کا نشانہ بن گئے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ پاکستان کے قیام کے صرف ایک ہی سال بعد قائد اعظم کی رہنمائی سے محروم ہونے کے باوجود انہوں نے صرف تین برس کے مختصر عرصے میں ایک نوزائیدہ مملکت کو اتنا مضبوط بنا دیا کہ وہ اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کے قابل ہو گئی۔

مآخذ: (۱) *Speeches and Statements of*

*Liaquat Ali Khan*، مطبوعہ Dawn، دہلی اور کراچی ۱۹۴۰ء تا ۱۹۵۰ء؛ (۲) چودھری ظفر اللہ خان؛

*Liaquat, the Man of Destiny*، کراچی، n.d. ص ۵۱؛

(۳) *The daily India Times*، حیدرآباد (ہندہ)

۱۶ اکتوبر ۱۹۵۳ء؛ (۴) نوابزادہ لیاقت علی خان

۱۹۴۷ء تا اگست ۱۹۵۱ء (Foreign Office، اسلام آباد)؛  
 (۲۵) ایم۔ اے۔ اصفہانی : *Quaid-e-Azam Jinnah, As I Knew Him* کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۲۶) H. v. Hodson : *The Great Divide* آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن ۱۹۶۹ء؛ (۲۷) سید نور احمد : مارشل لاء سے مارشل لاء تک، لاہور ۱۹۶۵ء۔

(مرغوب احمد صدیقی [و تلخیص از ادارہ])

لیبیا : (نیز لیبیہ، لویا اور لویہ)؛ براعظم  
 افریقہ کا ایک ملک جو شمالی افریقہ میں واقع  
 مسلم ملکوں میں ایک امتیازی مقام رکھتا ہے۔  
 اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں لٹی ایک مختلف  
 اقوال ملتے ہیں۔ بلاد اندلس و شمالی افریقہ کا ماہر  
 جغرافیہ دان ابو عبید عبدالعزیز البکری (المغرب فی  
 ذکر بلاد افریقہ و المغرب، ص ۲۱، طبع الجزائر،  
 ۱۹۱۱ء؛ الحمیری : الروض المعطار فی خبر الاقطار،  
 ص ۱۳۹، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ ابن خلدون : تاریخ، ۲ :  
 ۱۲۸) براعظم افریقہ کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں  
 لکھتا ہے کہ افریقہ کا ایک نام لیبیہ بھی ہے۔  
 مؤرخ المسعودی (التنبیہ والاشراف، ص ۳۱،  
 طبع بیروت ۱۹۶۵ء) لکھتا ہے کہ اہل روما اور  
 یونان کے جغرافیہ دان جو تین براعظم بتاتے تھے  
 ان میں سے ایک لویہ بھی تھا (دو سرد براعظم تھے  
 اُروفا اور آسیکا)۔ المسعودی (محلّ مذکور)  
 معمورہ عالم کی اقوام کا ذکر کرتے ہوئے چوتھی قوم  
 کا نام قوم لویہ بتاتا ہے جو قدیم مصریوں کے  
 علاوہ بلاد المغرب اور بحر اوقیانوس تک پھیلے  
 ہوئے لوگوں پر مشتمل ہے۔ ابن خردادبہ  
 (المسالك والممالك، ص ۸۱ تا ۸۲، طبع بریل،  
 ۱۳۰۶ھ) نے مصر کے کُورات (واحد کورہ : ضلع)  
 میں ایک کورہ لویا (اور لویہ) کا بھی ذکر کیا ہے  
 جہاں رہبر آباد تھے۔ جو اپنے وطن سے اس وقت  
 ہواگ نکلتے تھے جب ان کے بادشاہ جالوت کو

*'The Provincial Muslim Educational Conference  
 Pathway to* : (۵) چودھری خلیق الزمان : ۱۹۳۶ء۔  
*Pakistan*، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۶) ڈاکٹر آئی۔ ایچ  
 قریشی : *The Struggle for Pakistan*، کراچی ۱۹۶۳ء؛  
 (۷) *The Transfer of Power in* : L. V. R. Lumby  
*India*، لندن ۱۹۵۳ء؛ (۸) لیاقت علی خان (مرتبہ) :  
*Resolutions of the All-India Muslim League* اکتوبر  
 ۱۹۳۷ء تا دسمبر ۱۹۳۸ء، دہلی ۱۹۳۳ء؛ (۹)  
 لیاقت علی خان (مرتبہ) : *Resolutions of the All-India  
 Muslim League*، دسمبر ۱۹۳۸ء تا مارچ ۱۹۴۰ء،  
 دہلی ۱۹۳۳ء؛ (۱۰) لیاقت علی خان : *Muslim  
 Educational Problems*، لاہور ۱۹۳۵ء؛ (۱۱)  
 ایس۔ ایم۔ اکرام : *Modern Muslim India and  
 Birth of Pakistan*، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۱۲)  
*Annual Register*، ۱۹۳۴ - ۱۹۳۵ء؛ (۱۳)  
*'The Transfer of Power in India* : V. P. Menon  
 کلکتہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) *The Dawn*، دہلی : *The Eastern  
 Times*، لاہور ۱۹۴۰ء تا ۱۹۴۵ء؛ (۱۵) محمد نعمان :  
*Muslim India*، الہ آباد ۱۹۴۲ء؛ (۱۶) Pyarelal :  
*Mahatma Gandhi, the Last Phase*  
 ۱۹۵۶ء؛ (۱۷) ابوالکلام آزاد : *India Wins Freedom*،  
 کلکتہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۸) Hugh Tinker : *India and  
 Pakistan*، لندن ۱۹۶۳ء؛ (۱۹) عبدالوحید خان :  
*India Wins Freedom : The Other Side*، کراچی  
 ۱۹۶۱ء؛ (۲۰) چودھری محمد علی : *The Emergence  
 of Pakistan*، لیویارک ۱۹۶۷ء؛ (۲۱) نہرو :  
*A Bunch of Old Letters*، بمبئی ۱۹۶۰ء؛ (۲۲)  
*A Mission with Mountbatten* : Campbell-Johnson  
 لندن ۱۹۵۲ء؛ (۲۳) *Spotlight*، کلکتہ ۱۷ اکتوبر  
 ۱۹۵۲ء؛ (۲۴) *Exchange of Telegrams between*  
*Ali Khan and Jinnah*، نومبر

کہے ان کے یونانی تلفظ اور عربی تلفظ میں یہ رعایت رکھی گئی ہے کہ الف کی جگہ عرب ہمیشہ واؤ استعمال کرتے رہے ہیں، مثلاً ”سیریا“ (Syria) کو عرب ”سوریا“ یا ”سوریہ“ ہی لکھتے رہے ہیں، اس لیے لیبیا (Lybia) کو بھی لویا یا لویہ ہی ہونا چاہیے۔ لیبیا کے ایک فاضل نے اپنے ملک کی تاریخ لکھی ہے اس میں بھی لویہ کو ترجیح دی گئی ہے (دیکھیے مصطفیٰ بعیو: المعجل فی التاريخ اللوی، مطبوعہ طرابلس؛ مدوح حتی: لیبیا العربیہ، ص ۱۳؛ الطاهر احمد الزاوی: تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۱۱، قاہرہ ۱۹۶۳ء)۔ اسلامی فتوحات کے بعد یہ مسلمان مؤرخ اور حغرافیہ دان اس خطے کو عموماً طرابلس الغرب کا نام دیتے ہیں (تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۱۰ تا ۱۱)۔

متاخر اور جدید دور میں اس خطے کے لیے دوبارہ لیبیا کا لفظ سب سے پہلے ایک اطالوی مصنف ”سینوتلی“ نے اپنی کتاب ”جغرافیہ لیبیا“ میں استعمال کیا جو ”تورینو“ میں ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی۔ اس میں خلافت عثمانی کی ولایت (صوبہ) کے تمام علاقے، یعنی طرابلس، برقدہ، فزان اور دیگر نخلستان شامل تھے۔ ۲۴ دسمبر ۱۹۰۱ء میں جب لیبیا کی آزادی کا اعلان ہوا تو سرکاری طور پر ریاست کا نام ”الدولة الليبية“ رکھا گیا۔ اسلامی عہد میں چونکہ ”لیبیا“ کی بجائے اس خطے کے لیے ”طرابلس“ یا ”طرابلس الغرب“ کا نام مستعمل تھا، اس لیے طرابلس کے مسلمانوں نے غیر عربی بلکہ سامراجی نام کے بجائے فتح اسلامی کے بعد کے ادوار کے نام کو استعمال کرنے کا مطالبہ کیا اور کہا کہ ملک کا نام ”الدولة الطرابلسیہ“ ہونا چاہیے (حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۲ تا ۱۳؛ تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۱۳؛ لیبیا العربیہ، ص ۱۱)۔

مضرت داؤد نے قتل کر دیا تھا۔ یہ لوگ لویہ اور س کے آس پاس آباد ہو گئے تھے۔ ابن خردادبہ کتاب مذکور، ص ۱۰۰) نے ارض معمورہ کے دو چار حصے بیان کیے ہیں ان میں سے ایک لویہ ہے جس میں مصر، حبشہ اور بلاد بربر شامل ہیں۔ اقوت (معجم البلدان، ۵: ۲۵) نے لکھا ہے کہ لویہ ایک شہر ہے جو اسکندریہ اور برقہ کے درمیان واقع ہے اور البیرونی کا قول نقل کیا ہے کہ قدیم یونانی معمورہ عالم کے تین حصے کرتے تھے جن میں سے ایک لویہ تھا (دوسرے دو افریقہ اور آسیا تھے)۔ لویہ کے مغرب میں بحر اوقیانوس، شمال میں بحر مصر، جنوب میں بحر حبشہ اور شرق میں خلیج قلزم اور بحر سوف (برزدی) واقع ہے۔ وراث میں لیبیا کو لیاہیم لکھا ہے، جسکے معنی ہیں انٹی الاسد، یعنی شیرنی اور بتایا گیا ہے کہ لیاہیم ایک ایسی سرزمین ہے جہاں درندوں اور جنگلی جانوروں کی بہتات ہے۔ عہد نامہ قدیم کے اس بیان کی صدیق یونانی سیاح و جغرافیہ دان ہیروڈوتس کے بیان سے ہوتی ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ میں جبال سوداہ در الجفرہ کے علاقے میں گیا جہاں گھنے جنگل اور جنگلی جانور تھے، پانی کے چشمے بکثرت تھے۔ میں نے یہاں کے قدیم باشندوں کے دو قبائل کا بھی ذکر کیا ہے جن میں سے ایک ”ماسای“ تھا جو پیر لیبیدہ میں آباد تھا، دوسرا قبیلہ ”جرمنت“ کا تھا جو فزان میں رہتا تھا۔ (حسن محمد جوہر: لیبیا، ص ۶۶؛ مجلۃ کلیۃ المعلمین، طرابلس ۱۹۵۶ء، ص ۵۳)؛ جدید دور کے عرب جغرافیہ دانوں کے ہاں ”لیبیا“ ہی مستعمل ہے، لیکن بعض محققین اس بات پر مصر ہیں کہ اسے ”لویہ“ ہی لکھا جانا باہمیے۔ احمد زکی پاشا (قاموس الجغرافیۃ القدیمہ، نہل ماتم) نے لکھا ہے کہ اہل یونان نے بحر ابيض

میں تقسیم کیا جاتا ہے: (۱) مغربی حصہ یہ طرابلس کے ساحلی علاقے پر مشتمل ہے۔ تونس کی سرحد سے شروع ہو کر مغرب میں سرت تک ہے۔ اس علاقے میں لیبیا کے بہت سے صنعت اور تجارتی مراکز واقع ہیں، جن میں سب سے اہم طرابلس، مصراتہ اور الزاویہ ہیں: (۲) وسط حصہ: یہ سرت کے ڈھلوان ساحل پر مشتمل ہے جس میں کوئی قابل ذکر آبادی نہیں ہے (۳) مشرقی حصہ: جو برقہ کے ساحلی علاقے سے عبارت ہے جہاں ہانی کے چشموں کی کثرت ہے اور اس علاقے کے اہم شہروں میں بنغازی، طبرقہ، درنہ اور البردہ شامل ہیں (حسن جوہر: لیبیا ص ۹۷ تا ۹۸)۔

لیبیا کا اہم ترین صوبہ طرابلس (یا طرابلس الغرب) ہے۔ اس کا بیشتر علاقہ نشیبی اور ریتلا ہے اور ساحل سمندر کی طرف جھکتا ہوا د لہائی دیتا ہے یہاں کا سب سے زیادہ زرخیز علاقہ ۲۵ کلومیٹر پر پھیلا ہوا ہے جو مغرب میں تونس کی سرحد اور شہر زوارہ سے شروع ہو کر مشرق میں خلیج سرت کے شمالی مغربی سرے تک پہنچتا ہے اور اس کا عرض ۸ سے ۱۰ کلومیٹر تک ہے۔ صوبے آسٹریائی صد آبادی اسی ساحلی میدان میں واقع ہے اس ساحلی میدان کے ساتھ جفارہ کا میدانی علاقہ ملتا ہے جو مثلث شکل کا ہے اور ۱۸۰۰۰ کلومیٹر پر پھیلا ہوا ہے۔ اس کے مشرقی خطے قابل زراعت ہیں جب کہ مغربی خطے چٹیل اور ویران ہیں جفارہ کے اسی میدانی علاقے کے جنوب میں مشرق سے مغرب کو جبال ترہونہ، غریان، نفوسہ اور یفرن کا سلسلہ واقع ہے، جس کی بلندی ۲۸۰۰ فٹ ہے۔ اس سلسلہ کوہ کے جنوب میں حمادۃ الحمیر نامی پہاڑ ہے جو اگرچہ اب تو خشک اور چٹیل ہے، مگر کسی زمانے میں یہاں بارشیں بکثرت ہوتی

اس میں لیبیا کا سرکاری نام ”المملکۃ اللیبیۃ المتحدہ“ (مملکت متحدہ لیبیا) قرار پایا (لیبیا العربیہ، ص ۱۰۱ بعد)۔ یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کو جب صدر معمر قذافی کی قیادت میں انقلاب آیا تو لیبیا کا نام ”الجمہوریۃ العربیۃ اللیبیۃ“ (عرب جمہوریۃ لیبیا) قرار پایا، جو بعد میں الجماہیریۃ الشعبیۃ العربیۃ اللیبیۃ، (عوامی عرب جمہوریۃ لیبیا) میں بدل گیا اور تادم تحریر یہی نام ہے (معمر قذافی، ص ۲۲۳ بعد)۔

جغرافیائی محل وقوع: ۱۹۵۱ء کے آئین کی رو سے مملکت متحدہ لیبیا (جو برقہ، طرابلس الغرب اور فزان کے صوبوں پر مشتمل تھی) کی حدود یوں متعین کی گئی ہیں: شمال میں بحر ایفیس متوسط، مشرق میں مصر اور سوڈان، جنوب میں سوڈان، فرانسیسی استوائی افریقہ، فرانسیسی مغربی افریقہ اور صحرا الجزائر اور مغرب میں تونس اور الجزائر واقع ہیں (ممدوح حق: لیبیا العربیہ، ص ۱۰۱ بعد)۔ صحرائے اعظم افریقہ کا بھی ایک بڑا حصہ لیبیا میں شامل ہے جو مشرق میں وادی نیل کی حدود سے شروع ہو کر مغرب میں جبال اطلس کی آبادیوں تک پھیلا ہوا ہے (حسن محمد جوہر: لیبیا، ص ۹۶ بعد)۔ لیبیا کا مجموعی رقبہ ۱،۷۵۰،۵۳۰ مربع کلومیٹر ہے جو تونس سے بارہ گنا اور مصر کے مقابلے میں ۱۴ گنا ہے (حوالہ سابق)۔

لیبیا کا ساحلی علاقہ ۱۹۰۰ کلومیٹر لمبا ہے جس کے وسط میں خلیج سرت واقع ہے۔ لیبیا کا دوسرا بڑا شہر بنغازی (بن غازی) بھی اسی ساحلی علاقے میں ہے اور زبان کی شکل میں سمندر کے کنارے تک پھیلتا چلا گیا ہے (ممدوح حق: لیبیا العربیہ، ص ۱۷ بعد: حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۷ بعد)۔ اس ساحلی علاقے کو تین قسموں

ہیں جس پر یہاں کی بڑی بڑی وادیوں کا وجود دلالت کرتا ہے۔ ان میں سے اہم وادی شَرْشَارہ، وادی مَوْفِجِین، وادی مَعْجِین اور وادی زَمَزَم ہیں (لیبیا، ۹۸ تا ۱۰۰)۔

دوسرے صوبے برقعہ کا بیشتر حصہ پتھریلا ہے جو دو حصوں میں منقسم ہے۔ مغربی حصہ و سب سے بلند ہے (۱۸۰۰ فٹ) اور اسے جبل الاخضر کہا جاتا ہے، یہ ہلال کی شکل میں ساحل کے ساتھ ساتھ ۲۵۰ کلومیٹر تک پھیلا ہوا ہے۔ اس پہاڑی علاقے کا مشرقی حصہ کم بلند ہے (۷۰۰ فٹ)۔ یہ سارا علاقہ شاداب ہے اور ہاں جنگلی جانوروں کے علاوہ ہر قسم کے درختوں کا بھی بہتات ہے۔ برقعہ کا ساحلی ہموار علاقہ لہنے جنگلات اور چراگاہوں پر مشتمل ہے۔ مدوح حتی: لیبیا العربیہ، ص ۱۴، بعد: حسن جوہر: بیا، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱)۔ تیسرا صوبہ فزان ہے جس کا دارالحکومت سبھا کہلاتا ہے۔ یہ شمال میں جبال السودا سے شروع ہو کر جنوب میں نوہ تاسیلی اور نوہ تبستی پر ختم ہوتا ہے۔ یہ ہاڑ لیبیا کا سب سے اونچا پہاڑ ہے اور اس کی ندی ۳۱۵۰ میٹر ہے۔ اس صوبے میں نخلستانوں کا ایک بہت بڑی تعداد ہے، جن میں سے اہم ہیں، سبھا، مرزق، قطرون، غات اور غذا بس، ن مؤخر الذکر نخلستان کو اطالوی صحرا کا موتی (Perla del Sahara) کہتے ہیں۔ اور یہ طرابلس غرب سے ۷۰۰ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے (مواضع سابق)۔

آب و ہوا کے لحاظ سے لیبیا کو عام طور پر صحرائے اعظم کے خطے سے منسوب کیا جاتا ہے، تاہم برقعہ اور طرابلس الغرب کے وادیوں کی ساحلی پٹی اس سے مستثنیٰ ہے۔ لیبیا کا نوی حصہ (صوبہ فزان مکمل اور صوبہ برقعہ کا

جنوبی علاقہ) آب و ہوا کے لحاظ سے صحرائی خصائص کا حامل ہے۔ صوبہ برقعہ کا باقی حصہ اور صوبہ طرابلس الغرب پر سمندری اور صحرائی اثرات پڑتے رہتے ہیں، اس لیے یہاں کی آب و ہوا میں بھی اختلاف و تغیر واقع ہوتا رہتا ہے اور عموماً موسم معتدل رہتا ہے۔ ان صوبوں کے پہاڑی علاقوں میں گرمی کے موسم میں آب و ہوا خوشگوار رہتی ہے، اسی لیے یہاں بیشتر گرمائی مقامات واقع ہیں جن میں سے غریان، فزن اور شحات قابل ذکر ہیں۔ سردی کے موسم میں یہاں شدید سردی پڑتی ہے اور درجہ حرارت صفر سے بھی نیچے چلا جاتا ہے۔ کبھی یہاں برفانی آندھیاں بھی چلتی ہیں جن کے سبب زندگی کے معمولات میں تعطل پیدا ہو جاتا ہے (حوالہ سابق)۔

لیبیا کا سب سے بڑا شہر طرابلس الغرب ہے جو عمارات اور ظاہری حسن و جمال کے لحاظ سے یورپ کے چھوٹے چھوٹے شہروں کا نمونہ ہے۔ اس کی آبادی ڈھائی لاکھ کے قریب ہے۔ طرابلس الغرب لیبیا کا مغربی دارالحکومت ہے۔ دوسرا بڑا شہر بنغازی ہے جو ساحلی شہر ہے اور ملک کا مشرقی دارالحکومت ہے۔ اس کی آبادی ڈیڑھ لاکھ کے قریب ہے۔ تیسرا بڑا شہر درنہ ہے، جسے بحر ایض متوسط کا موتی بھی کہا جاتا ہے۔ یہاں بہتے ہوئے چشمے اور باغات بکثرت ہیں، آبادی چوبیس پچیس ہزار کے لگ بھگ ہو گئی۔ ان تین بڑے شہروں کے علاوہ ساحل کے میدانی علاقے میں نخلستانی بستیاں آباد ہیں جن میں مصراتہ، سرت، زاویہ، خمس (محض)، طبرق وغیرہ، اور پہاڑی خطے (الجبل الاخضر) کی آبادیوں میں العرج، آلیفہ اور شحات قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۷۳ء کی مردم شماری کے مطابق لیبیا کی مجموعی آبادی بائیس لاکھ ساٹھ ہزار ہے (مدوح حتی: لیبیا العربیہ، ص ۱۷، بعد: الطاهر

مشرقی لیبیا اور جبل اخضر میں تو یونانیوں کی تاریخی یادگاریں بکثرت موجود ہیں۔ اسی یونانی عہد میں مغربی لیبیا پر فینیقی تسلط قائم رہا۔ فینیقیوں نے یہاں تین تاریخی شہر اپنی یادگار چھوڑے ہیں جن میں سے ایک ”اویا“ (OEA) تھا جہاں اب طرابلس الغرب آباد ہے۔ کلیوپترا کی موت کے بعد روسیوں نے لیبیا پر تسلط قائم کر لیا اور فینیقیوں کے آباد کردہ تین شہروں (اویا، لبدہ اور صبراتہ) کو ملا کر ایک شہر بسایا جسے ٹروپولس (ٹریپولی) کا نام دیا اور بعد میں عربوں نے اسے مغرب کے طرابلس یا طرابلس الغرب بنا لیا۔ رومیوں سے قبل بطلمیوس اول نے بھی پانچ شہروں (قورینہ، اپولونیا، طولومیہ، توکرہ اور درنہ) کو ملا کر ایک شہر بنا دیا تھا جس کا نام ”بتنا یولیس“ رکھا گیا۔ یہی ”بتنا یولیس“ عربوں کے عہد میں برقہ بن گیا۔ رومی شہنشاہ سہتیموس (Septimius) بھی ۱۹۶ء میں لیبیا کے شہر لبدہ کبریٰ میں پیدا ہوا جسے رومی Leptis Magna کہتے تھے۔ ۱۹۳ء میں جب سہتیموس تخت نشین ہوا تو اس نے اپنی جنم بھومی کی شان و شوکت میں اضافے کے لیے بہت سے اقدامات کیے جن کے تاریخی نشانات آج بھی سیاحوں کی توجہ کا مرکز بنے ہوئے ہیں (لیبیا، ص ۹۷ تا ۹۹)۔ تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۷۷ بعد؛ لیبیا العربیہ، ص ۳۳ تا ۳۶)۔ ۴۲۹ء میں ونڈال کے وحشی قبائل کے ہاتھوں روما کی مغربی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو یہی قبائل اپنے ایک بادشاہ جنسریق (Gensric) کی قیادت میں آبنائے جبل طارق کو عبور کر کے قرطاجنہ، برقہ اور ٹریپولی پر قبضہ جمانے میں کامیاب ہو گئے۔ پھر شہنشاہ گسٹینین (Guistinion) نے اپنے عہد میں ونڈال کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مغربی سلطنت کے مقبوضات کو واپس لینے کی کوشش کی اور اس کے ایک جرنیل ہلزاریوس نے ونڈال کو افریقہ

الاسلامی، ص ۷۲ بعد؛ *The Statesman's Years-Book* 1976-78، ص ۱۱۲۹)۔

لیبیا میں کوئی دریا یا جھیل نہیں ہے۔ البتہ جبل اخضر میں بعض چشمے موجود ہیں جن سے ایک تھوڑا سا علاقہ سیراب ہوتا ہے، کنویں اور نخلستانوں میں سواقی (واحد: ساقیہ) ہیں۔ بیشتر حصے میں بارشیں نہیں ہوتیں ہیں۔ صرف جبل اخضر کے علاقے میں سال کے چار مہینوں میں بارشیں ہوتی ہیں (لیبیا العربیہ، ص ۱۰)۔

تاریخ : قدیم تاریخ بڑی دلچسپ اور داستانی نوعیت کی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے : *ممدوح حق* : لیبیا العربیہ، ص بعد؛ حسن جوہر : لیبیا، ص ۶۶)؛ تاہم یہاں کے اصلی باشندوں کی زندگی بیشتر بدویانہ قبائل کی سی تھی۔ اسلامی فتح سے قبل لیبیا کی سیاسی تاریخ یونانی اور فینیقی پھر رومی تسلط سے عبارت ہے۔ یہاں کے قدیم باشندے قدیم مصریوں سے بھی مختلف طریقوں سے وابستہ رہے ہیں۔ کبھی حملہ آور کی حیثیت سے اور کبھی پرامن طور پر مصر میں داخل ہوتے رہے ہیں اور مصریوں سے معاشرتی اور ازدواجی تعلقات قائم کرتے رہے ہیں۔ مصر کے ایک بادشاہ ”خوفو“ کا سب سے بڑا بیٹا بھی ایک لیبی عورت کے بطن سے تھا جسے مذہبی پیشواؤں نے تاج و تخت کا حقدار اس لیے نہ تسلیم کیا کہ وہ ”خالص مصری“ نہ تھا۔ ”پیشینق“ نامی لیبیا کے ایک مہم جو باشندے نے مصر میں ”ملوک لیبیہ“ کے ایک شاہی خاندان کی بنیاد رکھی جو کافی مدت تک مصر کا حکمران رہا (حوالہ سابق)۔

کئی سال قبل مسیح میں یونانیوں کی ایک کئی تعداد ہجرت کر کے لیبیا میں آکر آباد ہو گئی، جو مقامی باشندوں سے کئی سال تک برسرِ پیکار رہے۔ بعد میں یہاں اپنا تسلط قائم کر لیا۔ خصوصاً

بھگا کر لیبیا کو ایک بار پھر بوزنطی سلطنت کا حصہ بنا دیا اور ۶۴۳ء میں عربوں کی آمد تک لیبیا رومی تسلط قائم رہا۔ اہل روم لیبیا کو اپنے وطن ا حصہ تصور کرتے تھے اور غالباً یہی وجہ تھی کہ روم کے وارث اطالوی لیبیا کو اپنا چوتھا اہل (ساحل رابع) سمجھتے تھے (لیبیا العریۃ، ص ۳۶)۔

۶۴۳ء میں لیبیا میں اسلامی حکومت کا آغاز ہوا جو ۱۹۱۱ء میں اطالوی قبضے تک کسی کسی شکل میں مسلسل جاری رہا۔ فاتح مصر حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ۵۲۳/۶۴۳ء میں بڑی سرعت کے ساتھ طرابلس الغرب یربرقہ کو فتح کر کے خلافت اسلامیہ کا حصہ بنا یا (الطبری، ص: ۱۴۶، بعد: ابن الأثیر: الکامل، ص: ۱۲، بعد)، لیکن ابن خلدون کے بیان کے مطابق لیبیا کے یہ بربر قبائلی دیگر بلاد افریقہ کے بربروں کی طرح بار بار بغاوت کر کے اسلام بے برگشتہ ہوتے رہے اور اس طرح وہ بارہ مرتبہ برترد ہوئے حتیٰ کہ اسوی سہ سالار موسیٰ نصیر کے عہد میں انہیں اسلام پر ثابت قدمی سبب ہوئی (ابن خلدون، ص: ۱۸۷)۔ لیبیا حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی واپسی کے تھوڑے روزے بعد خلیفہ ثانی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ شہید کر دیے گئے تو لچھ عرصہ کے لیے اسلامی فتوحات کا سلسلہ رت گیا اور طرابلس الغرب پر اسلامی حکومت کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی، جس نے وہاں کے لوگوں کو بغاوت اور بداد پر مائل کر دیا۔ پھر ۵۲۵ء میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن ابی سرح کو مصر اور افریقی ویوں کا گورنر بنا کر بھیجا تو ان کی سرکردگی میں مشہور جیش العبادلہ (جس میں عبداللہ نامی ات کبار صحابہ: ابن ابی سرح، ابن عباس، ابن جعفر،

ابن عمر، ابن الزبیر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین شریک تھے) نے لیبیا کو دوبارہ فتح کیا (ابن الأثیر: الکامل، ص: ۱۸۷، ابن خلدون، ص: ۲)۔ ۱۸۷ء تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۴۹ تا ۸۰)۔ اس کے بعد دو مرتبہ عقبہ بن نافع الفہری نے اس خطے کے باقی بربروں کو زیر کر کے اسلامی خلافت میں شامل کیا۔ بالآخر کئی ایک بغاوتوں کے بعد (جن میں سب سے خطرناک داہیانث ماتیا الزناتیہ نامی کاہنہ کی بغاوت تھی) ۵۸۸ء میں موسیٰ بن نصیر نے دیگر بلاد افریقہ کی طرح لیبیا میں بھی اسلامی حکومت کی بنیادوں کو مستحکم کیا (حوالہ سابق)۔ عباسی عہد خلافت میں خلیفہ ہارون الرشید نے ۸۰۰ء میں جب ابراہیم بن الاغلب کو افریقہ کا حاکم بنایا تو اس نے طرابلس الغرب میں دولت الاغلبہ یا بنی اغلب کی حکومت قائم کر لی، جو ۹۰۹ء میں دولت فاطمیہ کے قیام کے ساتھ عبیداللہ المہدی کے ہاتھوں ختم ہوئی۔ پھر جب فاطمی خلیفہ المعز لدین اللہ کے عہد میں فاطمیوں نے قاہرہ کو اپنا دارالخلافہ بنا لیا تو فاطمی گورنر بلکن بن زیری نو وہاں دولت صنهاجیہ قائم کرنے کا موقع مل گیا جس نے فاطمیوں کے بجائے خود کو ۱۰۵۰ء میں خلافت بغداد سے وابستہ کر لیا۔ فاطمی خلیفہ نے اس بربری ریاست کے آئندہ خطرے سے بچنے کے لیے مصر سے دو عرب جنگ جو قبائل بنو سلیم اور بنو ہلال کو مصر سے تونس اور طرابلس الغرب میں افراتفری مچانے کے لیے روانہ کر دیا جس کا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ یہ خطہ ہمیشہ کے لیے عربی اسلامی دنیا کا حصہ بن گیا اور بالآخر یہاں کے بربری مسلمانوں کو بھی عربی معاشرہ کا جز بنا لیا گیا (حسن جوہر: لیبیا، ص ۷۰، بعد)۔ الموحدین کے عہد میں اور بعد کے ادوار میں یہ خطہ کئی ایک خارجی طالع آزمائش کے تحت



۲۱ نومبر ۱۹۴۹ء کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ایک قرارداد منظور کی جس کی رو سے تین صوبوں، فزان، برقہ اور طرابلس الغرب پر مشتمل لیبیا کی آزاد مملکت قائم کرنے کا اعلان ہوا اور طے ہوا کہ جنوری ۱۹۵۲ء سے پہلے ہر صورت میں لیبیا کی آزاد مملکت قائم ہو جائے۔ جنرل اسمبلی نے لیبیا کی مدد کے لیے مسٹر اڈریان پلیٹ (Adrian Platt) کی سربراہی میں ایک دس رکنی کمیشن تشکیل دیا جس میں مصر، پاکستان، اٹلی، فرانس، برطانیہ اور امریکہ کے ایک ایک نمائندے کے علاوہ لیبیا کے تینوں صوبوں سے ایک ایک ممبر اور ایک اقلیتوں کا نمائندہ شامل کیا گیا۔ قرارداد میں یہ بھی لکھا گیا تھا کہ لیبیا کے انتظام و انصرام کے مالک ہر دو ملک (برطانیہ اور فرانس) اقوام متحدہ کے نمائندے کی اس طرح مدد کریں کہ اقتدار ایک آزاد دستوری حکومت کو منتقل کیا جاسکے اور لیبیا کے اتحاد اور استقلال کی ضمانت بھی دی جاسکے۔ اس کے علاوہ اسی قرارداد میں لیبیا کے تینوں صوبوں فزان، برقہ اور طرابلس کے نمائندوں پر مشتمل ایک قومی اسمبلی کی تجویز بھی شامل تھی جو اکٹھے ہو کر باہم مشورے سے لیبیا کا آئین تیار کرے گی (حسن جوہر: لیبیا، ص ۷۵ تا ۷۶)۔ ۲۰ دسمبر ۱۹۵۰ء کو لیبیا کے ہر صوبے سے بیس بیس ممبروں پر مشتمل ساٹھ رکنی قومی اسمبلی نے ایک قرارداد کے ذریعہ امیر برقہ سینک محمد الدین السنوسی کو لیبیا کا بادشاہ تسلیم کیا۔ پھر نے ۱۷ دسمبر ۱۹۵۰ء کو بنغازی میں منعقد ہونے والے قومی اسمبلی کے اجلاس میں لیبیا کا نیا آئین منظور کیا گیا اور ۲۳ دسمبر ۱۹۵۱ء کو آئین الدین نے مملکت لیبیا کے استقلال کا اعلان کیا۔ اس کے بعد ۱۷ دسمبر ۱۹۵۱ء کو لیبیا عربیہ لیبیا کا لیبیا بنا گیا۔

۱۔ دہمتری عالمی جنگ کے دوران محمد ادریس  
مئوسی نے ۱۹۱۴-۱۵ اگست ۱۹۳۰ء کو قاہرہ میں لیپا  
کے زعیما کا ایک اجلاس طلب کیا جس میں طے پایا  
کہ اتحادی فوجوں کے شانہ بشانہ لیپا کے مجاہدین  
یہودی، اٹالوی، سلماج کے خلاف لڑیں گے؛ چنانچہ  
العظیم کے آثار میں مصر کے میں فیلڈ مارشل منٹگری  
کیونٹج بھونٹی تو جنوری ۱۹۳۳ء میں برقہ اور  
طرابلس الغرب برطانوی تسلط میں آ گئے اور فزان  
کے علاقہ فرائضی قبضے میں چلا گیا۔ ۱۰ فروری  
۱۹۳۸ء میں اٹلی نے اپنی خواہیوں سے  
مصر پر اپنی کا احاطہ کرتے ہیں بڑی طاقتوں کے  
مصر و کوہ پڑ چھوڑا ہوا بڑی طاقتوں نے ایک  
جواب دیکھ کر کشن لیپہ روانہ کیا تاکہ اس کے  
مشاور کے الباطل نے یہی وہاں کے باشندوں کے رائے  
معلوم کی جا سکے ۱۹۳۸ء میں لندن میں اس  
کلیسی کے لوگوں نے اجلاس کیا مگر کسی نتیجے  
پر نہ پہنچ سکے اور بعد ازاں اقوام متحدہ  
نے اس کے لئے ایک کمیٹی تعینات کی۔

بہر ۱۵ دسمبر ۱۹۵۵ء کو لیبیا کو اقوام متحدہ رکنیت بھی حاصل ہو گئی (حوالہ سابق؛ یلا بیانکو: القذافی .... ص ۲۵۳ بعد)۔

۳۱ اگست اور یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کی درمیانی ، کو آزاد اتحادی افسروں ”(الضباط الوطنیون ترار) کے ایک گروپ نے لرنل محمد معمر افی کی قیادت میں شاہ ادریس کی حکومت کا الٹ دیا اور عرب جمہوریہ لیبیا کے قیام کا دن کر دیا گیا۔ شاہ ادریس کی حکومت نے بڑی مان دہ شرائط کے تحت برطانیہ اور امریکہ کو امین فوجی اڈے قائم کرنے کی جو اجازت دے ہی تھی اسے صدر قذافی کی حکومت نے ختم کے امریکہ اور برطانیہ کو لیبیا سے نکال دیا۔ قیادت کی رہنمائی میں لیبیا داخلی استحکام ترقی کے علاوہ اسلامی دنیا کی بھی شاندار مات انجام دے رہا ہے اور لیبیا نو بین الاقوامی جہ پر ایک قابل عزت مقام حاصل ہو گیا ہے

*The Revolution of the 1st. September, Four*  
(Annivers

لیبیا کی آبادی کا ایک معتدبہ حصہ بدوش صحرا نشینوں پر مشتمل ہے۔ صوبہ طرابلس یہ چالیس فی صد ہیں، جب کہ فزان کے ص فی صد باشندے خانہ بدوش ہیں اور صوبہ میں تو خانہ بدوش ستر فی صد سے بھی زیادہ (ممدوح: حق: لیبیا العربیہ، ص ۱۲۳، ۱۴۱؛ ن جوہر: لیبیا، ص ۷۱)۔ باشندوں کی اکثریت ص-عرب ہے جو دوبار اس خطے میں داخل کر آباد ہوئے ہیں، سب سے پہلے سلتوین ی عیسوی میں حضرت عمرو بن العاص اور عبداللہ ثانی صرح کی غلط فہمیوں کے سوا مگر عبداللہ تھوڑی تھوڑی عربوں کی سب سے بڑی تعداد مغربی صحرائی قبیلوں میں اس وقت داخل ہوئے تھے۔

جب مصر سے دو عظیم جنگجو عرب قبائل، یعنی بنو ہلال اور بنو سلیم ہجرت کر کے یہاں آئے۔ یہ دونوں قبیلے مصر کے بالائی خطے (الصعیہ) میں رہتے تھے اور فاطمی خلفا کے لیے مشکلات پیدا کرتے تھے۔ فاطمی خلیفہ المعز نے ایک تیر سے دو شکار کھیلنے کے لیے ان قبائل کو طرابلس اور برقہ کی طرف ہجرت کی ترغیب دلائی کہ ایک تو ان سے مصر کو نجات مل جائے گی دوسرے تونس اور لیبیا میں خود مختاری اور سرکشی کا مظاہرہ کرنے والے صنهاجی حکمرانوں کے لیے داخلی مشکلات پیدا ہوں گی جنہوں نے فاطمیوں سے بغاوت کر کے عباسیوں سے ناطہ جوڑ لیا تھا (تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۱۹۱ بعد؛ لیبیا ص ۱۷۸)۔ خانہ بدوش باشندوں کی اکثریت کا تعلق عربوں سے ہے، عربوں کے بعد لیبیا کے باشندوں میں بربری عنصر کا نمبر ہے اور اسلامی افواج کی آمد سے پہلے یہاں کی آبادی کا غالب حصہ یہی بربر تھے۔ بربروں کی اکثریت بڑے شہروں میں آباد ہے اور یہ لوگ زیادہ تر طرابلس میں رہتے ہیں۔ بربر عربوں سے دو باتوں میں ممتاز ہیں: ایک تو یہ کہ بربری باشندے شہروں کی پرسکون زندگی کو ترجیح دیتے ہیں جب کہ عرب خانہ بدوشی کو پسند کرتے ہیں۔ دوسرے یہ عربی عنصر مالکی مذہب کا پیرو کار ہے جب کہ بربروں کی اکثریت اباضی مذہب رکھنے ہیں جو مشہور خارجی فقیہ عبداللہ بن اباضی کے مقلد ہیں۔ آبادی کا تیسرا عنصر توآرک کہلاتے ہیں جو تاریکی (یعنی تاریک اسلام) کی جمع ہے۔ یہ ان بربر قبائل کی اولاد ہیں جو مرتد ہو کر صحرا میں بھاگ گئے تھے۔ عربی گروہ اب سب کے سب مسلمان ہیں مگر وہ ابھی تک اپنے مشہور خواتین کے ساتھ ساتھ اپنے مذہبی عقائد کو برقرار رکھتے ہیں۔

بہر ۱۵ دسمبر ۱۹۵۵ء کو لیبیا کو اقوام متحدہ رکنیت بھی حاصل ہو گئی (حوالہ سابق؛ یلا بیانکو: القذافی .... ص ۲۵۳ بعد)۔

۳۱ اگست اور یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کی درمیانی ، کو آزاد اتحادی افسروں ”(الضباط الوطنیون ترار) کے ایک گروپ نے لرنل محمد معمر افی کی قیادت میں شاہ ادریس کی حکومت کا الٹ دیا اور عرب جمہوریہ لیبیا کے قیام کا دن کر دیا گیا۔ شاہ ادریس کی حکومت نے بڑی مان دہ شرائط کے تحت برطانیہ اور امریکہ کو امین فوجی اڈے قائم کرنے کی جو اجازت دے ہی تھی اسے صدر قذافی کی حکومت نے ختم کے امریکہ اور برطانیہ کو لیبیا سے نکال دیا۔ قیادت کی رہنمائی میں لیبیا داخلی استحکام ترقی کے علاوہ اسلامی دنیا کی بھی شاندار مات انجام دے رہا ہے اور لیبیا نو بین الاقوامی جہ پر ایک قابل عزت مقام حاصل ہو گیا ہے

*The Revolution of the 1st. September, Four*  
(Annivers

لیبیا کی آبادی کا ایک معتدبہ حصہ بدوش صحرا نشینوں پر مشتمل ہے۔ صوبہ طرابلس یہ چالیس فی صد ہیں، جب کہ فزان کے ص فی صد باشندے خانہ بدوش ہیں اور صوبہ میں تو خانہ بدوش ستر فی صد سے بھی زیادہ (ممدوح: حق: لیبیا العربیہ، ص ۱۲۳، ۱۴۱؛ ن جوہر: لیبیا، ص ۷۱)۔ باشندوں کی اکثریت ص-عرب ہے جو دوبار اس خطے میں داخل کر آباد ہوئے ہیں، سب سے پہلے سلتوین ی عیسوی میں حضرت عمرو بن العاص اور عبداللہ ثانی صرح کی غلط فہمیوں کے سوا مگر عبداللہ تھوڑی تھوڑی عربوں کی سب سے بڑی تعداد مغربی صحرائی قبیلوں میں اس وقت داخل ہوئے تھے۔

یہاں پر کئی ایک صوفی طریقے مروج ہیں جیسے نقشبندی، شاذلی، اور سنوسی، مؤخرالذکر طریقہ سب سے زیادہ مقبول ہے اور لیبیا کی تاریخ میں اس طریقہ تصوف نے بڑا اہم اور شاندار کردار ادا کیا ہے (محمد فؤاد شکاری: السنوسية دين و دولة، ص ۲۳ بعد؛ مدوح حق: لیبیا العربیة، ص ۱۳؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۶۰ بعد؛ نقولا زیادہ: *Sanusiyyah : A study of a Revivalist Movement in Islam*، ص ۳۲ بعد)۔

انتظامی لحاظ سے لیبیا ایک فیڈرل ریاست ہے جس کے دو دارالحکومت (طرابلس اور بنغازی) اور تین صوبے (برقہ، فزان اور طرابلس) ہیں۔ طرابلس کا صوبہ چار ضلعوں پر مشتمل ہے جنہیں مقاطعات (واحد: مقاطعة) کہا جاتا ہے، مقاطعة کو چھوٹے انتظامی یونٹوں میں پھر تقسیم کر کے متصرفیات (واحد: متصرفية اور اس کا سربراہ متصرف کہلاتا ہے)، قائم مقامیات (واحد: قائم مقامیہ اور اس کے سربراہ کو قائم مقام کہا جاتا ہے) اور مدیریات (واحد: مدیریہ جس کا سربراہ مدیر کہلاتا ہے) بنا دیا گیا ہے، صدر مقام طرابلس ہے۔ برقہ کا صوبہ سات متصرفیات پر مشتمل ہے اور اس کا صدر مقام بنغازی ہے، صوبہ فزان کے پانچ متصرفیات ہیں اور صدر مقام ”سبھا“ ہے (حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۳۳ بعد)۔

بیرونی دنیا کے ساتھ لیبیا کا رابطہ فضائی اور بحری راستے سے ہے۔ چار بندرگاہیں ہیں جن میں سب سے بڑی بندرگاہ طرابلس کی ہے جو ۳۲ ڈگری عرض بلد شمالی اور ۱۳ ڈگری طول بلد مشرق میں واقع ہے۔ بندرگاہ کی مساحت ۱۶۶ کلومیٹر ہے جس میں انقلاب کے بعد صدر قذافی کی حکومت نے بہت اضافے کر کے اسے دنیا کی ایک خوبصورت بندرگاہ بنا دیا ہے، طرابلس کے علاوہ بنغازی، طبرق، اور درنہ کی بندرگاہیں ہیں۔

کہتے ہیں جو حبشی غلاموں کی نسل ہیں۔ لیبیا کے باشندوں کا پانچواں عنصر لیبیا کی واحد غیر مسلم یہودی اقلیت کا ہے جو رومی عہد حکومت یا اندلس میں اسلامی حکومت سے قبل کے حکمرانوں سے بھاگ کر یہاں آباد ہوئے تھے اور ان میں سے کچھ انیسویں صدی میں عثمانی خلافت کے مختلف حصوں سے یہاں آباد ہو گئے۔ ان کا واحد پیشہ تجارت ہے مگر اب زیادہ تر اسرائیل چلے گئے ہیں (مدوح حق: لیبیا العربیة، ص ۸۹ بعد؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۰ تا ۱۶)۔

لیبیا کی قومی اور سرکاری زبان عربی ہے اور تمام باشندے بشمول یہودی اقلیت یہی زبان بولتے ہیں۔ عربی علم و ادب اور کاروبار کی زبان بھی ہے۔ البتہ بیشتر بلاد عرب کی طرح یہاں بھی عامی عربی زبان کا ایک خاص لمبچہ ہے جس میں قاف کو کاف، ذال کو دال (مثلاً قذافی کو کذافی بولتے ہیں) یا جب کسی لفظ میں ج اور واو کا اجتماع ہو جائے تو جیم کو ز سے بدل دیتے ہیں (مثلاً عجوز کو عزوز، زوج کو زوز اور سروج کو سروز بولتے ہیں)۔ مقامی بولیوں میں بربری زبان بھی ہے جو صرف بولی جاتی ہے لکھی نہیں جاتی۔ عربی کے علاوہ واحد مقامی بولی جس کی اپنی ایجاد ہے وہ ٹیفناغ (Tifnagh) ہے یہ توارک (طوارق) کے بربری قبائل کی زبان ہے، مگر اب متروک ہو چکی ہے صرف بعض بوڑھی عورتیں بولتی اور جانتی ہیں (حسن محمد جوہر: لیبیا، ص ۴۶ بعد؛ مدوح حق: لیبیا العربیة، ص ۱۳۲)۔

لیبیا میں مسلمانوں کی غالب اکثریت ہے جو بڑے متدین اور اسلام سے والہانہ عقیدت رکھتے ہیں، رمضان المبارک کے روزے شوق اور پابندی سے رکھتے ہیں اور عید الفطر کے لیے خصوصی اہتمام کرتے ہیں۔

جس سے لیبیا کی خوشحالی میں زبردست اضافہ ہوا ہے (میریلا یانکو: معمر القذافی، ص ۲۳۳ بعد؛ مدوح حق: لیبیا العربیہ، ص ۱۱۰ بعد؛ حسن جوہر: لیبیا ص ۱۲۵)۔

تیل کی دریافت سے پہلے لیبیا کی اقتصادیات کا دار و مدار زراعت پر تھا۔ اقوام متحدہ کے ایک جائزے کے مطابق لیبیا کے مزدوروں کی ستاسی فی صد سے زائد تعداد کھیتوں میں کام کرنے والے مزدوروں پر مشتمل تھی۔ یہاں گندم اور جو کی اچھی فصل ہوتی تھی۔ صدر قذافی کی حکومت نے تیل کی دولت کو عارضی سہارا تصور کرتے ہوئے صنعت کے ساتھ ساتھ زراعت کو ترقی دینے پر بوری توجہ مرکوز کر دی ہے اور چٹیل صحرا اور ریگستان سرسبز و شاداب کھیتوں میں بدلتے جا رہے ہیں اور آب پاشی کے تمام جدید ترین اور مفید طریقے کام میں لائے جا رہے ہیں۔ زیتون، لہجور اور دیگر پھلدار درختوں کے باغات بھی لگائے جا رہے ہیں (حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۰۶ بعد)۔ لیبیا میں حیوانات کی بھی کمی نہیں، بھیڑ، بکریاں، گائے، بھینسیں، اونٹ اور گھوڑے پالنے اور ان کا کاروبار کرنے کا رواج ہے۔ پٹرول سے پہلے لیبیا کی تمام تر برآمدات غلے اور جانوروں تک محدود تھیں (حوالہ سابق)۔ آزادی سے پہلے زیتون کے تیل کے کارخانے، لہجوروں کی صفائی اور پیکنگ کے کارخانے، سگریٹ، سوتی کپڑے، چمڑے اور سہنج کے کارخانے موجود تھے، لیکن انقلاب کے بعد پٹرولیم کی صنعت کی شاندار ترقی کے علاوہ دوسری صنعتوں نے بھی زبردست ترقی کی ہے (The Revolution of 1st September) the Fourth Anniversary تا ۸: ۲۳۰ بعد؛

تعلیم کو عام کرنے پر بھی توجہ دی جا رہی ہے اور اس مقصد کے لیے درس گاہوں کی

انی جدید ترین آلات اور سہولتوں کی وجہ سے ایبلس اور بنغازی کے ہوائی اڈوں کا شمار ا کے خوبصورت ہوائی اڈوں میں ہوتا (حوالہ سابق)۔ ملک کے تمام گوشوں کو دوسرے سے ملانے کے لیے سڑکوں کا جال با دیا گیا ہے جن میں ۱۸۲۲ کیلومیٹر لمبی راہ بھی شامل ہے جو ساحلی علاقے سے گزرتی نی مغربی سرحد (تونس) سے مل کر مصر سے جا ی ہے۔ لیبیا میں ریلوے بھی ہے۔ سب سے م ریلوے لائن طرابلس سے زوارہ اور طرابلس سے وراہ کو جاتی ہے۔ فزان کے صوبے میں نوئی رے لائن نہیں ہے البتہ صوبہ برقہ میں بنغازی آبیانہ کو جانے والی ریلوے لائن موجود ہے (الہ سابق، ص ۱۳۱ تا ۱۳۲)۔

قدرت نے سرزمین لیبیا کو معدنیات کی دولت بھی مالا مال کر دیا ہے۔ پٹرول کے علاوہ فیٹ، نمک اور لوہا بھی موجود ہے۔ ۱۹۴۵ء میں کے ماہرین طبقات الارض کی ایک جماعت نے کی موجودگی کا پتا لگایا تھا، مگر لہجائی کا کام کی آزادی کے بعد ۱۹۵۶ء میں شروع کیا گیا سولہ غیر ملکی کمپنیوں کو تیل نکالنے کی اجازت گئی۔ ۱۹۵۹ء میں ایسو کمپنی نے طرابلس اور کے صوبوں میں تیل کے چشمے تلاش کر لیے۔ پھر ۱۹۶۱ء میں سویل آئیل کمپنی نے ساحل سمندر سے ۱ کیلومیٹر کے فاصلے پر متعدد چشمے تلاش کیے، کے نتیجے میں لیبیا کی قومی آمدنی میں کئی گنا فہ ہو گیا۔ جو آمدنی ۱۹۴۸ء میں صرف نو ملین ارتھی وہ ۱۹۵۹ء میں ۵۹ ملین دینار سے بھی گئی۔ یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کے انقلاب کے بعد ر معمر قذافی نے جس طرح لیبیا سے تمام غیر ملکی ے ختم کر دیے ہیں، اسی طرح تمام غیر ملکی پنیوں کو بھی قومی ملکیت میں لے لیا گیا ہے

۱۹۷۳ء؛ (۱۸) شاکر ابراہیم : رئیس ابی، او الیوم  
الذی غیر مجری تاریخ لیبیا، طرابلس ۱۹۷۶ء؛ (۱۹)  
کلان لوی : الرهان النفطی الجدید، پیرس، ۱۹۷۳ء؛  
(۲۰) أحجلی : لیبیا الجدیدة، طرابلس ۱۹۶۷ء؛ (۲۱)  
شعبہ اطلاعات عرب لیگ : المسألة اللیبیة، قاہرہ  
۱۹۵۰ء؛ (۲۲) راسم راشد : طرابلس الغرب فی الماضي  
والحاضر، مطبوعہ طرابلس؛ (۲۳) احمد محمد حسنین :  
فی صحراء لیبیا، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲۵) علی نور الدین  
العیزی : لیبیا الیوم، مطبوعہ طرابلس ۱۹۶۰ء؛ (۲۶) ابن  
عبدالحمیم : فتوح مصر و المغرب، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲۷)  
ابن عذاری المراكشي : البیان المغرب فی اخبار المغرب،  
مطبوعہ قاہرہ؛ (۲۸) عبداللہ التجانی : رحلة التجانی،  
تونس ۱۹۵۸ء؛ (۲۹) عثمان التونسي : المجتمع  
التونسی علی عهد الاغالبہ، تونس ۱۹۵۰ء؛ (۳۰) محمود  
الصفاقسی : نزہة الانتظار، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳۱)  
الادریسی : نزہة السناوی، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۳۲) محمد  
الرعینی : تونس فی اخبار افریقہ و تونس، مطبوعہ تونس.  
(ظہور احمد اضہر)

لَیْل : رَک بہ کَنانہ .

اللیل : (جمع : لَیَالِی اور لَیَالِی) غروب آفتاب سے  
طلوع فجر یا طلوع آفتاب تک کا وقت، رات۔  
قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے، جس کا عدد  
تلاوت ہانوے (۹۲) ہے اور مصحف مبارک میں  
سورۃ الشمس کے بعد اور سورۃ الضحیٰ سے قبل واقع  
ہے، مگر اس کا عدد نزول آٹھ (۸) ہے۔ یہ سورۃ الاعلیٰ  
کے بعد اور سورۃ الفجر سے قبل نازل ہوئی (السیوطی :  
الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۱؛ الزمخشری :  
الکشاف، ۳ : ۲۶۲؛ ابن عباس : تفسیر ابن عباس،  
۳۹)۔ جمہور علمائے تفسیر کے قول کے مطابق یہ  
سورت مکی ہے، مگر علی بن ابی طلحہ کے نزدیک  
مدنی ہے، بعض علما کا یہ قول ہے کہ اس کی کچھ  
آیات مکی ہیں اور بعض مدنی ہیں (ابو حیان الغرناطی :

تصیر کے علاوہ یرونی ملکوں سے اساتذہ بھی طلب  
کئے جا رہے ہیں۔ ۱۹۷۲ء میں پرائمری سکولوں میں  
پڑھنے والے بچوں کی تعداد پانچ لاکھ کے لگ بھگ تھی  
جبکہ ہائی سکولوں میں پچیس ہزار اور جامعہ لیبیا  
میں چھ ہزار کے قریب طلبہ زیر تعلیم تھے جن  
میں انڈر گریجویٹ طلبہ بھی شامل ہیں (حوالہ  
سابق، ص ۱۲۷ بعد)۔ لیبیا کی واحد یونیورسٹی  
جامعہ لیبیا کی دو شاخیں ہیں، ایک بنغازی میں  
اور دوسری طرابلس میں اور دونوں کے کیمپس  
بہت خوبصورت اور جدید سہولتوں کے حامل ہیں  
(حوالہ سابق)۔

مآخذ : (۱) ابو عید البکری : المغرب فی ذکر بلاد  
افریقہ و المغرب، الجزائر، ۱۹۱۱ء؛ (۲) محمد بن عبداللہ  
الحمیری : الروض المعطار فی خبر الاقطار، قاہرہ، ۱۹۳۷ء؛  
(۳) ابن خلدون : تاریخ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴)  
المسعودی : التنبیہ والاشراف، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۵) ابن  
خرداذبہ : المسالک و الممالک، لائڈن، ۱۳۰۶ھ؛  
(۶) باقوت الحموی : معجم البلدان، مطبوعہ بیروت؛ (۷)  
حسن محمد جوہر : لیبیا، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۸) الطاهر  
احمد الزاوی : تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، قاہرہ  
۱۹۶۳ء؛ (۹) مدوح حتی : لیبیا العربیہ، قاہرہ  
۱۹۶۲ء؛ (۱۰) محمد فؤاد شکری : السنوسیہ :  
دین و دولة، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۱) طبری :  
تاریخ، لائڈن ۱۸۸۱ء؛ (۱۲) ابن الأثیر :  
الکامل فی تاریخ، قاہرہ، ۱۳۰۶ء؛ (۱۳) وزارت اطلاعات  
لیبیا : The Revolution of 1st September 'the  
fourth Anniversary، بن غازی ۱۹۷۲ء؛ (۱۴)  
بقولا زیادہ : Sanusiyyah : A Study of a  
Revivalist Movement in Islam، لندن؛ (۱۵)  
مجلة کایۃ المعلمین، طرابلس، ۱۹۵۶ء؛ (۱۶)  
مصطفیٰ حمیر : المجلد فی تاریخ اللوی، طرابلس؛ (۱۷)  
مجلس الاسلامی، شائع کردہ اسلامی سکرٹریٹ، لاہور

بحر المحيط، ۸ : ۴۸۲، روح المعانی، ۳۰ : ۱۴؛ فتح البیان، ۱۰ : ۳۶۶) - سورة الليل لاجماع اکیس (۲۱) آیات پر مشتمل ہے، اس بن کل اکہتر (۷۱) کلمات اور تین سو دس (۳۱۰) روف ہیں (خازن : لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۴۱۱ : ۱)؛ ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ۶۱۹۳۰) کے بیان کے مطابق اس سورت کی دو ات سے دس (۱۰) مختلف فقہی مسائل کا استنباط ہوتا ہے۔

جمہور علمائے تفسیر کے قول کے مطابق اس شان نزول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی وہ ضی و سخاوت تھی جو آپ اہل اسلام کی بہتری لیے اخلاص قلب اور ایمان کامل کے ساتھ فرمایا رتے تھے - بعض نے اس کا شان نزول امیہ بن خلف بخل اور نفر بتایا ہے اور بعض کے نزدیک ایک ی القلب بخیل اور حضرت ابو ذہداح انصاری رضی عنہ کا مشہور واقعہ اس سورت کا شان نزول ہے (اسباب النزول، ص ۲۰۴ : روح المعانی، ۳۰ : ۱۴)؛ التفسیر المظہری، ۱۰ : ۲۷۴) - دراصل ہ سورت بخل اور سخاوت کی حقیقت اور ک و بد کے درمیان مقابلے کی دعوت دیتی ہے (ح البیان، ۱۰ : ۳۶۶)۔

گزشتہ سورت (الشمس) کے ساتھ اس کا ربط اور اسبت یہ ہے کہ گزشتہ سورت میں اللہ تعالیٰ نے وس کو پاکیزہ رکھنے والوں کی کامیابی اور انہیں ردہ کرنے والوں کی ناکامی و نامرادی کا بیان فرمایا ہے۔ اب اس سورت (اللیل) میں کامیابی و ناکامی دونوں اسباب سے آگاہ کیا جا رہا ہے - اس طرح گزشتہ رت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عالم حانیت کا مرکز و آفتاب قرار دیا گیا ہے اور یہاں یا جا رہا ہے کہ اس آفتاب نبوت سے روشنی حاصل رنے والے اور تاریکی و گمراہی میں ٹھوکریں کھانے

والے برابر نہیں ہو سکتے (مصطفیٰ الراغبی : تفسیرہ ۳۰ : ۱۷۳) - اس سورت میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے دو گروہوں کا تذکرہ فرمایا ہے جن میں سے ایک گروہ وہ لوگ ہیں جو فراخ حوصلہ اور فراخ دست ہیں - اپنا مال اس یقین و ایمان کے ساتھ مستحقین پر صرف کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں اجر سے کبھی محروم نہیں کرے گا - دوسرا گروہ وہ ہے جو بخیل و تنگ دل ہے اور آخرت میں اجر پانے کے وعدہ ربانی کا انکار کرتے ہوئے اپنے مال کو مستحقین پر خرچ کرنے کے بجائے اپنی نفسانی شہوات و خواہشات کی تکمیل پر صرف کرنے کا قائل ہے اور ساتھ ہی ہر دو فریق کا اجر و انجام بھی بتایا گیا ہے (تفسیر الراغبی، ۳۰ : ۱۷۳)؛ بعد : روح المعانی، ۳۰ : ۱۴۷؛ بعد : البحر المحيط، ۸ : ۴۸۲)۔

اس سورت میں جو فقہی احکام و مسائل ہیں ان کے لیے احکام القرآن لابن العربی (ص ۱۹۳)؛ بعد : احکام القرآن لجصاص (۲ : ۶۳)؛ التفسیر المظہری، (۱۰ : ۲۷۴)؛ ربط آیات و مضامین کے لیے البحر المحيط (۸ : ۴۸۲)؛ تفسیر الراغبی (۳۰ : ۱۷۳)؛ بعد : فی ظلال القرآن (۳۰ : ۱۷۸)؛ بعد : جدید علمی معلومات کے لیے طنطاوی کی الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۱۹۳)؛ بعد : تفسیر مائور کے لیے صدیق حسن خان کی فتح البیان (۱۰ : ۳۶۶) اور السیوطی کی الدر المنثور (۸ : ۶۴)؛ بعد : صوفیانہ مطالب کے لیے تفسیر ابن عربی (۲ : ۱۹۸)؛ بعد : اور اشرف علی تھانوی کی تفسیر بیان القرآن ملاحظہ کیجیے۔

اس کے فضائل کے سلسلے میں منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو تلقین فرمائی کہ سورۃ اللیل کو نمازوں میں پڑھا کریں، آپؐ خود بھی

ظہر اور عصر کی نماز میں یہی سورت پڑھا کرتے تھے (جمال الدین القاسمی: معاصر التاویل، ۱۴: ۶۱۷۳ بعد؛ فتح البیان، ۱۰: ۳۶۶)۔ ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ جس نے سورۃ اللیل کی تلاوت کی اسے اللہ اتنا کچھ دے گا کہ وہ خوش ہو جائے گا، تنگی سے محفوظ رکھے گا اور فراخی حاصل کرے گا (الکشاف، ۴: ۲۶۲: البیضاوی: تفسیر البیضاوی، ۳: ۶۳)۔

مآخذ: (۱) السیوطی: الدر المنثور، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) وہی مصنف: الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۳۱۸ھ؛ (۳) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۰۸ء؛ (۴) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۵) ابن عباس: تفسیر ابن عباس، قاہرہ؛ (۶) علی بن احمد الواحدی: اسباب النزول، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) طنطاوی: الجواهر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۸) خازن: لباب التأویل، مطبوعہ قاہرہ؛ (۹) صدیقی حسن: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۰) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ، ۱۹۶۸ء؛ (۱۱) سید قطب: فی ظلال القرآن، مطبوعہ بیروت؛ (۱۲) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۳) الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الرياض؛ (۱۴) المراشی: تفسیر، مطبوعہ قاہرہ۔  
(ظہور احمد اظہر)

● لیلۃ: (ع)؛ رات رکہ بہ البراءۃ، لیلۃ القدر؛ نیز رکہ بہ رمضان۔

● لیلۃ القدر: (ع)، لفظی معنی قدر کی رات؛ قدر کے متعدد معانی آتے ہیں: (۱) طاقت و قوت؛ مثلاً: فَظَنُّوا أَنْ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ (۲۱: الانبیاء)؛ (۲) الغنی، (بے پروائی)؛ (۳) العزۃ و الوقار (عزت و عظمت)؛ (۴) الشان (دیکھیے ابن منظور: لسان العرب، ہذیل مادہ القدر)۔ قرآنی اصطلاح میں یہ اس با برکت رات کا نام ہے جس میں قرآن مجید نازل ہوا اور جو ہزار مہینوں سے افضل ہے (لسان العرب ہذیل مادہ)۔ اس رات کو یہ نام دیا

جانے کی دو وجوہات ہیں: (۱) عظمت و شرف؛ یعنی یہ رات دوسری تمام راتوں پر ایک ہزار درجے فضیلت رکھتی ہے اور یا یہ کہ ہر وہ شخص جو بے وقعت ہو اس رات میں عبادت کر کے مستحق عظمت و شرف بن سکتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ج ۸، ص ۷۹۱؛ ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ۶، ص ۴۰۲)؛ (۲) قضا و قدر، کیونکہ بعض آیات قرآنیہ (دیکھیے نیچے) اور احادیث نبویہؐ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ہاں جو قضا و قدر کے فیصلے طے پا چکے ہوتے ہیں وہ اس رات میں متعلقہ فرشتوں کے حوالے کر دیے جاتے ہیں اور مخلوق کے رزق، اموات، پیدائش وغیرہ کے بارے میں مامور فرشتوں کو احکام جاری کر دیے جاتے ہیں (معارف القرآن، ۸: ۷۹۱)، قرآن کریم میں پہلے پہل اس رات کا ذکر سورۃ القدر [رکہ بآں] میں کیا گیا ہے؛ ارشاد ہے: اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَ مَا اَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَهْرٍ، تَنْزِيلُ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ الرُّوْحُ فِيْهَا بِاِذْنِ رَبِّهِمْ، مِنْ كُلِّ اَمْرٍ سَلَمٌ، هِيَ حَتٰى تَطْلُعَ الْفَجْرُ: (۹۷: القدر)؛ (تا ۱۰)، یعنی بلا شبہ ہم نے اس (قرآن مجید) کو لیلۃ القدر میں نازل کیا ہے اور آپؐ کیا جانتے ہیں کہ وہ لیلۃ القدر کیا چیز ہے؟ لیلۃ القدر ہزار مہینوں کی راتوں سے افضل ہے۔ (اس رات میں) فرشتے اور روح الامین (جبریل) اپنے رب کی اجازت سے ہر معاملے میں سلامتی کے ساتھ اترتے ہیں۔ یہ (سلسلہ) طلوع فجر تک جاری رہتا ہے۔ اس سورت کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات یہ ہوئیں: (۱) اس میں قرآن کریم نازل کیا گیا، (۲) یہ رات ہزار مہینوں (یعنی تراسی برس چار ماہ) سے افضل ہے، (۳) اس میں ملائکہ مقربین الروح (= جبرائیل امین) کی معیت میں دنیا کی

ہو گیا اور اس کی بھلائی سے محروم نہیں رہتا مگر وہی جو واقعی محروم ہو۔ ایک اور حدیث میں یوں آیا ہے کہ لیلۃ القدر میں حضرت جبرائیلؑ ملائکہ کی ایک جماعت کے ساتھ آتے ہیں اور اس شخص کے لیے جو کھڑے یا بیٹھے اللہ کا ذکر کر رہا ہو، دعائے رحمت کرتے ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر، بذیل سورۃ القدر: نیز زکریا کاندھلوی: فضائل رمضان)۔

لیلۃ القدر کے سلسلے میں چند مباحث نہایت اہم ہیں۔ پہلا مسئلہ اس رات کے موقع و محل کا ہے۔ اس سلسلے میں قریب قریب ۴۰ مختلف اقوال مروی ہیں (تفہیم القرآن، ۶: ۴۰۰)۔ چند بڑے بڑے مسالک یہ ہیں: رمضان المبارک کے آخری عشرے میں ہوتی ہے؛ ہر سال مختلف موقعے بدلتی رہتی ہے؛ پورے رمضان میں ہوتی ہے اور رمضان کی طاق راتوں میں ہوتی ہے (تفسیر البیضاوی، ۸: ۳۸۳، بذیل سورۃ القدر)۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان مختلف اقوال میں بنیادی طور پر دو ہی قول ہیں: پہلا یہ کہ وہ رات ہر سال رمضان المبارک [کے آخری عشرے کی طاق راتوں] میں آتی ہے۔ دوسرا یہ کہ پورے سال میں گھومتی رہتی ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اصرار تھا کہ یہ رات پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے۔ مگر صحابہ کرامؓ کی اکثریت اس رائے کی مخالف تھی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، ابن مسعودؓ کی اس رائے پر یوں اظہار خیال فرماتے ہیں: اللہ ابو عبدالرحمن پر رحم کرے۔ بیشک انہیں معلوم تھا کہ وہ رات رمضان المبارک ہی میں ہوتی ہے، لیکن ان کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اعتماد کر کے نہ بیٹھ جائیں (ابن کثیر: تفسیر، ۹: ۲۰۹)۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک ہی میں ہوتی ہے اور اس کی تائید قرآن کریم کی آیتیں

رف سلاستی کا پیغام لیے کر آتے ہیں۔ سورۃ کے بعد ۱۱ رات کا ذکر سورۃ الدخان [رک بان] میں بھی آیا ہے، شاد ہے: حَمْدٌ عَلٰی الْکَثِیْبِ الْمَیْمَنِ اِنَّا نَزَّلْنٰہُ فِیْ لَیْلَۃٍ مُّبَرَّکَۃٍ اِنَّا کُنَّا مُنْذِرِیْنَ یٰہِیَا بَفَرِّقْ کُلَّ اَمْرٍ حَکِیْمٍ لَا اَمْرًا مِّنْ عِندِنَا اِنَّا کُنَّا مُرْسِلِیْنَ (۴۴) [الدخان]: ۱ تا ۵، یعنی کتاب روشن کی قسم ہے کہ ہم نے اس (قرآن مجید) کو برکت والی رات میں نازل کیا ہے بیشک ہم اس کتاب کے ساتھ ڈر سنائے والے ہیں۔ اس رات میں رحمت والے معاملے کا فیصلہ کیا جاتا ہے جو ہماری طرف سے ہوتا ہے۔ بیشک ہم بھیجنے والے ہیں۔ ان آیات کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات سب ذیل ہیں:- (۱) اس میں قرآن کریم نازل ہوا؛ (۲) وہ رات نہایت با برکت ہے؛ (۳) اس میں راسخ فی العلم کا فیصلہ طے پاتا ہے (سید ابوالاعلیٰ ودودی: تفہیم القرآن، ج ۶، بذیل سورۃ الدخان و ۸، بذیل سورۃ القدر)۔

احادیث میں اس رات کا نہایت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ ایک حدیث میں ارشاد ہے: اِنَّمَا قَامَ لَیْلَۃُ الْقَدْرِ اِیْمَانًا وَ اِحْتِسَابًا غُفِرَ لَہٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ قَبْلِہٖ (البخاری: الصحيح، کتاب فضل لیلۃ القدر، حدیث ۲۰۰۰)؛ یعنی جو شخص لیلۃ القدر میں ایمان اور ثواب، نیت سے عبادت کے لیے کھڑا ہو اس کے تمام چھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: اِنَّ هٰذَا الشَّہْرَ قَدْ حَضَرَکُمْ فِیْہِ لَیْلَۃٌ خَیْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَہْرِ مِّنْ حَرَمِہَا قَدْ حَرَّمَ الْخَیْرَ کُلُّہٗ وَلَا یُحَرَّمُ خَیْرُہَا اِلَّا مَعْصِیۃٌ (ابن ماجہ، الترغیب، مشکوٰۃ)، یعنی ہمارے اوپر ایک ایک مہینہ آیا ہے جس میں ایک ت ہے جو ہزار مہینوں سے افضل ہے۔ جو شخص ۱۱ رات سے محروم ہو گیا، وہ ساری خیر سے محروم



شہادت سے بھی ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا آیات میں لیلة القدر کی رات میں نزول قرآن کریم کا ذکر آتا ہے۔ اور ایک دوسری جگہ ارشاد ہے :-  
 فَهَرَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى  
 لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ (البقرة : ۱۸۵)  
 یعنی رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا جو لوگوں کے لیے ہدایت ہے اور (جس میں) واضح نشانیاں ہیں اور وہ قرآن ہدایت اور فرقان (حق و باطل کو جدا کرنے والا) ہے۔ اگر اس صغریٰ کبریٰ کو ملا دیا جائے تو نتیجہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ لیلة القدر رمضان کے مہینے میں ہوتی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس سلسلے میں ایک نیا اسلوب اختیار کیا اور فرمایا کہ یہ راتیں درحقیقت ایک نہیں بلکہ دو ہوتی ہیں۔ ایک رات تو ہمیشہ رمضان میں ہی آتی ہے جس کا ذکر سورة القدر میں کیا گیا ہے اور دوسری رات، جس کا ذکر سورة الدخان میں ہے اور جس میں تقدیری امور طے ہوتے ہیں، پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے، مگر یہ انہیں بھی تسلیم ہے کہ جب قرآن نازل ہوا تو اس وقت ایک ہی رات میں ان دونوں راتوں کا اجتماع تھا (حجۃ اللہ البالغۃ، ترجمہ اردو، ۲ : ۳۱۵، مطبوعہ لاہور)۔ جہاں تک اس رات کے رمضان المبارک میں ہونے کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں بھی دو طرح کے اقوال ہیں : پہلا یہ کہ عشرہ اخیرہ میں ہوتی ہے؛ دوسرا یہ کہ اس سے پہلے ہوتی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ رمضان کی پہلی رات ہوتی ہے اور بعض صحابہؓ و تابعین کے مطابق یہ رات رمضان المبارک کی سترھویں رات ہوتی ہے۔ اسی رات کی صبح کو غزوہ بدر پیش آیا تھا جسے اللہ تعالیٰ نے یوم الفرقان کے نام سے موسوم کیا (الانفال : ۱۰۱)۔ دیکھیے تفسیر ابن کثیر ص

شرح البغوی، ۹ : ص ۲۵۸، مگر یہ دونوں آجہور امت اور خود احادیث نبویہؐ کے خلاف ہو کی وجہ سے قابل حجت نہیں ہو سکتیں۔ جہوراء کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک آخری عشرے ہی میں آتی ہے۔ اس سلسلے میں بعض تعینی آراء بھی ہیں، مثلاً حضرت ابوسہ خدریؓ کی روایت (جو صحیحین میں منقول ہے) جس میں ایک سال لیلة القدر کے بالتعین اکیسویں رات کو آنے کا ذکر ہے) سے بعض نے یہ سمجھا ہے کہ وہ رات ہمیشہ اکیسویں رات آتی ہے۔ بعض نے تیسویں کو اور بعض نے چوبیسویں (ابوداؤد الطیالسی : مسند) بعض نے پچیسویں رات اور بعض نے ستائیسویں اور بعض نے اتیسویں اور بعض نے سب سے آخری رات لیلة القدر قرار دیا ہے (تفسیر ابن کثیر ص شرح البغوی : ۹ : ۲۵۹ و ۲۶۰)۔ مگر صحیح یہ ہے کہ شریعت کا مقصد کسی خاص رات تعیین نہیں، کیونکہ اس طرح لوگوں میں عبادت و ریاضت میں شوق و جستجو کا جذبہ ختم ہو جائے گا احتمال ہے۔ اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے منقولہ صحیح المستند روایتوں میں کسی خاص رات کی تعیین نہیں کی گئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ عشرہ اخیرہ کی ط راتوں (۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹) میں رات کو تلاش کرنے اور عبادت و ریاضت کر کا ذکر آتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۶۰ تا ۲۶۲ ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، ج ۶، بذیل سو الدخان)۔ باقی جہاں تک مختلف صحابہؓ و تابعین ائمہ و فقہاء کی تعینی آراء کا تعلق ہے تو اسے ان ذاتی مشاہدے پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ انہں نے اس رات کو کسی خاص رات میں محسوس ہوگا، جو ضروری نہیں کہ ہمیشہ کے لیے قاعدہ ک

کی حیثیت اختیار کر لے (مولانا زکریا کاندھلوی : فضائل رمضان، ص ۴۰۳ تا ۴۰۸)۔ بہر حال قرآن و حدیث پر غائر نظر ڈالنے سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ یہ فضیلت و برکت اور عظمت و شرف والی رات ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں آتی ہے۔ اس لیے اسے انہی راتوں میں تلاش کرنا چاہیے۔ دوسرا اہم مسئلہ اس رات میں نزول قرآن کا ہے۔ اس سلسلے میں کتب تفسیر میں دو طرح کی آرا اختیار کی گئی ہیں : پہلی یہ کہ اس نزول سے مراد قرآن کریم کا نزول سماوی ہے، یعنی لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نزول جو یکبار ایک ہی رات میں نازل کیا گیا اور وہاں سے تھوڑا تھوڑا حسب ضرورت اترتا اور نازل ہوتا رہا (مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ۸ : ۷۳)؛ دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد وحی ربانی کا پہلا نزول ہے جو رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں ہوا تھا (سید ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، ۶ : ۴۰)۔ بظاہر یہ رائے اس تاریخی واقعے سے مستدام ذہنائی دیتی ہے جس کے مطابق پہلی وحی غار حراء میں ربیع الاول کے مہینے میں نازل ہوئی تھی، مگر جدید تحقیقات کے مطابق ربیع الاول کے مہینے کی وحی میں صرف یہ بتایا گیا تھا کہ آپ نبی برحق ہیں۔ سورۃ العلق [رک باں] کی ابتدائی آیات جو نزول قرآن کا نقطہ آغاز ہیں اسی سال رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں نازل ہوئی تھیں (قاضی سلیمان منصور پوری : رحمۃ اللعالمین، ۱ : ۴۸، مطبوعہ لاہور، بحوالہ الطبری)۔ عین ممکن ہے کہ یہ دونوں توجیہات ہی درست ہوں کہ آسمان دنیا پر نزول بھی اسی رات

میں ہوا ہو اور وہاں سے نزول ارضی کا آغاز بھی اسی شب میں ہوا ہو۔

تیسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کی لیلة القدر اور سورۃ الدخان کی لیلة مبارکہ ایک ہی ہیں یا دو مختلف راتیں۔ ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورۃ الدخان کی لیلة مبارکہ شعبان کی پندرہویں رات (شب برات [رک باں]) ہے، مگر محققین کے نزدیک نصف شعبان کی رات کے متعلق کوئی قابل اعتماد حدیث مروی نہیں ہے، نہ ہی اس کی فضیلت کے بارے میں اور نہ اس امر میں کہ اس رات قسمت کے فیصلے ہوتے ہیں۔ لہذا اس کی طرف التفات نہیں کرنا چاہیے (قاضی ابو بکر ابن العربی : احکام القرآن، بذیل سورۃ الدخان)۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے مطابق یہ دونوں مختلف راتیں ہیں۔ اول الذکر ہمیشہ رمضان المبارک میں اور مؤخر الذکر سال میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ نزول قرآن کے موقع پر ان دونوں کا ایک ہی شبہ میں اجتماع تھا (حجۃ اللہ البالغہ، ترجمہ اردو ۲ : ۳۱۵، مطبوعہ لاہور)۔ جمہور امت اور خود قرآن کریم کے دونوں مقامات کے سیاق و سباق کے مطابق دونوں جگہ ایک ہی رات کا ذکر معلوم ہوتا ہے (سید ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، ج ۴، بذیل سورۃ الدخان) اور یہ وہی رات ہے جو ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے میں آتی ہے۔

بعض احادیث میں اس رات کی بعض علامات کا ذکر بھی کیا گیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ رات کھلی ہوئی چمکدار ہوتی ہے، صاف شفاف نہ زیادہ گرم نہ زیادہ ٹھنڈی بلکہ معتدل گویا کہ اس میں (انوار کی کثرت کی وجہ سے) چاند کھلا ہوا ہوتا ہے۔ اس رات میں صبح تک آسمان کے ستارے شیاطین کو نہیں مارے جاتے۔ اس رات کی صبح کو سورج

وابستہ ہے۔ لیلیٰ کے لکھے ہوئے توبہ کے مرثیہ کے قطعات کتاب الاغانی میں موجود ہیں اس کی بابت یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ وہ نابغۃ الجعدی ایک دوسرے کی ہجو کیا کرتے تھے حضرت معاویہؓ، خلیفہ عبدالملک اور حجاج بن یوسف کے ساتھ اس کے مکالمات مختلف کتابوں میں درج ہیں۔ حجاج سے اپنے بڑھاپے میں اس نے درخواست کی کہ اسے خراسان میں اس کے ”ابن العم“ قتیبہ مسلم کے پاس پہنچا دے، لیکن کہتے ہیں کہ واپس کے وقت راستہ ہی میں اس کا انتقال ہو گیا۔ یہ اص کی روایت ہے جس کو اغانی میں غلط بتایا گیا ہے وہیں دوسری روایت دی ہے کہ لیلیٰ توبہ کی قبر مری اور اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔ [لیلیٰ شجرہ نسب میں اختلاف کے لیے دیکھیے ابن حزم (جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۹۱)]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ پہلی صدی ھ کے نصف ثانی کا زمانہ ہے۔

مآخذ: (۱) الاغانی، ۱۰: ۷۶ تا ۸۴؛ (۲) کتاب الشعر، مرتبہ ڈی خویہ ص ۲۶۹ تا ۷۴؛ (۳) حماسہ، مرتبہ فریتاغ Freytag، ص ۱۷۰؛ (۴) مروج الذهب، مطبوعہ پیرس ۳: ۳۱۲ و بعد، ۳۲۸ و ۳۸۹، قہ ریو کرٹ (Rückert): حماسہ، و بعد؛ (۵) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ، بالخصوص مآخذ؛ (۶) براکلمان: تاریخ الادب العربی، ۱: ۲۳۴۔ [۲۳۵]۔

(H. H. BRAN)

لیلیٰ خانم: اسے اور فتنہ خانم کو ترکی قدیم طرز سخن وری کی سب سے بڑی شاعرہ تسلیم جاتا ہے، یہ دور تغزل کے آخر اور عہد جدید کے میں گزری ہے۔ قسطنطنیہ میں پیدا ہوئی اور اس کے عسکر مرل زادہ حامد افندی کی لڑکی تھی؛ اسے عمدہ تعلیم ملی۔ لیلیٰ خانم کی شاعری کی ارتقا

غیر شعاعوں کے اس طرح طلوع ہوتا ہے کہ گویا وہ بالکل ایک ہمواری لکھ ہے۔ اس دن شیطان کو آفتاب کے ساتھ نکلنے سے روک دیا جاتا ہے احمد: مسند: البیہقی: مولانا زکریا کاندھلوی: فضائل رمضان، ص ۳۵۳ تا ۳۵۸۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ اگر میں کبھی لیلۃ القدر کی رات کو ہالوں تو کیا پڑھوں۔ آپؐ نے اس دعا کی تعلیم دی: اَللّٰهُمَّ اِنَّكَ عَفُوٌّ رَّحِيْمٌ اَلْعَفْوُ فَاغْفِرْ عَنِّي (الترمذی وابن ماجہ)، یعنی اے اللہ! تو درگزر کرنے والا ہے، معافی اور درگزر کو پسند کرتا ہے، لہذا مجھ سے درگزر فرما۔

اس فضیلت و شرف والی رات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر انتہائی مہربان ہیں۔ ذات باری تھوڑے وقت اور تھوڑے عمل سے اپنے بندوں کو اتنا نوازنا چاہتے ہیں جس کا تصور بھی دل میں نہیں لایا جاسکتا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

• لیلیٰ الاخیلیہ: عرب کی ایک شاعرہ، عبداللہ بن الرّحال بن کعب بن معاویہ کی لڑکی تھی جو قبیلہ عقیل بن کعب سے تھا۔ اس کا نام الاخیلیہ اس وجہ سے ہے کہ اس کا والد۔ دیگر روایتوں کی رو سے اس کا جد کعب یا معاویہ۔ الاخیل (یعنی ”ہاز“) کے نام سے مشہور تھا۔ شاید اس کے خاندان میں یہ نام عام تھا اور اس نے اپنے خاندان کی عظمت جتانے کی خاطر اپنے اشعار میں ”نحن الاخیل“ کا جو جملہ استعمال کیا ہے اس سے غالباً اسی کی طرف اشارہ ہے (اغانی، ۱۰: ۸۰؛ حماسہ، ص ۷۱)۔ لیلیٰ کا ذکر عام طور پر اس کے ہنگام قبیلہ شخص توبہ بن حمیر الخفاحی کے ساتھ

تاریخہ و جغرافیہ، قسطنطنیہ ۱۳۰۰ھ، ج ۶؛ ۱۰۴؛  
 (۴) ایم ناجی: اسامی، قسطنطنیہ ۱۳۰۸ھ، ص ۲۷۱؛ (۵)  
 احمد مختار، شاعر خانم لریز، قسطنطنیہ ۱۳۱۱ھ،  
 ص ۵۱ تا ۵۲؛ (۶) ثریا: سجل عثمانی، ج ۲، ص ۹۳؛  
 (۷) قاسوس الاعلام، ۶: ۴۰۶؛ (۸) بروسی ایم طاہر:  
عثمانی مؤلف لری، قسطنطنیہ ۱۲۳۵ھ تا ۱۳۳۳ھ؛  
 ۴۰۶؛ (۹) ابراہیم نجمی: تاریخ ادبیات درس لری،  
 قسطنطنیہ ۱۳۳۸ھ، ۱: ۲۶۲؛ (۱۰) Konstantinidi؛  
منتخبات آثار عثمانیہ، قسطنطنیہ، ۱: ۲۲۸، ۲۷۶ تا  
 ۲۷۹؛ (۱۱) Obrazcowiya Proizwe - Smirnow  
denija Osmanskoi literatury، سینٹ پیٹرزبرگ  
 ۱۹۰۳ء، ص ۲۷۱؛ عثمانی شاعری کی تاریخیں از  
 Gibb و Hammer-Purgstall، (ج ۲، ص ۳۴۲ تا ۳۴۹)؛  
 ہسجیان وغیرہ۔

(TH. MENZEL)

- \* لیلیٰ و معجنوں: رک بہ معجنوں۔
- ⊗ لین۔ ایڈورڈ ولیم لین E. William Lane انیسویں صدی کے انگلستان کا ایک مشہور مستشرق جس کی ولادت ۱۸۰۱ء اور وفات ۱۸۷۶ء میں ہوئی۔ لین کی تین کتابوں نے اس کے نام کو آج تک علمی دنیا میں زندہ رکھا ہے۔ ان میں سب سے مشہور کتاب ان کی عربی انگریزی لغات ہے جو آٹھ جلدوں میں مد القاموس کے نام سے چھپی تھی [۱۸۶۳ تا ۱۸۹۳ء] لیکن افسوس کہ اس کا آخری حصہ [جلد ۶ تا ۸] لین کی وفات کی وجہ سے نامکمل اور ناقص رہ گیا۔ اس لغت کے لیے ضروری مواد جمع کرنے کے لیے وہ مصر گیا اور منصور آفندی کے نام سے تین سال تک قیام کیا۔ وہاں اہم عربی کتب لغت کو جمع کیا اور پھر انگلستان واپس آ کر اس مواد کو ایک لغت کی صورت میں مرتب کیا۔ اس تدوین میں اس کے ۲۰ سال صرف ہوئے اور اس دوران میں ۱۷

عزت ملا [رک بان] کا بڑا ہاتھ تھا۔ یہ اس کی رشتہ دار تھی اور ملا کی احسانندانہ یاد ہمیشہ اس کے دل میں موجود رہی۔ یہ بات اس مرتبے سے ظاہر ہے جو عزت ملا کی وفات پر لیلیٰ خانم نے لکھا اور جو عمیق جذبات سے لبریز ہے۔ لیلیٰ خانم کے حالات نہیں ملتے اور اس کی خاص وجہ عورتوں کے متعلق ترکوں کا وہ قدیم تصور ہے جس کے باعث عام محفلوں میں بہت کم ان کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ اس کی شادی کم سنی میں ہو گئی تھی، لیکن بعد میں جلد ہی طلاق ہو گئی۔ اس سے اس کی زندگی بڑی متاثر ہوئی۔ شعر و شاعری میں انہماک کی وجہ بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔ بالآخر وہ مولویہ فرقے میں شامل ہو گئی۔ اس کی وفات ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء میں ہوئی اور غلطہ کی خانقاہ مولویہ میں دفن ہوئی۔

لیلیٰ خانم نے باقاعدہ دیوان یادہر چھوڑا ہے جو سب کا سب تغزل کے رنگ میں نئی بار طبع ہو چکا ہے (بولاق ۱۲۶۰، قسطنطنیہ، ۱۲۶۷ تا ۱۲۹۹ء وغیرہ)۔ اگرچہ اب بھی اس کا شمار ترکی شاعری کے خالصہ روایتی مشرقی دور میں ہوتا ہے، لیکن مکتب قدیم کے اواخر میں اس کے مرتبے سے انکار کی گنجائش نہیں۔ اس کے شعر صاف، سادہ اور اس وقت کی ہر تصنیع لفاظی سے پاک ہیں۔ ان کی زبان معیاری محاورے کے مطابق صحیح ہے۔ اس لیے وہ اکثر ہم عصر شعرا کے کلام کی بہ نسبت زیادہ آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم شاعری کے مداحین مثلاً ایم ناجی کو اس کے کلام میں بہت کم اچھے اشعار مل سکے ہیں۔ اس کی مناجاتیں اور مرتبے خاص طور پر پسند کیے جاتے تھے۔ لیلیٰ خانم اپنی حاضر جوابی کے لیے مشہور تھی۔

مآخذ: (۱) فطین: تذکرہ، قسطنطنیہ ۱۲۷۱ھ،

ص ۳۶۳ تا ۳۶۴؛ (۲) محمد ذہنی: مشاہیر النساء،

قسطنطنیہ ۱۲۹۰ھ، ۲: ۱۹۰؛ (۳) احمد رفعت: لغات

نے اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں تخصص پیدا کیا اور اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھیں، جن میں چنانچہ ایک سوانح عمریاں بھی ہیں، مثلاً اورنگ زیب (۱۸۹۲ء)، سیرت سلطان صلاح الدین ایوبیہ (۱۸۹۸ء)۔ ان تاریخی کتابوں کی تصنیف کے علاوہ انہوں نے ان اسلامی سکوں کی فہرست تیار کی جو لندن کے برٹش میوزیم میں محفوظ ہیں۔ بد فہرست چودہ ضخیم جلدوں میں لندن سے شائع ہوئی [۱۸۷۵ء تا ۱۸۹۲ء]۔ اس فہرست کی تیاری میں بیس سال صرف ہوئے تھے۔

ان کی تصانیف میں سے ایک کتاب خاص طور پر مفید ہے، جس کا نام *Muhammudan Dynasties* ہے (لندن ۱۸۸۳ء)۔ اس میں دنیا بھر کے مسلمان حکمران خاندانوں کی فہرست دی گئی ہیں جن میں حکمرانوں کا سن حکومت بھی درج کر دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ تمام خاندانوں کے شجرات نسب بھی شامل ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب بہت مفید ہے۔ اس کا روسی، اردو، فارسی اور ترکی [و عربی] زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

اس کی تصانیف میں ذیل کی کتابیں قابل ذکر ہیں : (۱) *A History of Egypt in the Middle Ages* بار دوم، لندن ۱۹۱۴ء؛ (۲) *The Barbary Corsairs* مطبوعہ لندن؛ (۳) *India* مطبوعہ لندن۔

مشہور لغت نویس ایڈورڈ ولیم لین W. Lane موصوف کے بزرگوں میں سے تھا۔ لین ہول نے اس تذکرہ لکھا جو لین کی عربی انگریزی لغت [مد القاموس] (جلد ۶) میں شامل ہے۔

موصوف کچھ عرصے تک ڈبلن Dublin یونیورسٹی (آئرلینڈ) میں عربی پروفیسر کے عہدے پر فائز رہا۔ آخری عمر میں اس کی بینائی جاتی رہی تھی اور بالآخر ۱۹۳۰ء میں لندن میں وفات پائی۔

گھنٹے روزانہ کام کرتا تھا۔ ہر ایک عربی مادہ کے تحت جو لغوی معلومات جمع کر دی گئی ہیں وہ ایک مقالے کی حیثیت رکھتی ہیں، جو رجوع کرنے والے قاری کے لیے کافی و وافی ہیں۔ اس لغت کی جلد ۶ میں لین کا تذکرہ ہے جسے سٹینلے لین ہول نے لکھا تھا، جو ان کے عزیزوں میں سے تھے۔

لین کی دوسری قابل ذکر کتاب *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (۱۸۳۶ء) ہے۔ یہ کتاب گزشتہ صدی کی مصری معاشرت کا مکمل مرقع پیش کرتی ہے، لیونکہ اس میں مصنف نے اپنے ذاتی مشاہدے کی بنا پر اپنے ہم عصر مصریوں کے طبقات اور ان کی عادات و رسوم کا پورا نقشہ لہینچ کر رکھ دیا ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں طبع ہوئی تھی، اور اس کے بعد کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔

لین کی تیسری قابل تذکرہ کتاب الف لیلة و لیلة کا انگریزی ترجمہ ہے، جو لندن سے تین جلدوں میں ۱۸۴۰ء میں شائع ہوا تھا۔ یہ ترجمہ اپنی صحت کے لحاظ سے قابل داد ہے۔ اس ترجمہ کے ساتھ لین نے بہت سے حواشی بھی لکھے تھے جن کے بغیر ایک غیر ملکی کے لیے مطلب کا سمجھنا ناممکن ہے۔ ان حواشی کو ایک الگ کتاب کی صورت میں بھی جمع کر دیا گیا تھا جس کا نام *Arabian Society in the Middle Ages* ہے۔

ماخذ: (۱) نجیب العقیق: *المستشرقون*، ۲: ۴۸۰؛ (۲) سٹینلے لین ہول، *درسد القاموس*، جلد ۶، مقدمہ کتاب؛ [۳] *Webster's Biographical Dictionary*۔

(شیخ عنایت اللہ)

لین ہول، سٹینلے: (Stanley Lane-Pool) ایک مشہور انگریز مستشرق تھا جس کی ولادت ۱۸۴۱ء اور وفات ۱۹۳۱ء میں ہوئی۔ اس

وضع کا ایک مکان اس وقت بھی بغداد کے جنوب مشرق میں طاق کسری (Vault of Chosroes) کے کھنڈروں کے اندر موجود ہے جسے ایوان کسری ("باربائی کا کمرہ") بھی کہتے ہیں۔ یہ عہد حاضر کے ایرانیوں کے "تالار" کے مطابق ہے۔ یہ شمالی جانب سے کھلا ہوتا ہے تاکہ تازہ ہوا آتی رہے۔

مآخذ: (۱) *Topographie* : A. von Kremer

۱۸۵۳ء von Damascus Denkschr Ak. Wien

جلد ۱۰، ص ۱۹ : (۲) *Modern Egyptians* : Lane

لندن ۱۸۳۰ء : ۱ : ۲۰ : ۲۸ : ۳۰ : ۳۵

(CL. HUART)

لیونہ کائنانی : ( : لیون، لاون)؛ رک بہ ⊗ کائنانی۔

مآخذ: (۱) *Dictionary of National Biography*

لندن: [ *Webster's Biographical Dictionary* (۲) ]

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ لیو افریقانوس : Leo Africanus رک بہ الحسن بن محمد الوزان۔

لیوان : (ع: مخفف الایوان: ڈوزی : *Supple-*

*ment* ۲ : ۵۶۳) : مشرقی طرز کے مکانوں میں

بڑا کمرہ جس کے تین طرف دیواریں ہوتی ہیں اور

چوتھی طرف ایک محراب دار کھلا دروازہ ہوتا ہے۔

اس کی سطح دو تین قدم بلند ہونی ہے اور یہ تمام

گھر کا مرکزی حصہ ہوتا ہے اور گھر کے تمام

کمرے اسی بڑے کمرے کے اندر کھلتے ہیں۔

اسے پھولوں وغیرہ سے سجایا جاتا ہے۔ اس

طرز کا نمونہ ساسانی محلات سے لیا گیا ہے اور اس

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•





م: (میم) عربی زبان کے حروف تہجی کا چوبیسواں حرف، فارسی کا اٹھایسواں اور اردو زبان کا [چوالیسواں حرف]؛ حساب جمل (ابجد) کے لحاظ سے اس کے چالیس عدد مقرر ہیں (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ)۔ نہ حرف شَفَوِیٰ ہے جو ہونٹوں کے درمیان سے ادا ہونا ہے (دیگر حروف شفویہ نہ ہیں: ف، و، ب)۔ سیوہ نے

عربی زبان کی تصریف اور نظام اشتقاق میں

بہی حرف میم کو اہمیت حاصل ہے۔ عموماً یہ جمع مذکر پر دلالت کرنے کے لیے بطور علامت استعمال ہوتا ہے جیسے لَئِمَّ، عَلَیْکُمْ، ضَرَبْتُمْ اور ذَلِکُمْ وغیرہ۔

بہی حرف قسم کے طور پر لفظ الجلالہ (اللہ) کے ساتھ مختص ہر در مستعمل ہوتا ہے جیسے مَا لِلّٰہِ لَا فَعْلَہِ یعنی خدا کی قسم میں ضرور کروں گا؛ لہی حرف استنہام کے طور پر آتا ہے جیسے بِہِ (سی وجہ سے)، عَلَامَ (سی بات پر)؛ م اسماء مشقہ میں بکثرت استعمال ہوتا ہے مثلاً میم مفتوح کے طور پر، علامت منقول (جیسے مقبول، مقنول، مضروب وغیرہ)؛ علامت اسم ظرف (مسجد، مسکن مربع)؛ علامت اسم آلہ کے طور پر جیسے مفتاح (چابی) اور مضرب؛ مزید فیہ کے افعال کے اسم فاعل اور اسم مفعول کی علامت کے طور پر میم کی حیثیت سے جیسے مقابل، معلّم، مسلم وغیرہ (مفتی عنایت احمد: علم الصیغہ، طبع لاہور، تاریخ ندارد، ص ۶۱، بعد، فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ)۔

[عربی میں، میم کی جمع مذکر انہام اور جمع مؤنث میمات ہے۔ میم کی لئی اقسام و انواع ہیں، مثلاً میم اصلی جیسے، حلم اور حمل میں؛ میم تثنیہ، جیسے اَنتما اور لَکَما میں؛ میم جمع اَنتم اور لَکم

م: (میم) عربی زبان کے حروف تہجی کا چوبیسواں حرف، فارسی کا اٹھایسواں اور اردو زبان کا [چوالیسواں حرف]؛ حساب جمل (ابجد) کے لحاظ سے اس کے چالیس عدد مقرر ہیں (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ)۔ نہ حرف شَفَوِیٰ ہے جو ہونٹوں کے درمیان سے ادا ہونا ہے (دیگر حروف شفویہ نہ ہیں: ف، و، ب)۔ سیوہ نے عربی حروف تہجی کے لیے جو سولہ مخارج مقرر کیے ہیں، ان میں سے ہندو ہواں مخارج میم کے لیے مختص ہے۔ میم حروف شنبہ کے علاوہ حروف مجہورہ (جو سہموسہ کی ضد ہیں اور سختی کے ساتھ ادا ہوتے ہیں) میں شمار ہوتا ہے۔ خلیل بن احمد حرف میم کو حروف مُتَبَعۃ (جو مُتَبَعۃ کی ضد ہیں اور ان کی ادائیگی کے وقت نہ اوپر والا اور نچلا حصہ مل جاتے ہیں) میں شامل سمجھتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ: تاج العروس، بذیل مادہ، سیویہ: الکتاب، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۴۵ تا ۴۵۵)۔

میم عربی زبان میں چار حروف سے بدلتا ہے: اولاً واو سے، جیسے فَم (منہ) سے فَو (منہ)؛ ثانیاً نون سے، جیسے غَمَر و نَبام سے غَمَر و نَبان: باء سے جیسے مَازَال رَاتِباً (وہ اسی طرح مقیم ہے) سے مَازَال رَاتِماً (وہ اسی طرح مقیم ہے)، [یا بخر سے مخر]؛ اور لام تعریف سے بدلتا ہے، لیکن صرف قدیم عربی کے ایک لہجے میں جسے لَفْت حَمِیر یا حَمِیری لہجہ کہا جاتا ہے جیسے اَلْبَر (نیکی) سے اَمِیر اور السَفَر سے اَمَسَفَر



(۱۰) خدیجۃ الحدیثی: آئینۃ الصرف فی کتاب سیبویہ بغداد ۱۹۶۵ء؛ (۱۱) [سجد الدین السبوزی آباد: بصائر ذوی التعمیز، ۷: ۵۷، قاہرہ ۱۹۶۹ء؛ (۱۲) احمد رضا: معجم متن اللغة، بذیل مادہ]۔

(فلسفور احمد اظہر [و ادارہ]

مَأَذَنَه : رَلَّكَ بِهِ مَثْدَنَه .

مَأْرَب : (۱) مَأْرَب (= مَارَب) یمن میں ایک

جو قدیم زمانے میں سبائیوں کا دارالحکومت تھا اور المشرق کے ضلع کے امیر کی منزل اور دارالحکومت ہے۔ آج یمن کی آبادی تقریباً آسٹریلیا کے لوگ تقریباً ایک سو مکانات میں رہتے ہیں قدیم شہر کے ٹیلوں پر بنائے گئے ہیں۔ یہ شہر و نواح کے بہت سے قبائل کے لیے تجارتی سڑکی جن میں سب سے زیادہ طاقتور اور با اثر قبیلہ ہے جو جبل صافر کے قریب کی نمک کی کان سے

مأرب سے یمن کی مسافت پر ہے حرث سسی انہائے ہیں اور دس اور بھی بھیجے ہیں۔ ۱۹۳۷ء مأرب ایک مطلق العنان امارت کا صدر مقام تھا کے باشندے نیم بدوی حالت میں رہتے تھے اور ان کے تیرکی یا دسی اور حکومت کو تسلیم کرنے انکار کرتے رہے تھے۔ اشراف کی جنونی سی حالت ۱۹۳۷ء تک موجود تھی، کی پسینا دارانہ حالت نے رکھی تھی جو کہ الجوف کے ان اشراف میں تھا جنہوں نے تیرکی حکومت کے خلاف بغاوت میں بڑا حصہ لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا

یمن سے ترلوں کو نکال دیا گیا اور حسین امیر کا لقب اختیار کر لیا۔ اس کی سلطنت رغران لے کر یحان تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی وفات اس کی سلطنت اس کے چار بیٹوں میں تقسیم ہو اور مأرب کا علاقہ اس کے بیٹے خالد کے حصے آیا جو اس پر بدستور حکومت کرتا رہا اور القرا الحجہ کے باشندوں پر اور ان بدویوں پر جو ان

میں: میم مکررہ جیسے عم میں: میم زائدہ جیسے قارص اور دلاص کے بجائے قمارص اور دلابص، نیز ازرق اور آشدق کے بجائے زرقم و شدقم میں: عربی میں ایک میم لغوی بھی ہے جو بمعنی خمر (= شراب) استعمال ہوتا ہے (بصائر ذوی التعمیز، ۷: ۵۷ و ۵۸)۔

فارسی زبان میں بھی حرف میم متعدد معانی و مقاصد کے لیے استعمال ہوتا ہے: نہی کے معنی پیدا کرنے کے لیے فعل کے آغاز میں آتا ہے جیسے نشین سے منشین، کن سے مکن: دعائیہ معنی پیدا کرنے کے لیے فعل کے شروع میں جیسے سبدا (ایسے نہ ہو): فعل کے آخر میں ضمیر متصل کی حیثیت سے جیسے گفتیم: اسم کے آخر میں ضمیر منفصل کے طور پر جیسے ہازم، کتابم وغیرہ: علامت تانیث کے طور پر جیسے بیگم اور خانم (فرہنگ آندراج، بذیل مادہ: فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ)۔ امیر خسرو دہلوی نے لکھا ہے کہ صاف شراب کے لیے بھی میم کا لفظ استعمال ہوتا ہے (اعجاز خسروی، ۱: ۱۰۸): میم دھن معشوق (وہ معشوق جس کا منہ غنچہ کی شکل میں ہو) اور نقومہ میں اتوار کے روز کی علامت کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، عہد مغلیہ میں دیوان سلطنت معافی یا جاگیر کی دستاویز پر اس حرف کو لکھ کر دستخط کیا کرتا تھا (فرہنگ آصفیہ)۔ فارسی اور اردو میں یہ حرف مندرجہ ذیل حروف سے بدلتا ہے، ب، پ، ٹ، ج، غ، گ، ل، ن، و، ہ، ے۔

مأخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) الزبیدی: تاج المروس، بذیل مادہ؛ (۳) سید احمد دہلوی: فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ؛ (۴) آندراج: فرہنگ آندراج، بذیل مادہ؛ (۵) امیر خسرو دہلوی: اعجاز خسروی، مطبوعہ دہلی؛ (۶) ابو الطیب اللغوی: کتاب الابدال، دمشق، ۱۹۶۰ء؛ (۷) ابوالبرکات الانباری: اسرار العربیہ، دمشق، ۱۹۵۷ء؛ (۸) سیبویہ: الکتاب، بیروت، ۱۸۸۹ء؛ (۹) السیوطی: المزہر، قاہرہ ۱۹۰۶ء؛

پر واقع ہے اور اس کا صدر مقام ایڈورڈ گلیزر Eduard Glaser کی ۱۸۸۸ء کی پیمائش کے مطابق ۱۵ درجے ۲۵ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴ درجے ۱۶ دقیقے طول بلد مشرقی میں واقع ہے۔

(۲) مأرب جانے والے لوگ: باوجود اس کے کہ مأرب تہذیب قدیم کے مشہور مرکزوں میں سے رہا ہے اور باوجود اس کے کہ اسے ازمناہ قبل از اسلام کی تاریخ اور علوم آثار قدیمہ کے لحاظ سے اس کی بہت ہی اہمیت ہے؛ پھر بھی یمن کے خطرناک حالات گزشتہ زمانے میں فضلا و سیاحین کو یہاں پہنچنے سے روکتے رہے ہیں۔ Joseph Thomas Arnaud سب سے پہلا سیاح ہے جو یہاں ۱۸۴۳ء میں پہنچا۔ اس کے سفرنامے کی اور ان متون کی جن کو اس نے نقل کیا اشاعت Journal Asiatique 4e serie ج ۵، پیرس، ۱۸۴۵ء میں ہوئی اور اسی مجلہ کی جلد ۶ میں Fresnel کی اشاعت ہوئی۔ اس کے بعد ۱۸۶۹ء میں Joseph Halevy بیت المقدس کے ایک یہودی کے بھروپ میں یہاں آنا جس کی یمن کے یہودیوں نے ہر جگہ پہنچنے میں مدد کی۔ اس کے سفر کے نتائج Journal Asiatique ج ۱۹: ۱ تا ۱۹۸، پیرس ۱۸۷۲ء میں اور دوسری مطبوعات میں شائع ہوئے۔ Eduard Glaser تیسرا شخص ہے جس نے ۱۸۸۸ء میں ایک شیخ کے لباس میں یہاں کا سفر کیا اور وہ اپنے آپ کو حاجی حسین کہتا تھا۔ Glaser سالہا سال سے یمن سے واقف تھا اور ترکی گورنر اور مأرب کے اشراف نے اسے وہاں پہنچنے میں مدد دی۔ اس کی یہ سیاحت بہت ہی اہم ہے۔ وہ مأرب میں تقریباً ایک ماہ تک ٹھہرا اور اس عرصے کے اندر اس نے بہت سے متون نقل کیے اور تمام ضلع کی تاریخ اور جغرافیہ سے متعلق اس نے چند مفید مشاہدات پیش کیے، لیکن اس کے

رہتے تھے ٹیکس لگاتا رہا۔ جب ترکوں نے یمن پر قبضہ کر لیا تو مأرب تک تو کبھی نہ پہنچ سکے، تاہم صنعاء کے ترکی گورنروں کے ساتھ اشراف کے تعلقات اچھے تھے، لیکن عبیدہ کا طاقتور قبیلہ اور دیگر قبائل اجنبیوں کی مداخلت سے سخت متنفر تھے۔ چنانچہ انہوں نے ہر قسم کی مداخلت کا مقابلہ کیا اور کچھ صدیوں تک اپنی آزادی قائم رکھنے میں کامیاب رہے۔ ۱۹۳۲ء میں ان کی آخری بڑی جنگ امام یحییٰ کی فوجوں سے ہوئی جس نے توپوں اور دیگر جدید اسلحہ کے ذریعے سے ان کی مزاحمت کا خاتمہ کر دیا۔ اس زمانے سے وہاں کے اشراف اور قبائلی باشندوں نے زبندیوں کے امام کی حکومت کو تسلیم کر لیا اور انہیں چند لیگ سرگمال کے طور پر صنعاء اور دوسرے شہروں میں بھیجواے نا لہ اس سے ان کی وفاداری و حکومت نو یقین رہے۔

مأرب کے لوگوں کا سام تر انحصار اس بارش کے پانی پر ہے جو ان کے نہیروں کو سیراب کرنے کے لیے پہاڑی وادیوں سے آتا ہے اور مختلف کنوئیں بالخصوص موجودہ شہر کے دامن میں عبیدہ کا مشہور قدیمی کنواں ان کے لیے بنے گا، انی مہیا کرتا ہے۔

صنعاء سے اونٹنوں یا خچروں پر سوار ہو کر چار دن میں مأرب پہنچ سکتے ہیں، لیکن اب تک ایسی پختہ سڑک کوئی نہیں جو پہاڑی دروں میں سے موثر کاروں کے گزرنے کے لیے موزوں ہو۔ تاہم مشرقی جانب کی مأرب اور یحان کے درمیانی سڑک آسان ہے اور ۱۹۵۱ء سے اس سڑک پر وہ موثر کاریں چل رہی ہیں جن میں بڑے بڑے ضخیم ٹائر لگے ہوئے ہیں۔

مأرب کو ایک صحت بخش جگہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ سطح سمندر سے ۱۲۰۰ میٹر بلند سطح مرتفع

نئے کتبوں کو نقل کیا اور وہاں کی تمام قدیم عمارا کے فوٹو لیے اور یادداشتیں جمع کیں۔ مارب میں مقالہ نگار کی تحقیقات کے نتائج کئی مقالوں میں اس کی کتاب *An Archaeological Journey to Yemen* جس کی تین جلدیں ہیں (قاہرہ ۱۹۵۲ء)، درج ہیں ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء کے موسم میں اور زائرین میں وارد ہوئے جنہوں نے محرم بلیس کے معبد کو لہوا کی دوش کی جس کی بدولت انہیں اور نئے متون دے گئے، لیکن بدقسمتی سے امریکہ کے لہدائی در والوں نے اپنا کام ختم نہ دیا اور اپنی موٹر گاڑیوں میں بیٹھ کر وادی یحان روانہ ہو گئے۔ فروری ۱۹۵۲ء میں انہوں نے مارب میں اپنا کام ختم کر دیا تھوڑے ہی دنوں بعد ڈاکٹر خلیل یحییٰ نامی جو مسہم کے رئیس کی حیثیت سے یمن کے نادر مخطوطات عکس لینے کے لیے صنعاء میں آیا ہوا تھا، مارب میں و ہوا۔ امریکی فرسنادگان کے چلے جانے کے بعد یہ حکومت نے اسے ایک تحقیقاتی کمیٹی میں شاہ ہونے کے لیے بلا لیا۔ ان دو دن کی مدت میں جو نے مارب میں گزاری ڈاکٹر یحییٰ نامی نے دریافت شدہ قدیم عمارتوں کے فوٹو لیے اور یہ سے متون نقل کر لیے۔

(۳) کاروان کے راستے : سبائی حکومت خوش حالی محض زراعت پر موقوف نہ تھی یہاں کی مالی تاریخ میں تجارت کا بھی بڑا حصہ تھا۔ سبا کی قدیم سلطنت موجودہ یہ خلیج عدن کے ساحلی علاقے، مہرہ اور اس لیے پر مشتمل تھی جو آج دل سعودی عرب میں شاہ ہے۔ قدیم کاروان کے راستے جنوبی عرب کے لو پیدا کرنے والے علاقے کو بحیرہ روم سے ملے تھے۔ اس کی سب سے بڑی شاخ وادی یحان تمنع کے راستے شبوہ (Sabota) سے ہوتی ہوئی حا کو اور وہاں سے مارب کو جاتی تھی۔ مارب سے

سب بدلتے، اسے عربی زبان میں کمال حاصل ہونے اور لوگوں کے طور طریقوں اور عادات سے خوب واقف ہونے کے باوجود بھی عیدہ کا قبیلہ اسے شبوہ کی نگاہ سے دیکھتا اور غیر مسلم جاسوس سمجھتا رہا؛ لہذا اسے اپنی جان بچانے کی خاطر وہاں سے بھاگنا پڑا۔ یمن کی بابت اس کے کام کے نتائج کئی کتابوں میں شائع ہوئے، جن میں سے سب سے اہم اور مشہور ترین وہ کتاب ہے جو Müller اور Rhodokanakis نے جب کہ ۱۹۰۸ء میں Glaser کی وفات ہو چکی تھی، بعنوان *Eduard Glaser's Reise nach Marib*، وی آنا ۱۹۱۳ء میں لکھی۔ (جنوبی عرب سے متعلق گلیزر کی تصانیف کی فہرست اور اس کے سفر کے حالات کے خلاصہ کے لیے دیکھیے *A Contribution to the : J. Werdecker Geography and Cartography of North-West Yemen* در *Bull. Soc. Roy. de Geogr. d'Egypte*، جلد ۲۰، ۱۹۳۹ء، ص ۱ تا ۱۶۹)۔

گلیزر Glaser کے ورود سے لے کر آج تک کوئی بیرونی آدمی مارب نہیں پہنچ سکا۔ موجودہ صدی میں پہلا شخص جو یہاں آیا وہ شام کا ایک نوجوان اخبار نویس اور تاجر نبیہ مؤید العظم تھا جسے مرحوم امام یحییٰ (جس نے تھوڑے ہی دنوں پہلے مارب فتح کیا تھا) نے اس ضلع میں وارد ہونے کی اجازت دی۔ یہ ۱۹۳۶ء کا واقعہ ہے۔ العظم کے مارب کے ورود و صدور سے علم تاریخ اور علم آثار قدیمہ سے متعلق ہمارے علم میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا، لیکن اس کی عربی کتاب *رحلة فی بلاد العرب السعیدة* میں جو دو جلدوں میں ۱۹۳۸ء میں قاہرہ سے شائع ہوئی، اس ملک اور وہاں کے باشندوں کے متعلق بڑی مفید معلومات ہیں۔ العظم کی اس کتاب کے بعد ۱۹۴۷ء میں مقالہ نگار کے سفر کی باری

ثقافتوں کے ثمرات سے فائدہ اٹھایا ہوگا اور بہت سی رسوم و عادات کو یقیناً اختیار بھی کر لیا ہوگا۔ ان حالات میں اگر ہم وہاں کوئی بیرونی اثر دیکھیں تو کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی۔

ایک اور اہم بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ ان کاروانوں کے راستوں نے کس زمانے میں تجارت اور تمدن کی توسیع میں حصہ لیا؟ قدیم مصری تاریخ واضح طور پر بتلاتی ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام سے تین ہزار سال قبل کے ابتدائی زمانے میں عرب کا لوہان عبادت گاہوں میں عبادت کے وقت استعمال کیا جاتا تھا، لیکن ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ اس قدر ابتدائی زمانے میں عرب کے راستے سے کاروان تجارت جاتے تھے یا نہ۔ ماریٹ کی سرزمین میں یا نہیں اور جنوبی عرب میں باقاعدہ منظم اقوام تھیں۔ ایک واقعہ سب کو معلوم ہے کہ ہر زمانے میں لوہان بحیرہ احمر کے ذریعے سے مصر پہنچتا تھا، لیکن اس سے یہ بات وثوق کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی کہ اس قدر ابتدائی زمانے میں لوہان کی تجارت کاروان کے ان راستوں کے ذریعے قائم ہو چکی تھی جو ماریٹ سے گزرتے تھے۔ سب سے قدیم تاریخی شے جو یمن میں پائی گئی امن حوٹپ (Amenhotep) ثالث (یعنی تقریباً ۱۴۱۱ تا ۱۳۷۵ ق۔ م) کے عہد کا مصر کے مقدس بھونرے کا نگینہ پر لکھا ہوا ایک نقش ہے جو مقالہ نگار نے صنعاء میں خریدا اور جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ یہ ماریٹ سے آتا تھا۔ اس نقش سے صرف اسی قدر ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ماریٹ اور مصر کے درمیان تجارتی تعلقات قائم تھے۔ ماریٹ میں سبانیوں کی قدیم ترین عمارتیں جو اب تک معلوم ہو سکی ہیں، آٹھویں صدی قبل مسیح سے ہیں۔

(۴) ماریٹ کے قدیم شہر کا بیان : اوقال

Arnaud کے ورود کے زمانے سے

بڑا مہین جاتی جو الجوف میں ہے اور وہاں سے جبران پہنچ جاتی تھی۔ جبران سے یہ سڑک یرملہ، بوالاخنہ، حلاجلہ، الجفار، جبل سرو، بدر، وادی لحارب، وادی الزبیری، وادی انفید، حرجہ، قطبہ، عرب، جرش، تبالہ، قرن المنزل سے ہوتی ہوئی مکہ چلی جاتی تھی۔ مکہ اور بحیرہ روم کا درمیانی راستہ شرب (المدينة المنورة) وفداف وخیبر، تیماء، اقراع، نبوک، الحجر، مقنا، الحقل، عرم، اذرح، پترا سے ہوتا ہوا آخر میں غزہ پہنچ جاتا جو لوہان کی تجارت کا سب سے بڑا مرکز تھا اور وہاں سے قافلے اور جہاز سے دنیا کی تمام منڈیوں مثلاً مصر، بابل، شام، یونان، ایران وغیرہ پہنچاتے تھے۔

ماریٹ دوسرے راستوں کا سنگم (مقام انصال) تھا۔ ان راستوں میں سب سے اہم وہ راستہ تھا جو سے خلیج فارس اور بابل کے ساتھ ملتا تھا اور وادی لدواسر سے ہوتا ہوا اور الیمامہ کے پاس سے گزرتا ہوا جبران پہنچتا تھا۔ دوسرے راستوں کے ذریعے سے جو حضر موت، صنعاء، ظفار اور ساحل سمندر کی طرف جاتے تھے ماریٹ سبانی حکومت کے باقی علاقوں کے ساتھ ملا ہوا تھا۔

یہ باقاعدہ کاروان محض لوہان ہی نہ لے جانے نہیں بلکہ دبگر اشیا پینی جو سندھوستان اور مشرق بعید سے خلیج فارس یا عدن آئیں لے جانے تھے اور واپسی پر یہ کاروان غزہ سے شام، مصر اور یونان کی منڈیوں کا ہر قسم کا مال تجارت بھی اسی راستے سے لے آتے تھے۔ کاروانوں کے یہ بڑے بڑے راستے وہ راستے تھے جن سے نہایت قدیم زمانے سے بہت ملکوں کی ثقافتیں ایک دوسرے سے ملتی تھیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی عرب کے سوداگروں نے قدیم دنیا میں بڑی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ یمن کے قدیم باشندوں کا اپنے زمانے کی تمام ثقافتوں سے واسطہ پڑتا تھا اور یقیناً انہوں نے ان

گھرے ہوئے ہونے چاہییں۔ گورنر نے کھڑے مندر کو گرانے کا حکم دے دیا تاکہ نئی تعمیرات میں ان کے پتھروں کو استعمال میں لایا جاسکے؛ چنانہ ۱۹۴۵ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان پندرہ سے زائد سنگی عمارتیں منہدم کی گئیں۔ پتھر بڑے قطعات کو توڑ کر چھوٹے چھوٹے ٹکڑے لیے گئے اور اس بات کا قطعاً لحاظ نہیں رکھا کہ آیا ان پر دیجہ لکھے کتھے ہیں یا نہیں۔ واضح ہے کہ اس قسم کا عمل تخریب قوہ سبا تاریخ اور ان کے آثار قدیمہ کے لیے تباہی کا باعث بن گیا۔ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ یہ تخریب رو دی گئی ہے (Ahmad Fakhry : *Antiquities der Yemen un Voyage a Sanaa, Marib et El Gôf, Museon*, ص ۳۱، ۲۲ اور *Archaeological Journey to Yemen*، ص ۱۱ و ۸۹)، لیکن السوس سے نہ پڑتا ہے کہ مقالہ نگار کو امریکی فرستادگان کے بعد افراد نے جو ۱۹۵۲ء میں مارب گئے، یہ بتایا ہے۔ قدیمی عمارتوں کو گرانے کا کام ابھی بند نہیں کیا اور اب بھی جاری ہے۔

قدیم شہر کے گرد ایک پتھر کی دیوار تھی تقریباً تین میٹر موٹی اور چوڑے کے پتھر کے بڑے بڑے چوٹوں سے نہایت احتیاط سے بنی ہوئی تھی جن میں سے بعض کی لمبائی ۱۰۰ سینٹی میٹر سے نہیں ہے۔ اس کی چاروں طرف کی دیواروں میں بڑے دروازے تھے، لیکن بہت سی جگہوں سے دیوار ٹوٹی پڑی ہیں۔ بہر حال ان آٹھوں شکستہ حصے کے خاص نام ہیں؛ ارناؤڈ Arnaud کے بیان مطابق ان کے نام یہ تھے: باب العاقر مغربی د: میں؛ باب العتد جنوب مغربی کونے کے قریب؛ شہ دیوار میں یہ دروازے ہیں: باب النصر، باب ابی ال باب المحرم، باب الدرب، باب القبلہ، اور باب المعج جنوبی اور مشرقی دیواروں کو سیلاب بہا کر لے

اس قدیم شہر اور ان آثار کا بیان موجود ہے جو اس کے کھنڈرات میں کھڑے تھے۔ Glaser, Halévy اور المعظم نے تفصیلات اور زیادہ دی ہیں؛ تاہم ابھی تک ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے پاس اس شہر کی مکمل تفصیل یا درست نقشہ موجود ہے۔ مارب کے تمام زائرین کو جن میں مقالہ نگار بھی شامل ہے، بڑے مشکل حالات میں کام کرنا پڑا اور وہ کسی قسم کی پیمائش نہ کر سکے۔ تمام خاکے جو بنائے گئے ہیں وہ فاصلے کو قدموں سے ناپ کر بنائے گئے ہیں یا اس وقت کے لحاظ سے حساب لگایا گیا جو ایک خاص فاصلے کو طے کرنے میں لگا، مثلاً گلیزر Glaser قدیم شہر کے دو دروازوں کا درمیانی فاصلہ "ایک چوتھائی گھنٹہ" بیان کرتا ہے۔ ارناؤڈ (Arnaud) کا نقشہ (جرنل ایشیائک، سلسلہ ۷، ج ۳، ۱۸۷۳ء، ص ۱۱) یہ ظاہر کرتا ہے کہ گویا شہر مدور تھا۔ گلیزر Glaser نے ابتدائی نقشوں میں اسی کا اتباع کیا ہے، لیکن وہ اپنی کتاب *Tagebuch* اور *Reise nach Marib* (ص ۳۶ بعد اور ص ۴۸) میں اسے مستطیل بتاتا ہے۔ دراصل اس بات کا زیادہ احتمال ہے کہ یہ ایک غیر منتظم مستطیل ہو جس کے گوشے مدور ہوں (دیکھیے خاکہ)۔ موجودہ گاؤں اس شہر کے صرف ایک ہی ٹیلے کو گھیرے ہوئے ہے (دیکھیے خاکہ) اور کھنڈرات تمام جگہ پر بکھرے ہوئے ہیں اور ان کی دیواریں، منارے اور ستون زمین سے باہر کی طرف ابھرے ہوئے ہیں۔ ۱۹۴۵ء سے مارب کے معبدوں کی تباہی خطرناک صورت اختیار کر گئی، کیوں کہ امام نے مارب کے گورنر کو سرکاری عمارتوں مثلاً ذخیرہ گاہ، دفتر، مسجد، سکول، کتب خانہ اور سرکاری عملہ کے لیے رہائشی مکانوں کی تعمیر کرنے کا حکم دیا جو ایک فصیل کے اندر

بڑے ہیں، لیکن کچھ ابھی بلستور کھڑے ہیں اور ان جگہوں کا نشان دیتے ہیں جہاں مندروں یا محلوں کے اندر ستونوں والے بڑے کمرے واقع تھے۔

موجودہ گاؤں کے گھروں کے قریب ہی ایک قدیم مندر کے آثار ہیں جس کے صدر دروازے کے آٹھ سنگ خارا کے ستون اس مسجد کی دیواروں میں شامل کر دیے گئے ہیں جسے مسجد سلیمان کہا جاتا ہے۔ یہ نام اس کہانی کی یادگار ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ملکہ بلقیس بیت المقدس میں حضرت سلیمانؑ کی زیارت کے لیے آئی تھی۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے قدیم شہر کے گردا گرد ایک فصیل تھی جس کے آثار اب بھی باقی ہیں۔ فقط تھوڑا سا حصہ جنوبی اور مشرقی پہلوؤں کا سیلابی ندیوں سے بہ گیا ہے جو خود شہر کے ایک حصہ کو بھی بہا لے گئیں۔ مغربی دیوار کی لمبائی تقریباً ۷۰۰ میٹر ہے اور شمالی دیوار کی لمبائی (مغرب سے مشرق کی طرف) ۱۰۰۰ میٹر سے کم نہیں ہے۔ کونوں کے زاویے ۹۰ درجے کے نہیں ہیں اس لیے اس کے خاکے کو مستطیل کہہ نہیں لیا جاسکتا، بلکہ یہ ترجہا ہے۔ قدیم شہر کے رقبہ کا تخمینہ اندازہ ایک مربع کلومیٹر سے زائد ہے۔ پہلے کا اندازہ کہ یہ ایک ہزار مربع گز ہے صحیح نہیں (دیکھیے ارناؤڈ (Arnaud) در J. A. S. سلسلہ ۷، جلد ۳، ۱۸۷۳ء، ص ۱۱ اور Grohmann در *Encyclopaedia of Islam*، ۳: ۲۸۱)۔

واقعات سے طبعاً ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ مأرب ایسا شہر اپنی تاریخ میں کئی بار مصائب و انقلابات سے دوچار ہوا ہوگا اور اس کی دیواروں پر تاخت و تاراج کے دوران میں کئی بار حملے ہوئے ہونگے اور یہ ضرور ٹوٹی ہوئی ہوگی اور پھر بنائی گئی ہوں گی؛ تاہم فصیل کے باقی ماندہ حصوں کے معائنہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ

ہیں۔ آج کل ان میں زیادہ اہم وہ دروازہ ہے جو مغربی دیوار میں ہے اور جو باب المدینہ کہلاتا ہے اور جسے دونوں طرف برج بنا کر خوب اچھی طرح سے محفوظ کر لیا گیا ہے اور شمالی دیوار میں باب المجنہ ہے جہاں سے فصیل سے باہر نکل کر موجودہ قبرستان کو جاتے ہیں۔

اگرچہ یہ جگہ تباہ حالت میں ہے اور تمام مقامات پر ٹیلے ہی ٹیلے نظر آتے ہیں، پھر بھی ہم ان ٹیلوں کے نیچے لہیں لہیں کھنڈرات کی شناخت کر سکتے ہیں۔ یہاں کی ایک وسیع ٹھہلی زمین پر غالباً شہر کی منڈی ہوگی جسے یہاں کے لوگ الميدان اور بعض اوقات السوق کہتے ہیں۔ یہ جگہ ٹیلوں سے گھری ہوئی ہے جن کے نیچے بہت سی پتھر کی عمارتوں کے کھنڈرات دیے بڑے ہیں (بیان بالا)۔ ان عمارتوں میں سے بہت سی حال ہی میں منہدم کی گئی ہیں۔ اہم کتبوں اور منقوش پتھروں کی بڑی تعداد، جن میں منقوش سنگ مرمر کے خوشنما بڑے ٹکڑے اور سنگ مرمر سے بنے ہوئے تخت کے ٹکڑے ایک مقام میں جسے آج دل دارالبیداء کہتے ہیں، پائے گئے ہیں (دیکھیے *An : Fakhry Archaeological Journey to Yemen*، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹)۔ یہ دارالبیداء (البیضاء) میدان کے جنوب میں واقع ہے اس کو گلیزر Glaser وہی قصر الصالحین ثابت کرنا چاہتا ہے جس کا ذکر عربی تصنیفات میں بالعموم آیا ہے اور جس کا وصف یمن کے نامور مؤرخ ابوالحسن الہمدانی کی الاکیل میں موجود ہے اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہاں ملکہ بلقیس کا محل تھا (نسیہ امین فارس: *The Antiquities of South Arabia*، ۳۸ تا ۳۸، اور *Burgen : D. H. Müller*، ۳۸ تا ۳۸، *unit Schlosser Sudarabien*)۔ ان کھنڈرات میں بہت سے چھوٹے بڑے ستون اور کھمبے ٹوٹے

۶ یمن میں اور ۴ شام میں رہے۔ یمن میں رہے والوں کے نام کنندہ، مذبح، الازد، انمار، حمیرا الاشعر ہیں اور شام والوں کے نام لخم، جذام، غسہ اور عاملہ ہیں۔

الہمدانی کے بیان کے مطابق (دیکھو Muller : *Burgen und Schlosser*، ۲: ۹۵۹ یہ ۱۰۳۸ء بعد اور نبیہ اسین فارس : *Antiquities of South Arabia*، پرنسٹن یونیورسٹی ۱۹۳۸ء ص ۳۴ - ۳۸)۔ مارب میں تین مستحکم قصر تھے الصالحین، القشیب اور الہجر۔ ان میں مشہور ترین الصالحین ہے اور اسی میں عرش بلقیس جس کا ذکر قرآن مجید (۲۷: النمل) : ۳۸ اور ۳۹ میں آنے کی وجہ سے اسلامی تصانیف میں مشہور ہو گیا۔ یہ ذکر ملکہ بلقیس کے حضرت سلیم علیہ السلام سے تعلق پیدا ہونے کے سلسلہ میں آیا۔ متعدد عرب مؤرخین جن میں الہمدانی بھی شامل۔ کہتے ہیں کہ اس عرش کے پائے اب تک بدست قائم ہیں اور وہ اس قدر ضخیم اور اتنی مضبوطی زمین میں گڑے ہوئے ہیں کہ خواہ کتنی تعداد میں آدمی اسے گرانے کی کوشش کریں انہیں گرا نہیں سکتے۔ شپرینگر Sprenger

عرش بلقیس کا ذکر اپنی کتاب *st und Reiseoruten* (ص ۱۴۰) میں لیا ہے جہاں وہ ایک عرب مؤرخ کے حوالے سے کہتا ہے کہ یہ پتھر کے پائے پر قائم تھا جن میں سے ہر ایک ۲۹ ذراع بلند اور زمین کے اندر اس کی بنیاد اسی قدر گہری تھی جس قدر زمین کے اوپر اس کی بلندی تھی (دیکھو *ncyclopaedia of Islam* : Grohmann ۳: ۲۸۲ جہاں اس نے حوالہ کی تصحیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ غلطی سے یہ البکری کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن راہ یہ ہے کہ یہ ابن المعاور کا ہے)۔ ستونوں کی بلندی

مارب کی اسی فصیل کا ایک حصہ ہیں جسے بہت ہی قدیم مکریوں نے تعمیر کیا تھا۔ گلیزر کے بیان کے مطابق، ص ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱ و ۱۵۲، ۱۵۸۹ و ۱۶۰۰، ۱۶۳۳ اور ۱۷۰۱۔ ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ سمعلیٰ ینوف کے بیٹے نے جو مکریوں میں سے تھا مارب کے گرد دیوتا عثر کے حکم اور مدد سے ایک دیوار تعمیر کی۔

مشہور کتبہ گلیزر ۱۱۸/۱۱۹ء (دیکھو فخری : *An Archaeological Journey to Yemen*، ۱: ۹۷ اور ج ۳ لوحہ ۴ الف) میں درج ہے کہ عرب الواتر (ساتویں صدی ق۔ م) نے مارب کی فصیل میں اضافے کیے اور دو دروازے اور کچھ برج بنائے (دیکھو *Aitsurabische Texts* : Rhodokanakis ج ۱ ص ۶ بعد)۔ قدیم متون سے اب تک یہ واضح نہیں ہوا کہ مارب کا بانی کون تھا اور ممکن ہے کہ سرواح کے بجائے سبائی حکومت کے صدر مقام بننے سے پہلے یہ اپنے خود مختار حاکم کے ماتحت ایک آزاد سلطنت ہو۔ مقامی روایات میں اس کی یادگار اب بھی باقی ہے اور شاعر علقمہ ذوجدن نے اس کا ذکر لیا ہے اور اس سر زمین کی قدیم شان و شوکت کے برباد ہونے کا افسوس کیا ہے اور سرواح کے گزشتہ بادشاہوں کا بھی نام لیا ہے۔ عرب نسابوں کے بیان کے مطابق مارب کا بانی سبا بن یثجب تھا (دیکھو *Über die sudarabische Sage* : Kremer ص ۶۶ بعد جہاں وہ یاقوت : *المشترک*، ص ۲۳۹ کا اور ابو الفداء : *Historia Anteislamica* ص ۱۱۴ بعد کا حوالہ دیتا ہے)۔ الاکلیل کے بیان کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سبا کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا وہ عرب بنی سبہ سے تھے یا عورت، آپ نے فرمایا کہ میں نے کسی عربی سے نہیں سنا جس کے دس بیٹے تھے جن میں

خصوصیات ظاہر کرتے ہیں۔ یہاں کانسی کے بھی بہت سے بت پائے جاتے ہیں۔ سنگی تابوتوں کے شکستہ حصے ہر وقت دیکھے جا سکتے ہیں۔ (Reise nach Murib: Glaser، ص ۴۷) نے مأرب میں پٹر عیدہ کے مقام پر ایک صحیح و سالم سنگی تابوت دیکھا جس پر کوئی کتبہ نہ تھا اور جو جانوروں کے ہانی بننے کے لکن کے طور پر استعمال دیا جاتا تھا اور مقالہ نگار نے بھی سرواح میں ایک اسی طرح کا لکن دیکھا تھا (فخری، *An Archaeological Journey to Yemen*، ج ۱: ص ۵۱)۔

چھوٹی چھوٹی چیزیں مثلاً تعویذ، منکے، انگشتریوں کے نگینے وغیرہ لکیر التعداد میں ہیں اور ان میں بعض ایسے بھی ہیں جو ابلی بابل، مصری اور یونانی اصل پر دلالت کرتے ہیں (دیکھیے فخری: کتاب مذکور، ج ۱: ص ۱۳۳ بعد)۔ بعض پتھر کی سلیں اور قربان گاہیں جو مأرب میں پائی گئی ہیں یقیناً بابل اثر ظاہر کرتی ہیں جب یہ ابتدائی زمانہ کی ہوں گی، لیکن ان اشیاء قدیمہ میں جن کی تاریخ دوسری صدی قبل مسیح سے شروع ہوتی ہے یونانی نشانیاں پائی جاتی ہیں (رکھ بہ فن تعمیر)۔

مأرب میں ذہبی منظم طور پر کھدائی کا کام نہیں کیا گیا اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو اشیاء علما کے ہاتھوں میں آئی ہیں وہ ان کھنڈرات کی سطح پر بڑی ہوئی پائی گئی ہیں یا جنہیں قدیم عمارات سے کھود کر نکالا گیا تھا، لیکن ان میں کوئی ایسی صحیح نشانی نہ تھی جس سے اس جگہ کی جہاں سے وہ اشیاء لی گئی تھیں قابل وثوق تاریخ معلوم کرنے میں مدد مل سکے۔ دیگر اشیاء جو صنعاء اور عدن میں نوادرو فروشوں سے خریدی گئیں ان سے سوا اس کے جو کچھ

کا ذکر جہاں اس نو ۲۸ ذراع بتایا گیا ہے جہاں نما میں آیا (دیکھیے Jomard، در F. Mengin: *History d l'Egypte*، ص ۳۴۴)، لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ اس میں کچھ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے، کیونکہ مأرب کے لوگ اب تک مأرب کے بعض قدیم مندروں کو عرش بلقیس سے وابستہ کرتے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہو گی کہ مندروں کے سامنے کچھ بلند ستونوں کی قطار اب تک موجود ہے اور ان میں سے بعض کی بلندی یقیناً ۲۹ ذراع تک پہنچ جاتی ہے۔ یمنی شاعر نشان الجیمیری عرش بلقیس کا ذکر کرتے ہوئے ص ۵۰ اور ۷۰ پر لکھتا ہے کہ یہ ایک قلعہ تھا۔ مقالہ نگار کا یقین ہے کہ اس صورت میں اس کی جگہ فصیل شہر کے اندر ہونی چاہیے۔ یمن میں اور جگہیں بھی ہیں جنہیں عرش بلقیس کہا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک سرواح کا بہترین طریقے سے محفوظ مندر ہے (دیکھیے، فخری: *An Archaeological Journey to Yemen*، ص ۲۳)۔ اسے دار بلقیس بھی کہا جاتا ہے (دیکھیے، کتاب مذکور، ص ۲۹)۔ یاقوت (معجم ۳: ۶۴۰) کے مطابق عرش بلقیس صحرے سے ایک دن کی مسافت پر ایک جگہ کا نام ہے جس پر سنگ مرمر کے چار ستون کھڑے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس جگہ کا نام ظفار ہونا چاہیے جو یمن کے مشہور مقامات میں سے ہے اور جس میں اب بھی مشہور قدیم عمارات کے آثار پائے جاتے ہیں۔

ان قدیم کھنڈرات کی باقی ماندہ دیواروں اور ستونوں کے علاوہ جو کھدائی کرنے والوں کے منتظر ہیں یہاں بہت سے کتبے، مزین پتھر اور بتوں کے نیم اور مکمل مجسمے معبد کے اصل کمرے میں رکھے ہوئے پائے گئے ہیں۔ یہاں پر سنگ رخام اور دیگر پتھروں کے بنے ہوئے بہت سے سر بھی ہیں جن کی بلندی ۱۵ سے ۳۵ سینٹی میٹر تک ہے اور جو صنعت گری کی بعض



ہو سکتا ہے کہ ان اشیاء کے تنوع کو دیکھ کر غریب بدویوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ یہ مقبرے ان تاجروں کے لیے بنائے گئے تھے جو اپنے مال و متاع سمیت یہاں مدفون ہونے ہونگے۔

قدیم شہر کی جنوبی دیوار سے باہر کی طرف بانی کے بہاؤ کو منظم کرنے والے بند کے آثار ہیں جو اس نہر کی قدیم گزرگاہ کے اس سرے سے اس سرے تک پھیلا ہوا ہے جس میں بند کا بانی آتا تھا۔ بانی کی رفتار کو منظم کرنے والا یہ بند شہر کے اصل دروازوں میں سے ایک کے سامنے واقع ہے اور نہر کو نہر کے دوسرے کنارے کے وسیع مضافات شہر سے ملاتا ہے۔ اس کے موجودہ آثار صرف دو بڑی سنگی دیواروں پر مشتمل ہیں جو مشرق سے مغرب کی جہت میں ایک قطار میں واقع ہیں اور بانی ان کے درمیان کی خالی جگہ پر بننا تھا۔ (نقشہ 4401، RES اس کے شمالی پہلو پر لہذا ہوا ہے۔ اس دتبہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک شخص قوم سبا کے مکرب ذمار بنی وائر بن ذرب ایل نے پانی کو منظم کرنے والے اس بند کو تعمیر کیا تھا (دیکھیے J. Rockmans

*L'Institution Monarchique en Arabie Méridionale* avant l'Islam، ۱۹۵۱ء، ص ۶۲، ۶۳) یہ مکرب اپنے خاندان کے تین بڑے حکمرانوں میں سے پہلا حکمران تھا۔ اس نے آبپاشی کی طرف بہت زیادہ توجہ دی اور ایسے بند اور تالاب بنوائے جو مأرب کی فراوان خوشحالی کا سبب بنے۔ اس حکمران کا عہد ساتویں صدی قبل مسیح کا ابتدائی زمانہ تھا (دیکھیے *The Background of Islam* : H. St. J. Philby، ص ۳۸، ۱۴۱)۔ ان آثار کی بناوٹ عینہ ایسی ہے جیسی کہ سرواح کے پانی کے مدخل کی ساخت ہے یعنی جہاں سے پانی داخل ہوتا ہے، وہاں سے گول ہے (دیکھیے فخری: کتاب مذکور، ۱ : ۵۲)۔

ان کے بچنے والوں نے ان سے متعلق کہ دیا کہ ان کے اصل مقام کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ لہذا مأرب اور اس کے گرد و نواح کو کھودے بغیر مأرب کی تاریخ کبھی بھی لکھی نہیں جاسکتی۔

• - مأرب کے گرد و نواح کی قدیم عمارات :  
قدیم شہر مدت دراز تک رو بہ ترقی رہا اور جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اس کی ترقی کا سبب اس کی تجارت اور آبپاشی کے ذرائع تھے، جن کی تعمیر آٹھویں صدی قبل مسیح میں شروع ہو چکی تھی۔  
مأرب کا مشہور بند اس وسیع زرخیز وادی کو سیراب کرتا تھا اور شہر اور ارد گرد کے باغات ان نہروں کے ذریعے سے سیراب لیے جاتے تھے جو اس بند سے نکلتی تھیں۔ قلعہ بند شہر کے باہر لئی ایک مضافات تھے جن میں سنگی محل اور مندر تھے جن کے کھنڈرات اب تک وادی ضنہ کے جنوب میں پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ اہم المقہ کا مندر ہے جو ”محرم بلقیس“ (دیکھیے سطور ذیل) کے نام سے مشہور ہے۔ مندرجہ ذیل مقامات پر اور بھی بہت سے اہم آثار ہیں۔ الجنوہ، سلوہ، الحزمہ، حصن الناصر، المقرب، العین، مریوث، مدینۃ النحاس (آج کل اس کا بیشتر حصہ ریت سے ڈھکا بڑا ہے) الرجمۃ، العمید۔ یہ تمام مقامات جن کا ذکر کیا گیا ہے، نیز بہت سے اور مقامات بھی (دیکھیے سکل ۲) اس کے منتظر ہیں کہ انہیں لب کھودا جائے گا۔

بند کے قریب ہی (دیکھیے فخری: کتاب مذکور، ۱ : ۹۶ - ۹۷) ایک قدیمی قبرستان ہے جسے آج کل قبور البعین کہا جاتا ہے۔ اس کے بعض مقبرے پتھر سے تعمیر کیے گئے ہیں اور بعض سیلابی مٹی کو کاٹ کر بنائے گئے ہیں۔ سیلاب کے گزرنے کے بعد بعض بدوی وہاں جاتے ہیں اور چھوٹی چھوٹی اشیاء ملتی ہیں جو دراصل

ایک اور کتبہ کے مطابق جو اس مقام پر پڑا ہوا تھا (Arnaud = ۵۳ GL = ۴۷۹، ۴۸۰) اس مندر کا نام بران معلوم ہوتا ہے اور اسے المقہ کی نذر کیا گیا تھا۔

۷۔ محرم بلقیس: محرم بلقیس کا معبد (حرم بلقیس کہنا صحیح نہیں جیسا کہ پہلے زائرین نے لکھا ہے) ماریب کے علاقے کی سب سے زیادہ محفوظ قدیم عمارت ہے۔ یہ آج کل کے گاؤں کے جنوب مشرق میں گاؤں سے ۴ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ Arnaud کے ۱۸۴۳ء (دیکھیے جرنل ایشیائک، سلسلہ ۷، ۳: ۱۴ بعد ۱۸۷۴ء) اور Glaser کے ۱۸۸۸ء (Reise nach Mârib، ص ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶)۔ ان بیانات کے مطابق جو ۱۹۵۲ء میں اخبارات میں دیے گئے اور ان فوٹو گرافوں کی رو سے جو ان بیانات کے ساتھ شائع ہوئے America Foundation for the Study of Man کے وفد نے محرم بلقیس کے ایک حصہ کو، جو معبد کے پھانک کے آٹھ ستونوں کے گردا گرد تھا، نیز اس جگہ کو جو ستونوں اور اصلی احاطے کے درمیان واقع ہے، کھودا۔

محرم بلقیس عوام کا مشہور معبد ہے جو چاند کے دیوتا المقہ کی ہوجا کے لیے بنایا گیا۔ یہ بیضوی شکل کی بہت بڑی عمارت ہے جس کا اصل دروازہ شمال مشرق کی طرف کھلتا ہے اور اس کے سامنے آٹھ ستونوں کا پھانک ہے جو اس سے تقریباً دس میٹر کے فاصلے پر ہے۔ نسبتاً طویل محور شمال مغرب سے جنوب مشرق

اور علی نے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ تالاب نسر کی خانقاہ کے بالکل سامنے بنایا تھا۔ Tugebi، ۱۱: ۷۷) کا خیال ہے کہ ہانی منظم کرنے والے بند کی شمال مغربی جانب، سو قدم کے فاصلے پر جو ایک قدیم عمارت کے رہیں، وہ اسی خانقاہ کے آثار ہیں۔

۶۔ العمید: العمید کی جائے وقوع محرم بلقیس شمال مغربی جانب ۱۴۰۰ میٹر کے فاصلے پر ہے۔ ان پانچ ستون لٹھے دلیانی دیتے ہیں جو تمام لر پر چھائے ہوئے ہیں جن کی بلندی دشت کی سطح سے تقریباً ۸ میٹر ہے۔ ان کی اصل بلندی یقیناً اسے زیادہ ہوگی، کیوں کہ اس جگہ کی ابھی تک بدائی نہیں ہوئی اور ستونوں کے قاعدے ابھی تک بے ہوئے ہیں۔ ان ستونوں میں سے ہر ستون پتھر ایک ہی قلعے سے تراشا گیا ہے اور ہر ایک کی لمبی نقش و نگار سے آراستہ ہے۔ اطراف سے ان کی اٹش ۶۳×۸۲ سنٹی میٹر ہے اور یہ ضرور کسی ر کے پھانک کا ایک حصہ ہوں گے اور یقیناً ان کی داد ان پانچ سے جواب موجود ہیں، زائد ہوگی۔

ان ستونوں کے گرد ایک یا دو اور ستونوں کے دلیانی دیتے ہیں، نیز لچہ اور ستونوں کی بیاں ہیں جن پر تلبے لندہ ہیں اور لچہ سنہ ستونوں کے حصے ہیں (دیکھیے فخری: کتاب نور، ۱: ۹۳-۹۵، ج ۳، پلیٹ ۳۵، ۳۶)۔ لرسیوں میں سے ایک کے گردا گرد ایک تلبہ بری: ۵۲، کتاب مذ نور، ۲: ۲۹) ہے، جس میں ہا ہے نہ ذمار علی نامی ایک شخص نے المقہ رتا دو ایک شخص کی معرفت جس کا نام العمر، کچھ نذر پیش کی تھی۔ ایک اور کرسی نری، ۵۳) کے کتبے میں ذکر کیا گیا ہے کہ شخصوں نے المقہ دیوتا کے نام زمین وقف کی۔

صحیح وسالم تھا۔ یہ مجسمہ ایک پادری کا ہے جس نے چیتے کی کھال پہنی ہوئی ہے۔ ان کتبوں میں سے جو اس چھتے میں پائے گئے ہیں بیشتر ابتدائی زمانے کے نہیں۔ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ معبد تقریباً ایک ہزار سال تک زیر استعمال رہا۔ اس معبد کے اندرونی حصے سے وہ ریت جو وہاں جمع ہو گئی ہے، ابھی صاف نہیں کی گئی۔ اس کی مناسب لہدائی اور مطالعے کے لیے ایسا ہونا ضروری ہے اور جب تک یہ نہ ہو جائے، ہمیں مزید حالات معلوم کرنے کے لیے انتظار کرنا پڑیگا۔ دیواریں باقاعدہ تراشے ہوئے پتھروں کے بڑے بڑے چوٹوں سے بنی ہیں جن میں سے ہر ایک کا عرض اوسطاً ۳۴ سنٹی میٹر ہے۔ لیکن ان کی لمبائی مختلف ہے اور بعض ۱۰۵ سنٹی میٹر تک لمبے ہیں۔ حال کی لہدائیوں سے پہلے ان چوٹوں کے ۳۴ رتے دوپہری چوٹیوں والی آرائشی پٹی تک دلہائی دیتے تھے۔ اس طرز کی بالائی آرائشی پٹی سرواح کے مندر کی پٹی سے اور سبکی بعض قدیم عمارتوں کی نسبت کاری سے مشابہ ہے (Nielsen: *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* ص ۱۵۷، شکل ۳۴: فخری: *An Archaeological Journey to Yemen* ج ۱، شکل ۸۰، ۸۱ اور ج ۲، پلیٹ ۴۸)۔ اس تاج جیسی پٹی کا مقابلہ A. Grohmann نے (*Encyclopaedia of Islam*) ۳: ۲۸۳) اس نسبت کاری سے کیا ہے جسے حبشہ میں Th. Bent نے جیسا Jaha کے اندر دریافت کیا تھا (Th. Bent: *The Sacred city of the Ethiopian* ص ۱۴۱)۔ آرائشی پٹی کا محفوظ ترین حصہ مشرق کی جانب ہے جہاں سب سے اوپر کی پٹی کے نیچے کی دیوار کو خوب آراستہ طور پر بنایا گیا ہے اور ہر دو پتھروں کے درمیان ایک نالی رکھی گئی ہے، جس کی چوڑائی دس سنٹی میٹر ہے۔ زیب وزینت کا بھی نمونہ سرواح کی عمارتوں میں

کی طرف جاتا ہے اور اس کی لمبائی تقریباً ۹۴ میٹر ہے۔ چھوٹا معبر ۸۲۰۱۰ میٹر ہے جس میں معبد کی دیواریں بھی شامل ہیں۔ احاطے کی دیوار کی موٹائی ۳۰۹ میٹر ہے اور یہ دو متوازی دیواروں سے بنی ہے جن کے درمیان ہر اڑھائی میٹر کے بعد ایک متقاطع دیوار ہے جو دونوں کو جوڑتی ہے۔ ان کی درمیانی جگہ کنکروں اور سنگریزوں سے بھر دی گئی ہے۔ زمانہ حال کی کھدائیوں سے پہلے زمین سے بلند پھانک کے آٹھ ستون دکھائی دیتے تھے جو رینلی سطح سے ۳۰۵ میٹر اونچے تھے اور بڑے دروازے کے قریب تین ستون تھے (Glaser کے زمانے میں سطح زمین سے بلند یہاں چار ستون تھے)۔ بیضوی عمارت سے باہر مشرق کی طرف چار اور ستونوں کی چوٹیاں نظر آتی ہیں۔

جب یہاں سے بالوریت پٹائی گئی تو معلوم ہوا کہ مؤخرالذکر چار ستون ایک مختصر سی عبادت گاہ کے چار کونے ہیں جس کی پردے کی دیوار کے نچلے حصے اب تک محفوظ ہیں۔ اس عمارت کے بنانے کا مقصد صاف طور پر واضح نہیں اور نہ ان کی دیواروں پر کوئی کتبہ ہی دریافت ہوا ہے۔ یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ شاہی تخت کے لیے سرا پردہ کا کام دیتی تھی جسے *Deutsche Aksun Expedition* ۲: ۶۳ کی شکل ۱۳۹ کی عمارت میں ظاہر کیا گیا ہے لیکن یہ کسی طرح قطعی بات نہیں ہو سکتی۔ کھدائیوں سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ ۸ ستونوں اور معبد کے دروازے کے درمیان ریت کے نیچے ایک بڑا چھتا چھتا ہڑا تھا جسے چھوٹے چھوٹے ستون چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھے، جن کی بلندی ۵ میٹر سے زائد تھی اور ان ستونوں کے درمیان بڑی بڑی سلیں تھیں جن پر کتبے کندہ تھے۔ بعض محققین کی کرسیاں تھیں۔ بعض مجسمے کانسی کے تھے۔

یاں ہے (فخری : کتاب مذکور، ج ۳، پلیٹ ۴) ر یہی نمونہ جیحا کے سبائی معبد میں بھی موجود (Deutsche Aksum-Expedition، ج ۲، شکل ۱۶۵)۔ ہماری معلومات کی موجودہ حالت میں یہ ادہ دانشمندانہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بجائے اس کہ ہم کمروں اور چھتوں کے اندرونی حصوں کے بود کا ثبوت دینے یا اس کے باطل کرنے کی کوشش کریں، ہم مزید تحقیقات کے نتائج کا انتظار کریں۔ وقت جس قدر بھی ہم نہہہ سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ معبد میں داخل ہونے کے ہم از ہم دو وازے ہیں۔ ان میں بڑا دروازہ جس کے ساتھ پھانک ر چھتا ہے، شمال مشرق کی جانب دھلتا ہے اور کہ مغرب کی طرف ایک اور دروازہ ہے جس کا رخ ائے شہر کی طرف ہے۔ اس دروازے کو ایک سڑک ائے شہر سے ملاتی تھی۔ ان تہیوں میں سے جو معبد بیرونی دیوار پر ہیں، لچھ تو آرناد Arnaud نے نقل یے تھے اور اھر کے بعد Glaser نے نقل کیے اور یہ تھے لٹی مطالعوں اور تشریحات کا موضوع بن گئے۔ ترین اور آخری ترجمہ Studien : N. Rhodokanakis : ۷ : بعد کا ہے۔ اسید ہے کہ مقالہ نگار کی ول (فخری : کتاب مذکور، ۱ : ۹۹) کے علاوہ ریکی وفد علمی کے بعض افراد نے بھی کی ہیں۔ مانعہ کے لیے مزید مواد بہم پہنچائینگی۔ ان میں سے سب سے قدیم کتبہ سب سے اونچی پٹی کے س مشرقی جانب پایا جاتا ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ يدع ایل ذریع بن سمہوعلی مکرب سب نے عوام معبد کی دیوار بنوائی۔ یہ قوم سب کا دوسرا مکرب ہا اور اس کا عہد آٹھویں صدی قبل مسیح کا ابتدائی صہ ہے۔ اسی نے سروح کا بڑا معبد اسی دہوتا لیے بنایا (دیکھیے فخری : کتاب مذکور، ۱ : ۴۴)۔ بری جہت میں چودھویں ردے پر ایک اور کتبہ ہے جس میں مذکور ہے کہ یہ معبد الشریع بن

سمہوعلی ذریع شاہ سب نے مکمل کیا (Glaser Studien : Rhodokanakis : ۴۸۵ : دیکھیے) : ۱۲ : بعد) جس نے تقریباً ۵۷۰ ق م میں حکومت کی اور پھر اس کے بعد پٹاعمریں یکرب ملک واتر نے، جس نے تقریباً ۵۲۰ ق م میں حکومت کی۔ بعد کے زمانہ کے کچھ اور متون بھی ہیں کیوں کہ ریت دیواروں کو نصف سے زائد بلندی تک ڈھانکے ہوئے ہے اور وہ تہیے جو معبد کے چھتے میں ہاے گئے ہیں ابھی تک شائع نہیں ہوئے اور چونکہ اندرونی حصہ ابھی تک ریت سے بھرا پڑا ہے، اس لیے اس وقت ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم یہ نہہہ سکیں کہ تہیے حکمرانوں نے اس معبد میں اضافہ کیا یا اس کی مرمت کی۔

محرم بلقیس کے اس پیراگراف کو ختم کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ان دو لفظوں کے اصل کے متعلق چند لفظ نہہہ دیے جائیں۔ ”محرم“ کا لفظ لٹوئی مشکل لفظ نہیں۔ اس کا مطلب ”دہوتا کی مقدس جگہ ہے“ (دیکھیے Müller : Burgen und Schlosser Sudarabiens، ۲ : ۹۷۲ بعد) جو اس جگہ کا مکمل نام ہے۔ ”بلقیس“ کا لفظ بطور ملکہ سب کے نام کے جس کا تعلق حضرت سلیمان علیہ السلام سے ہے، سبائی متون میں نہیں پایا گیا اور اس کی اصل کے متعلق ابھی بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ Muller اور Fresnel (جرنل ایشیائک، سلسلہ ۴، ۶ : ۲۲۶ بعد، ۲۳۴ بعد) دونوں اس بات کے یقین کرنے کی طرف مائل ہیں کہ ملکہ کا صحیح نام بلقیس نہہہ تھا، بلکہ بلقمہ تھا جو چاند کے دیوتا المقہ کے نام سے بنایا گیا۔ ان علما کی بحثوں کی بنیاد العقد الفرید میں ابن عبدربہ اور مرآة الزمان میں ابن الجوزی کے بیانات پر ہے۔ ابن خلدون نے (۱۳۳۲ء تا ۱۴۰۶ء) اپنی تاریخ میں عربستان کے شاہی سلسلہ نسب کا خلاصہ دیا ہے۔

عربستان کے زمانہ قبل از اسلام کے واقعات کے لیے بہت سے پیشرووں مثلاً المسعودی، ابن سعید، الطبری، السہلی، ابن حزم، ابن الکلبی وغیرہم کا حوالہ دیا ہے۔ وہ قوم سبا کی اس ملکہ کا نام جو حضرت سلیمان کے پاس آئی، بلقمہ یا بلقیس بتاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ اس نے حضرت سلیمان کے پاس آنے سے پہلے سات سال سبا پر حکومت کی اور ۲۴ سال اس کے بعد۔ ابن خلدون اس کے بعد لکھتا ہے کہ سبا کے حکمرانوں میں سے بلقمہ چھٹی حکمران تھی۔

یہ بات دلچسپ ہے کہ حبشی افسانے اور رزیہ داستانوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حبشہ کا پہلا بادشاہ سورج رانی بلقیس (جیسے بعض اوقات ما لدا کہا جاتا ہے) اور چاند راجہ حکیم سلوسون کا بیٹا تھا (قب Handbuch der altarabischen Altertums : Nieboer Kunde ص ۲۳۴)، مگر سلیمان کی افسانوی ملکہ کو ما کدا کہا جائے یا بلقمہ یا بلقیس کے نام کے اشتقاق اور اس کے معنی کا قطعی فیصلہ کرنا ابھی باقی ہے۔

۸۔ سد مأرب : یہ تمام دنیا میں مشہور آبپاشی کے لیے بند یقیناً عربستان کی سب سے بڑی قدیم عمارت ہے جو اب تک موجود ہے اور بذات خود یہ فن معماری کا نہایت اعلیٰ کارنامہ ہے اور قدیم زمانہ میں جنوبی عربستان کے لوگوں کی اجتماعی قابلیت ظاہر کرتا ہے۔ اسلامی تصانیف میں اس کی بڑی شہرت ہے اور عرب مورخین کا بہت دل پسند موضوع تھا۔ اس کی کچھ وجہ تو یہ ہے کہ عربستان میں اس کی بڑی اہمیت ہے لیکن اس سے زیادہ تر وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ ”سبا کے لیے ان کی جتنی میں ایک نشانی تھی، دائیں اور بائیں بلغم خدا کے رزق میں سے کھاؤ اور اس کا شکر ادا کرو۔ شہر اچھا اور مغفرت والا پروردگار،

لیکن وہ روگردان ہو گئے تو ہم نے ان پر بند سیلاب بھیج دیا اور ہم نے ان دونوں باغوں کو بدل کر ایسے باغ بنا دیا جس میں کسیلا پھل، جھاؤ اور کچھ پیر کے درخت اگنے لگے۔ یہ ہم نے ان کو ان کے نذر کا بدلا دیا اور ہم اس طرح کی جزاء صرف کافرود کو دیتے ہیں اور ہم نے ان کے اور ان بستیوں کے درمیان جنہیں ہم نے با برکت کیا تھا ایسی اور بستیاں آباد کر رکھی تھیں جو دور سے نظر آتی تھیں اور ہم نے سفر کی منزلیں مقرر کر دی تھیں اور (ہم نے) کہہ دی تھا کہ (وہ) ان راستوں میں دن رات امن کے ساتھ سفر کرو، پھر انہوں نے کہا خدایا ہمارے سفر کا فاصلہ دراز کر دے۔ انہوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا تو ہم نے ان کو افسانہ بنا دیا اور ان کو تتر بتر کر ڈالا یقیناً اس میں پتہ کی باتیں ہیں ہر صبر کرنے والے شکر گزار آدمی کے لیے“ (سبا : ۱۵ تا ۱۹)۔ سد مأرب کی شکستگی جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے اور جو مأرب کے زرخیز گرد و نواح کی تباہی کی باعث بنی ۳۴۳ء اور ۳۵۰ء کے درمیان کہیں واقع ہوئی۔ اگرچہ اس واقعہ کی یاد عربوں کے ذہنوں میں مقابلۂ تازہ تھی، پھر بھی ہم مفسرین کے بیانات میں جہاں وہ سد کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بنانے والوں کے نام بتاتے اور اس کی شکست کے اسباب بیان کرتے ہیں، دور از کار افسانے پاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اس طرح سزا دی کہ ایک گھونس نے اس سد کی پتھر کی دیواروں کو کتر ڈالا یہاں تک کہ یہ پانی کے زور سے ٹوٹ گئی اور پانی تمام سد پر چھا گیا اور نشت زاروں کو تباہ کر دیا۔ اس کی ایک مثال الدبیری کی کتاب حیوة الحیوان طبع صبح، ۱ : ۳۴ تا ۳۵) میں پائی جاتی ہے۔ ”خلد“ کے لفظ کے تحت وہ ایک قسم کے چوے کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اندھا ہوتا ہے اور ہمیشہ اپنی بل میں رہتا ہے اور

ایک دن ان کے بند کو ایک چوہا تباہ کر دے گا، لہذا انہوں نے ہر دو ہتھروں کے درمیانی شکاف پر ایک بلی مقرر کر دی تھی۔ جب اللہ کا مقرر کردہ وقت آیا تو ایک سرخ رنگ کا چوہا ان میں سے ایک بلی کے پاس آیا اور اس پر حملہ کر دیا اور جونہی بلی پیچھے ہٹی چوہا شکاف میں گھس گیا اور اسے کھودنا شروع کر دیا۔ جب پانی کا ریلہ آیا تو سد میں داخلہ کے مقام پر دراڑ پڑی ہوئی پانی اور پانی اس میں گھس گیا۔ سد گر پڑی، تمام علاقہ میں طغیانی آ گئی اور ان کے گھر بار ریت سے بھر گئے۔“

ابن عباس، وہب اور دوسروں کا بیان ہے کہ اس سد کو بلقیس نے اس لیے بنایا تھا کہ قوم سبا کے افراد آپس میں اپنی اپنی وادیوں کے پانی کے بارے میں لڑتے رہتے تھے۔ اس نے حکم دیا کہ ساری وادی کو ایک عرم سے جو نہ سد کے لیے ایک جمیری لفظ ہے بند کر دیا جائے؛ چنانچہ اس نے دونوں پہاڑوں کے درمیانی راستہ کو بڑے بڑے ہتھروں اور کول تار کے ساتھ بند کر دیا اور دیوار میں ایک دوسرے کے اوپر تلے تین دروازے رکھے اور اس بند کے نیچے کی طرف ایک پانی کا تالاب بنا دیا جس میں ان کے دریاؤں کی تعداد کے مطابق بارہ راستے رکھے۔ جب کبھی پانی کی ضرورت پڑتی تو وہ ان دروازوں میں سے ایک دروازہ کھول دیتے اور جب کافی پانی آچکا تو اسے بند کر لیتے۔ جب بارشیں آتیں اور سیلاب کا پانی یمن کی ندیوں میں بہہ کر بند کے پیچھے جمع ہو جاتا تو وہ سب سے اوپر کے دروازے کے کھولنے کا حکم دیتی تاکہ اس میں پانی نیچے تالاب میں آجائے۔ جب چوٹی کے دروازے سے پانی آچکا تو اس سے پیچھے کا دروازہ کھول دیا جاتا اور اسی طرح پھر اس سے پیچھے کا۔ آئندہ سال کے تازہ پانی کے آنے سے

شاذ و نادر ہی باہر آتا ہے۔ اس کے بعد کہتا ہے ”بعض مفسرین کہتے ہیں کہ یہی ”خلد تھا جس نے سد ما رب کو تباہ کیا۔ قوم سبا کے دو باغ تھے، یعنی ایک آنے والے کے دائیں ہاتھ پر اور دوسرا بائیں ہاتھ پر۔ خدا تعالیٰ نے حکم دیا کہ خدا کا رزق کھاؤ اور اس کا شکریہ ادا کرو، یعنی ان تمام چیزوں پر جو اس نے تمہیں عطا کی ہیں۔ ان کا شہر بہت اچھی جگہ تھا جہاں نہ مچھر تھے، نہ بسو، نہ سانپ اور نہ مکھیاں اور جب کبھی کسی کارواں کے ساتھ ایسے لوگ آ جاتے جن کے کپڑوں میں جوئیں یا کوئی اور کیڑا ہوتا تو بہاں پہنچتے ہی یہ کیڑے مر جاتے۔ باغ میں ہر شخص اپنے سر پر ٹوٹری رکھ کر جاتا اور جب باہر آتا تو وہ ٹوٹری ہر قسم کے پھلوں سے بھری ہوتی تھی۔ خدا نے ان کی طرف تیرہ پیغمبر بھیجے جنہوں نے ان لوگوں کو اللہ کے سیدھے راستہ پر چلنے کی نصیحت کی اور اللہ کی عنایات یاد دلائیں اور خدا کے عذاب سے انہیں ڈرایا، لیکن ان لوگوں نے کوئی پروا نہ کی اور کہا تو یہ کہا: ”ہم نہیں جانتے کہ اللہ نے ہم پر کوئی عنایت کی ہے۔“ ان کا ایک سد (عرم) تھا جسے بلقیس نے جب وہ ان کی ملکہ تھی، بنوایا تھا۔ اس کے نیچے ایک بڑا تالاب تھا جس میں بارہ دروازے تھے جن میں سے بارہ دریا الگ الگ نکل کر بہتے اور پانی ان سب کے درمیان تقسیم کرتے تھے۔ بلقیس کی حضرت سلیمان علیہ السلام سے ملاقات سے کچھ مدت بعد تک تو وہ نیکو کار رہے، لیکن اس کے بعد وہ ظلم اور حرص پر اتر آئے، اللہ کا انکار کر بیٹھے۔ اس پر خدا نے ان پر اندھا چوہا خلد کی نوع کا بھیجا جس نے سد کی بنیادوں میں سوراخ کر دیے۔ بند کے ٹوٹنے سے ان کے درخت تباہ ہو گئے اور ان کی زمین ویران ہو گئی۔ سیانیوں کو اپنی کتابوں اور پیشگوئیوں سے اس بات کا علم تھا کہ ایک نہ

العن الهمدانی کہتا ہے کہ مجھے ایک باغ میں اراک (Capparis Sodate) (پیلو) کی ایک چھوٹی سی پھوٹی ہوئی شاخ ملی جس کی جڑوں میں کھجور کا تنہ تھا جو سیاہ اور بوسیدہ ہو چکا تھا اور جس کے بجائے کھجور کے آثار مٹی سے ڈھنکے ہوئے تھے۔ میرے ایک ساتھی نے کہا ”میں یقین نہیں کرتا کہ یہ ان دو باغ کی کھجوروں میں کی بجائی ہوئی نشانی کے سوا کوئی اور چیز ہے“، لیکن میرا خیال نہیں کہ یہ فتنہ قدیم زمانہ سے چلا آتا ہو۔ وہ چھوٹی نہریں جن کے ذریعہ سے مختلف گاؤں میں پانی دیا جاتا اب ویسی ہی باقی ہیں گویا بنانے والے نے انہیں دل ہی بنا کر ختم کیا ہے۔ میں نے اس سد کے دو راستوں میں ایک نکاس کے راستہ کی ساخت دیکھی ہے جن سے پانی بہا کرتا تھا۔ وہ ابھی تک اسی طرح مضبوط ٹھہرا ہے جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم ہوگا اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ جب آخر کار سد تباہ ہوئی تو بائیں طرف کے باغات کے متصل اس سد کا ایک ٹکڑا جس کی پیمائش بنیاد پر بندرہ ذراع (ہاتھ) تھی باقی رہ گیا۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : لیکن وہ سرکش ہو گئے، لہذا ہم نے ان پر سبل العرم بھیجا اور ان دو باغوں کے بدلہ انہیں دو باغ دیے جن میں کھیلے پھلوں کے درخت جھاڑ جھنکار اور کچھ تھوڑے پیری کے درخت تھے۔

کہا جاتا ہے کہ خط سے مراد اراک، اثل سے طرفاء اور مشہور سد سے عرج (جو کہ العلب = Spina Christi) ہے۔ اس کی جمع علوب اور مفرد علبہ ہے۔

سد کا پانی مختلف مقامات اور یمن کے مختلف مواضع سے اٹھا ہوتا تھا۔ ہم نے ان سب کا ذکر اپنی بعض تصانیف میں اس مقام پر کر دیا ہے جہاں ہم نے سد کی شکستگی سی بحث کی ہے۔

پانی بند کے ذریعہ ذخیرہ کیا ہوا پانی کبھی ختم نہ ہوتا۔ اس طریقہ سے وہ ان لوگوں کے درمیان پانی تقسیم کرتی واللہ اعلم۔

اس کے علاوہ الدمیری بیان کرتا ہے کہ السہیلی کے قول کے مطابق ”اس بند کو سبا بن شمس نے بنایا تھا جس نے ستر دریاؤں کا پانی اس کے اندر سے گزارنے کا بندوبست کیا، لیکن اس کی تکمیل سے پہلے ہی وہ مر گیا۔ اس کے بعد اسے حمیر کے بادشاہوں نے مکمل کیا۔ سبا کا نام عبد شمس بن شمس بن یعراب بن قحطان ہے۔“

ان اقتباسات سے ہمیں ان قصوں کا کچھ اندازہ ہو جاتا ہے جن کا ذکر عرب مورخین نے کیا ہے۔ آگے چل کر معلوم ہو گیا کہ اگرچہ ان میں تخیل اور افسانہ ملا جلا ہے تاہم یہ قصے مفید ثابت ہوئے اور جیسا کہ ہم سد کے باقی ماندہ آثار کے بیان میں ہاتے ہیں، ان قصوں میں کچھ صداقت بھی پائی جاتی ہے۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان مصنفین میں سے ایک نے بھی کبھی اس سد کو نہیں دیکھا اور حقائق کی جہاں بین اور قصے کے عقلی اسکان یا عدم اسکان کے بغیر جو کچھ انہوں نے سنا وہ بیان کر دیا ہے۔

ان مصنفین کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی ہیں جن کے بیانات قابل ذکر ہیں، مثلاً الہمدانی جو یمن کا باشندہ اور اکیل کا مصنف ہے کہتا ہے (The Antiquities of : Nabih Amin Faris

South Arabia، پرنسٹن یونیورسٹی ۱۹۳۸ء، ص ۳۴ تا ۳۸) کہ مآرب قوم سبا کا مسکن تھا۔ یہ سرزمین عجائبات سے پر تھی۔ باغ مذکور سد کے دونوں طرف یعنی دائیں اور بائیں تھے، لیکن اس وقت یہ بالکل ایک ویران زمین ہے۔ سد کے ٹوٹے ہی یہ زمین بنجر بن گئی۔ کیونکہ اس وقت یہ اس قدر بلند ہو گئی کہ مآرب کا پانی اس کو سیراب نہ کر سکتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ مارب اور مریب عرب عاربہ کے دو قبیلے ہیں (عرب عاربہ کا مطلب ہے عرب کے اصلی باشندے)۔

بطلمیوس کے بیان کے مطابق مارب "اقلیم" اول کا مرکز ہے۔ اس کے اور عذب ابن کے درمیان دس دن کے سفر کا فاصلہ ہے۔

محمد بن خالد کہتا ہے کہ بادشاہ اپنے ایام مارب اور صنعاء کے درمیان گذارا کرتے تھے اور جب ابھی وہ خلوت میں رہنا چاہتے تو وہ المقلب (قصر) میں چلے جاتے جو غیمان میں ہے۔ جب وہ مارب کے قصر سلحین میں ہوتے، آرام کے لیے اور دیہات کی طرف چلے جانے کا زمانہ آجاتا تو وہ المذوب (قصر) میں جو عمدن مارب کے قریب ہے چلے جاتے اور جب وہ ربدان ظفار میں ہوتے اور آرام کا زمانہ قریب ہوتا تو ہر سال موسم خزاں میں اضرعہ چلے جاتے جو حکر میں ہے۔

الہمدانی اور دیگر مورخین کے علاوہ ہمیں السعودی (سروج الذهب، ۳ : ۳۶ بعد؛ البکری : المعجم، ۲ : ۵۰۲) اور یاقوت (المعجم، ۴ : ۳۸۲ بسعد) کی طرف بھی رجوع کرنا چاہیے۔ عربوں کے ہاں سبا کی سرزمین کی خوشحالی اور شادابی ضرب المثل تھی اور السعودی کے اس بیان کا یہاں نقل کر دینا کافی ہوگا جس میں وہ اس زمین کا وصف یوں بیان کرتا ہے : اس علاقہ کی سرسبز اور مزرعہ زمین کے طے کرنے کے لیے ایک اسب سوار نو ایک ماہ سے زیادہ مدت لگتی ہے، مسافر کو خواہ پیادہ ہو یا سوار تمازت افتاب کا کوئی خوف نہیں کیونکہ وہ ہمیشہ درختوں کے سایہ میں سفر کر سکتا ہے (قب Sage : Kremer ص ۱)؛ گلیز (Glaser) (Reise nach Marib : ص ۵۲) میں کہ وہ بانی جو اس سدا سے اکٹھا ہوتا تھا مارب کے مہمان اور حضرموت کے صحراء کو سیراب کرنے کے لیے

اس بند کو محکم پشتوں کے ذریعے سے سہارا یا گیا تھا جو بہت بڑے بڑے تھے اور جن کی پیادیں تانبے کی مسما روں سے خوب اچھی طرح آپس میں ملا دی گئی تھیں۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ لقمان بن عاد بن الکبر اس کا بانی تھا، لیکن دیگر علماء کہتے ہیں کہ اسے حمیر اور الازد بن الغوث نے جو کہلان کی نسل میں سے تھا، بنایا تھا۔

ابو الطمعان مارب کی بابت کہتا ہے (کوئی موالہ نہیں دیا گیا) کیا تو دیکھتا نہیں کہ مارب بس قدر مضبوط تھا اور اس کے گرد بس قدر دیواریں و روئیں تھیں؟ علقمہ کہتا ہے : جب سرواح اور مارب کے بادشاہ گذر گئے تو اب کنون اس دنیا میں بنے آپ کو محفوظ سمجھ سکتا ہے؟ مارب میں قصر سلحین، الحجر اور القشیب بھی تھے جن میں سے خری دو یعنی الحجر اور القشیب اب بھی موجود ہیں۔ لہمدانی بتلاتا ہے کہ القشیب کا بانی القشیب بن ذی حزر تھا۔ اختصار کی خاطر اس کو القشیب کہتے ہیں لیکن مراد قصر القشیب ہے۔

علقمہ بن ذی جلدن لہا ہے : ہمارے ہی قریبی رشتہ داروں میں سے ایک نے ساری دنیا پر حکومت کی اور مارب میں سنگ مرمر کی عمارتیں بنائیں۔

تخت کے نچلے ستونوں کی قطار آج تک کھڑی ہے اور اگر بہت سے مرد اکٹھے مل کر ان میں سے ایک ستون کو گرانے کی کوشش کریں تو نہ گرا سکیں گے کیونکہ ہر ستون کو چٹان کے اندر ایک سوراخ کر کے اس میں بٹھایا گیا ہے اور اوپر سے بگھلا ہوا تانبا ڈال دیا گیا ہے (جس سے ساری درزیں بھر گئی تھیں)، بلقیس کے قصر کو سلحین کہتے ہیں۔ تبع کہتا ہے : مارب چاروں طرف سے سنگ مرمر سے گھرا ہوا ہے اور اس کی چھتیں سرخ سونے سے مزین ہیں۔



زبانہ اسی طرح گزرنے کے بعد وہ اس قدر کمزور پڑ چکی تھیں کہ آخر کاریٹھ گئیں اور تمام میدان میں طغیانی آ گئی اور اہل سبائہ کو ان کے غرور و تکبر کی قرار واقعی سزا مل گئی۔

بہ ایک طبعی تقاضا ہے کہ زائرین ماہرب اس سد کی طرف سب سے زیادہ توجہ کریں؛ چنانچہ ہمارے پاس Glaser, Arnaud اور العظم کے بیانات موجود ہیں، لیکن ان میں صرف Glaser کا بیان سب سے زیادہ لائق تحسین ہے اور اس پر اعتماد بھی کیا جا سکتا ہے۔ مقالہ نگار نے ان سب سے الگ کچھ مسودے تیار کیے اور ملاحظات لکھے ہیں جو ذیل میں دیے جاتے ہیں۔ یہ کم و بیش مقالہ نگار کی کتاب *An Archaeological Journey to Yemen* کی جلد اول کے باب ماہرب سے نقل ہے۔

Arnaud نے ۱۸۳۳ء میں ماہرب کا سفر کیا اور اس وقت سے سد ماہرب کے بنانے والے کا نام دنیا کو معلوم ہو چکا ہے۔ کیونکہ یہ نام اس چٹان پر ثبت تھا جس پر بند کا جنوبی دروازہ تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ سمہلی ینوف بن دہر شنی تھا جو قوم سبائہ کا سکرتب تھا۔ اسی عبارت میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ اس نے بلق لکوکاٹ در رحب کا بند بنایا تا کہ آبپاشی میں سہولت ہو جائے (Fresnel xii, D.H. Müller : *Burgen und Schlösser Sudarabien*, ص ۱۵)۔ ایک اور عبارت میں جو اسی جگہ لکھو دی گئی ہے یہ بیان دیا گیا ہے کہ پٹا عمر بین بن سمہلی ینوف نے بلق میں آبپاشی کی خاطر ایک دروازہ بنایا (Fresnel : کتاب سد ثور، ص ۱۳)۔ دونوں کتابوں کے الفاظ یکساں ہیں صرف دونوں مکرتبوں کے ناموں میں فرق ہے۔

اس سے واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ کم از کم دائیں طرف کی تعمیر جہاں یہ عمارتیں بائی جاتی ہیں سمہلی ینوف نے شروع کی اور اس کے

جو انہیں باغات میں بدل دینے کے لیے کافی تھا۔ لہک اور مورخ (ابن رستہ، ص ۱۱۴) ان باغات کی مدح سرائی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سر پر ٹوکری رکھ کر ان باغات میں سے گذرتا تو بغیر اس کے کہ وہ پھلوں کو توڑتا یا جمع کرتا، ٹوکری خود بخود پھلوں سے بھر جاتی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ اس سد کی تباہی ماہرب کے باشندوں کے لیے ایک بھاری آفت تھی اور ان کے لیے کوئی چارہ نہ تھا سوائے اس کے کہ یا تو فوراً اس کی مرمت کریں یا وطن چھوڑ کر دوسرے مقامات میں چلے جائیں؛ چنانچہ بنو غسان اپنی بیچارگی دیکھ کر سبجورا شام کو ہجرت کر گئے۔ یہ تباہی ایک ایسا اہم واقعہ تھا کہ اس سے انہوں نے اپنی نئی تاریخ جاری کی اور اس سال کا نام عام السیل رکھا (دیکھیے السعدی : کتاب التملیک، ص ۲۰۲)۔ اس تباہی کے آخری مرحلہ کو ”سیل العرم“ کہتے ہیں اور یہ اسلام سے تھوڑے ہی دن پہلے واقع ہوا ہو گا کیونکہ اس کی یاد عربستان کے لوگوں کے ذہنوں میں ابھی تازہ تھی۔

سد کی تباہی سے متعلق ہم ان افسانوں کا نمونہ پہلے دے چکے ہیں جسے عرب مؤرخین بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس کی بابت ایک اور قصہ جو لچہ لم مشہور نہیں ہے السعدی نے بیان کیا ہے جس میں زربہ بن عمرو کے خواب کا ذکر ہے (اس قسم کی بہن حکایات کے لیے دیکھیے Post : Sprenger *und Reisehandbuch*, ص ۱۵۳)۔ ان سے بنیاد قصوں کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ خود السعدی نے اس قسم کی بہت سی کہانیاں بیان کی ہیں (تاریخ الذهب، ۲ : ۷۳-۸۹)، کو یقین تھا کہ سد کی تباہی کے اسباب طبعی تھے۔ وہ کہتا ہے کہ سد کے ٹوٹنے سے بنیادوں کو ہلا دیا تھا۔ ایک

یٹھ یثا عمر بین نے اسے مکمل کیا۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ سمہعلی ینوف (Samu'alay Yonuf) بن ذمر علی (Damar'alay) اور اس کا بیٹا یثا عمر بین ساتویں صدی قبل از مسیح میں تھے (تقریباً ۶۶۰ تا ۶۲۰ ق۔م) اور ان میں سے دوسرے نے رحب کا بند تعمیر کرنے کے علاوہ ایک اور بھی بڑا بند بنایا یعنی ہبٹ (Habbadth) کا جو غالباً بائیں طرف کی بڑی عمارت ہے۔

باپ اور بیٹا دونوں قوم سبا کے مکرب تھے اور کرب ایل وتر برادر سمہعلی ینوف یثا عمر بین کا جانشین بنا اور اپنی بڑی فتوحات کے بعد اس نے قوم سبا کا بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا (دیکھیے Philby: The Back-Ground of Islam، ص ۳۰ و ۳۱)۔

بہت سے بادشاہوں کے نام ساتویں صدی ق۔م سے لے کر چھٹی صدی عیسوی تک کی تاریخ میں پائے گئے ہیں۔ اس زمانہ میں جو بارہ صدیوں سے زائد عرصہ پر مشتمل ہے اس بند کو سیلاب لٹی بار بہا کر لے گئے اور اس کی تباہی کے سبب المشرق کے کچھ قبائل کو وطن چھوڑ کر اور جگہ جانا پڑا۔ متأخر عہد میں سیلاب سے تباہی اسلام کی آمد سے کچھ ہی عرصہ پہلے واقع ہوئی ایک مرتبہ بادشاہ شریل یعفر (تقریباً ۶۴۰ء) کے عہد میں اور دوسری مرتبہ اور آخری سے پہلے ابرہہ کے عہد ۶۰۰ء میں۔

ان تباہیوں میں سے بیشتر تباہیاں سخت طغیانیوں کی وجہ سے ہوئیں اگرچہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ان میں سے بعض زلزلے کی وجہ سے ہوئی ہوں۔

بند کی آخری تباہی اپنے سانہ سنرقی یمن کی منسلکی بھی لائی۔ اور اس تباہی سے وہ مالدار قبائل جو وہاں رہتے تھے منتشر ہو گئے۔ ان قبائل کی نسلوں نے بالخصوص شعرا نے اپنی نسل کی قدیم زمانہ کی بزرگی اور خوشحالی کی روایات اور حکایات کو کئی نسلوں تک جاری رکھا اور اپنے پرانے

محلّات اور قلعوں کے نام لوگوں کو بتائے۔ اشعار میں جو نام اور واقعات انہوں نے نظم بند کیے ہیں ان میں سے بہت سے الہمدانی کی کتاب میں پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر الاعشی کے اشعار میں سے یہ اشعار جن میں مأرب کے بند اور اس کی تباہی کا ذکر کیا گیا ہے (نسیہ امین فارس: The Antiquities of South Arabia، ص ۶۷ - ۶۸): اس میں صبر کرنے والوں کے لیے ایک مثال ہے اور مأرب میں بھی جسے سیلاب بہا لے گیا حمیر نے اسے سنگ رقام سے بنایا تھا جب پانی آتا تو یہ بند اپنی جگہ پر قائم رہتا اور پھر کھیتوں اور انگور کے باغات کو، جب ان میں ان کے پانی کی تقسیم کی جاتی، فراخی سے سیراب کرتا [اعشی: دیوان، سلسلہ یادگار گب، ص ۳۳]۔

بند کی تفصیلات: قدیم عرب مصنفین کا لیکن یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ تین سیاحوں بیان دیا جا چکا ہے۔ یعنی Arnaud و Glaser اور El'Azmi نے بھی اپنے مشاہدات بیان کیے ہیں جو شائع ہو چکے ہیں۔ لیکن ان متعدد مشکلات کو مد نظر رکھتے ہوئے جن کا ان سیاحوں کو مقابلہ کرنا پڑا (شکل ۳) ان کے بیانات اور مقالہ نگار کے بیان میں بھی بہت سی ضروری تفصیلات نہیں پائی جاتیں۔ لہذا اس کے بیان سے متعلق آخری تصنیف اور صحیح نقوشوں کی توقع آئندہ آنے والے وفد علمیہ سے کی جاتی ہے۔

جب مقالہ نگار اس جگہ پر پہنچا تو مقالہ نگار کے پاس سوائے دو میٹر لمبے آہنی پیمانہ کے کوئی پیمائش کا آلہ موجود نہ تھا اور مقالہ نگار کے ساتھیوں نے جب مقالہ نگار کو اسے استعمال کرتے ہوئے دیکھا تو کئی بار اس بنا پر اعتراض کیا کہ ان ہدایات کے مطابق جو ان کو دی گئی تھیں کتبوں کے سوا مقالہ نگار کو کوئی سروکار نہ ہونا چاہیے۔ مقالہ نگار نے

ان ذرائع سے وادی مَارب کی وسیع زرخیز زمینوں کو زراعت کے لیے تیار کیا جاتا تھا اور تمام باغات کو پانی بہم پہنچنے کا، جب تک کہ بند قائم رہا، یقین ہو جاتا تھا۔

دائیں جانب کے در: اس در سے اس نہر میں پانی جاتا تھا جو بہت سے سابق سرسبز کھیتوں کو سیراب کرتی تھی۔ یہ علاقے آج کل صحرا بن چکے ہیں جن میں کھپیں کھپیں دیہات کے منتشر کھنڈرات پائے جاتے ہیں ہم اس قسم کی نم از نم یس جگہوں کا شمار کر سکتے ہیں جو ابھی اس نہر سے سیراب ہوا کرتی تھیں۔ ان میں سے سب سے مشہور القلسمہ، حجر، صوانہ، مدینہ الناحس، بیروث، الحزیمہ العبر، جرادان، سلوہ حصن الناصر ہیں۔ یہ تمام مقامات (وادی ضنہ) کی دائیں جانب واقع ہیں۔

آج دل بند کے اس دروازہ کو مَرَبَط الدَّم کہا جاتا ہے جس کے معنی ہیں: وہ جگہ جہاں بلی باندھی جاتی تھی۔ اس میں بلی اور اس چوہے کے قصہ کی طرف اشارہ ہے جس نے بند کو تباہ کیا اور اس کا زیادہ اسکان ہے نہ واقعی طور پر بند پہلی مرتبہ یہیں ٹوٹا ہو۔

سمہلی ینوف نے اپنی نہر سنگ سماق کی پہاڑی کے اس کنارے سے کاٹی جسے بلق الاوسط کہتے ہیں اور اس بند کے پھانک کے دو ستونوں کی بنیاد اس چٹان پر رکھی۔ یہ دونوں ستون اب تک اچھی حالت میں محفوظ ہیں اور چونکہ جنوبی جہت کی چٹان کافی اونچی نہیں ہے اس لیے ایک ۹ میٹر اونچی اور ۸ میٹر لمبی دیوار تعمیر کی گئی۔ اس نے دوسری طرف کے پتھر کے ساتھ مل کر نہر کے شروع کا حصہ قائم کیا۔ مقالہ نگار نے خاکہ (شکل-۳) میں ان دونوں کناروں کے محل وقوع اور دیوار کی شکل کو ظاہر کر دیا ہے۔ اس کا اٹھا ہوا مثلث

اکثر لمبی پیمائشوں کو قسموں سے ماہا ہے۔ غلط لکھی سے بچنے کی غرض سے مقالہ نگار نے ان کے پلوٹو لینے پر قناعت کی تا کہ ان دیو ہیکل آثار کا، جو عرب کی سب سے بڑی قدیم عمارت کے ہیں اور عرب کے منجملہ قدیم عجائبات میں سے ہیں، لوگوں کے سامنے کچھ خا نہ آجائے۔

جیسا کہ خاکہ (شکل ۲ و ۳) سے دیکھا جا سکتا ہے، بارش کے پانی کا سیلاب جو مشرقی یمن کے مختلف حصوں سے بہہ کر آتا تھا وہ سب کا سب مَارب کے قرب و جوار میں اس طبعی راستہ سے بہہ کر آتا جو جبل بلق کی ان بلند چٹانوں کے درمیان جن کی بلندی اس مقام پر تین سو میٹر سے زائد ہے۔ وادی ضنہ کے پہاڑی نالے ایک بیضوی تنگ راستہ میں داخل ہوتے ہیں جو ان آتش فشاں چٹانوں کے درمیان میں ہے۔ یہ نالہ تقریباً ۲۳ میٹر وسیع ہے اور درمیان میں یہ تقریباً آدھے کلو میٹر سے زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ پھر تنگ ہو جاتا ہے اور اس کا آخری سرا ۱۰ میٹر سے زیادہ چوڑا نہیں ہے۔ اسی تنگ مقام پر اصلی بند بنایا گیا تھا اور پہاڑی کی دائیں جانب جہاں سمہلی ینوف نے بلق کی چٹانیں تیار کیں اور بند کے دروازے بنائے، کچھ مدت بعد اس کے بیٹے ہشا عمرو بن نے اپنے عہد میں یا تو بند کے دروازوں اور نہر کی مرمت کی یا انہیں مضبوط کیا اور بڑے اور زیادہ ضروری دروازے تعمیر کیے۔

اس بند کا مقصد یہ تھا کہ پانی کی سطح کو کم از کم ۵ میٹر کی بلندی تک اونچا کیا جائے تاکہ مَارب کی وادی کی بلند سطح کی کھیتی باڑی کو سیراب کیا جاسکے نیز اس لیے کہ سیلاب کے پانی کی ندیوں کو قابو میں لایا جاسکے اور ان کے پانی کو، جہاں تک ممکن ہو سکے، ذخیرہ کر لیا جائے، جب کہ آئندہ برسات کا موسم اس ضلع میں تازہ

ہے اور بند کے دروازہ پر اس میں چار شکافوں کے آثار ہائے جاتے ہیں۔ اگر ہانی باافراط ہوتا اور بند کی سلامتی کو خطرہ محسوس ہوتا تو یہ شکاف طغیانی کے ہانی کو نکال دینے کے راستے کا کام دیتے۔ ایسے موقعوں پر وہ ہانی جس کی ضرورت نہ ہوتی صحرا کی طرف بہہ کر چلا جاتا۔ کسی زمانے میں بند کے شمالی دروازہ کو دیوار سے بند بھی کر دیا گیا تھا اور اس طرح صرف ایک ہی دروازہ استعمال میں آتا تھا۔

بند اور مأرب کے تمام درمیانی میدان میں پتھروں کے ڈھیر ہائے جاتے ہیں جنہیں وہاں کے موجودہ باشندے المناصح کہتے ہیں بعض ان میں سے اچھی حالت میں ہیں اور یہ ظاہر کرتے ہیں کہ یہ پتھر کے وہ پل تھے جو ان نہروں پر بنے ہوئے تھے جو کسی زمانہ میں ہر طرف بہتی تھیں۔

سد مأرب کے شمال میں ایک اور بند کے آثار ہیں جو سد جیفینہ کہلاتا ہے اور جسے ان ندیوں میں سے ایک ندی کا ہانی لینے کے لیے بنایا گیا تھا اور یہ میدان کے اس حصہ کو سیراب کرتا تھا جو جبل بلق کے جنوب میں واقع ہے۔ مقابلہ یہ آثار اتنے اہم نہیں جتنے خود سد مأرب کے آثار ہیں لیکن یہ اس لیے دلچسپ ہیں کہ یہ قدیم زمانہ کی آبپاشی کے نظام کی ایک یادگار ہیں۔

مقالہ نگار نے اس بند کے موجودہ آثار کی پیمائش اس لیے نہیں دی کہ اس کا اندازہ خاکے سے کیا جا سکتا ہے۔ اس خاکے کی پیمائشوں کی ہڑتال کرنے کی بھی ضرورت ہے لیکن فوٹو گراف کو ملا کر اس سے پڑھنے والے کو خطہ عرب کی سب سے بڑی آبپاشی کی عمارت کا اندازہ ہو جاتا ہے آٹھویں صدی قبل از مسیح میں اس بند کی تعمیر اور چھٹی صدی عیسوی میں اس کی آخری تباہی کا ذکر کیا جا چکا ہے اس عرصہ میں یقیناً اس بند کو کئی مرتبہ نقصان پہنچا ہو گا۔

حصہ سد کے اندر بنایا جانے والا تھا۔ جس کی دیوار وادی کے اس سرے سے اس سرے تک واقع تھی اور اس کے بعد اسے ہانی کی طغیانی پہا لے گئی۔

اسی مقام پر سخت چٹان کے اوپر وہ کتبہ کندہ ہے جس پر بند کی تعمیر کا ذکر لیا گیا ہے اور جس میں بتایا گیا ہے کہ اس بند کا نام رحمب تھا۔

اس عمارت کی بعض پیمائشیں یہ ہیں :

بند کے در کی چوڑائی ۳۵۵ میٹر

بڑی دیوار کی چوڑائی ۱۲۰ میٹر

دیوار کی لمبائی ۷۸۸۰ میٹر

زیادہ سے زیادہ بلندی ۱۱۰۰ میٹر

بند کا شمالی در: بند کے جس دروازے کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے دقہ کی دانیں جانب تعمیر کیا گیا ہے اور شاید بند کی اس اصلی دیوار میں ہے جو بلق پہاڑوں کے درمیان تنگ ترین نالے کے مقام پر اس سرے سے اس سرے تک بنائی گئی ہے۔

بند کا شمالی دروازہ جو شہر مأرب اور اس کے مضافات کو سیراب کرتا تھا زیادہ بڑا اور بہتر طریقہ سے ترتیب دیا گیا ہے۔ اس کے دو در تھے جو اس ہانی کی باقاعدہ تنظیم کرتے تھے جو مصنوعی نہر میں بہہ در جاتا تھا۔ اس نہر کی لمبائی تقریباً ایک کلو میٹر تھی اور یہ ابک بڑے مصنوعی تالاب میں جا کر ختم ہوتی (شکل - ۵) اس تالاب سے ۸ نہریں نکلتی تھیں جو تمام جہات میں قدیم دارالسلطنت کے کھیتوں اور باغات کو سیراب کرنے کے لیے ہانی پہنچاتی تھیں۔ ان نہروں کے دروازے بھی اصلی بند کے طرح ترتیب دیے گئے تھے اور ہانی کے بہاؤ کو باقاعدہ بنانے کے لیے دونوں طرف گہری کھائیاں کھود کر ان میں لکڑی کے موٹے موٹے تختے ہانی کے روکنے کے لیے بھنسا کر کھڑے کر دیئے گئے تھے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جنوبی وادی کے آرہار ایک مضبوط دیوار چٹان کے بالمقابل تعمیر کی گئی

جس کی لمبائی ۱۶ سنٹی میٹر اور شکل بیلن کی سی تھی، جس کا قطر  $\frac{3}{4}$  سنٹی میٹر تھا اور کنارے گول تھے۔ معماری میں اس قسم کی سلاخوں کا استعمال خاص طور پر زلزلوں کے اثر کا مقابلہ کرنے کے لیے ہوگا۔ جوڑنے کا مسالہ جو بند کے دروں کی بڑی دیواروں میں استعمال ہوا ہے نہایت ہی باریک چوڑے کا بنا ہوا ہے لیکن جو نہر کے پہلوؤں کی تعمیر میں اور وادی کے آر پار کی بڑی دیوار میں استعمال ہوا ہے (جو الگ الگ بنہر کے کندوں کو جوڑ کر بنی ہے۔ دیکھیں خانہ) وہ گہرے بھورے رنگ کا مسالہ ہے جو سیمنٹ کی طرح سخت ہے۔

سد مأرب کے کتبوں کے سوال کی طرف رجوع کرتے ہوئے ہم اس بات پر جتنا بھی زور دیں کم ہے کہ قابل اعتماد نصوص جو اس بڑی عمارت کی تعمیر کی تاریخ سے براہ راست تعلق رکھتی ہیں وہ نصوص ہیں جنہیں سب سے قدیم تعمیر کرنے والوں نے سخت پتھروں میں تراشا اور سرجیل (یہودی خاندان ۳۵۰ء سے) اور ایرہہ (۵۴۲ء) کے دو کندہ سنوں میں جو اب تک بند کے شمالی دروازہ پر موجود ہیں۔ ان دونوں پر سد کی شکست و ریخت کی مرمت کا ذکر کیا گیا ہے۔

۸۔ مأرب بعد کے زمانہ میں: پیچھے مأرب کی قدیم تاریخ اس کی بعض قدیم عمارتوں اور ان عمارتوں کے متعلق ان روایتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن کا ذکر عرب شعراء اور مؤرخین نے کیا ہے لیکن اس مقالہ کو ختم کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ بعد کے زمانہ کی مأرب کی تاریخ کا مختصر سا ذکر کر دیا جائے۔

لوبان کی تجارت نے قوم سبا کے کاروانوں اور حکمرانوں کے تمام قدیم دنیا، بالخصوص روم، کے ساتھ، جب کہ اس نے دنیا کی تاریخ میں حصہ لینا شروع کیا، تجارتی اور تمدنی تعلقات قائم کر دیے۔ رومی

موجودہ علم اجازت دیتا ہے ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ اس بند میں شکستی کس کس زمانے میں واقع ہوئی۔ یہ سچ ہے کہ وہ پتھر جن پر بادشاہوں کے نام کندہ تھے دیواروں کی مرمت میں دوبارہ استعمال کیے ہوئے پائے گئے ہیں لیکن یہ تمام پتھر کے کندے چھوٹے حجم کے ہیں اور بہت سے تو منش پتھر کے ٹکڑے ہیں جن کو یقیناً یا تو کسی معبد سے یا کسی مکان سے لایا گیا ہوگا۔ اس بات کا بھی بہت احتمال ہے کہ ان دوبارہ استعمال شدہ پتھروں کو مأرب شہر کے قدیم ڈھنڈرات سے اس وقت لایا گیا ہو جب مرمت کے لیے پتھر کی ضرورت لاحق ہوتی ہوگی۔ زیادہ بہتر یہی ہے کہ ہم بجائے اس کے کہ بادشاہ کے نام کو ان دوبارہ استعمال شدہ پتھروں پر پائے سے یہ نتیجہ نکالیں کہ یہ اس کتبے کا ایک حصہ تھا جو بادشاہ نے اس مقام پر مأرب کے بند کی تعمیر کی یاد کو تازہ رکھنے کے لیے چھوڑا تھا، صرف ان کتبوں پر اعتماد کریں جن پر ان بادشاہوں کا ذکر ہے جنہوں نے یہ سرمیں دیں۔

جہاں تک بند کے فن تعمیر کا تعلق ہے مقالہ نگار قارئین کو ان نوٹو گرافوں کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیتا جنہیں یہاں شائع کیا جا رہا ہے اور کسی حد تک ان خاکوں اور کچھ حصوں کی طرف بھی رجوع کرنے کو جو کہ مقالہ نگار بنا سکا ہے۔ ہم صرف اتنا اضافہ کر سکتے ہیں کہ دیواریں بڑی احتیاط سے بنائی گئی ہیں اور زیادہ مضبوطی کی خاطر تانبے اور مسے کی سلاخوں کو پتھروں کو جوڑنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے اب بھی وہاں کے باشندے اس عمارت پر جا کر پتھروں کے جوڑوں میں سوچا کر رہے ہیں اور ان دھات کی سلاخوں کو نکال کر لے آتے ہیں۔ یہ مختلف کاموں کے لیے استعمال میں لاتے ہوئے پائے گئے ہیں جن کی ایک سلاخ دیکھی ہے

شمال کی طرف سے آیا اور چوتھی صدی عیسوی کے اختتام پر کاروانوں کے اہم مقامات پر عیسائی اقوام موجود تھیں۔

يمن میں عیسائیت کا داخلہ فیمون (Phemion) کے نام کے ایک مبلغ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جس نے شاید چوتھی صدی کے وسط میں نجران میں ایک گرجا کی بنیاد ڈالی۔

عرب کے عیسائیوں کے بائزنسی (Byzance) اور وہاں کے اہل مذہب سے اچھے تعلقات تھے اور ہم یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ عیسائیوں کا وہاں پایا جانا کسی طرح حبشیوں کے مأرب پر چوتھی صدی میں قبضہ کر لینے کا باعث بنا یا نہیں۔ بہر حال یہ قبضہ تھوڑے ہی دن کے لیے رہا کیوں کہ مأرب کا ایک نکتہ (RES ۳۳۸۲)، جس کی تاریخ تقریباً ۶۳۷ء ہے، یہ ظاہر کرتا ہے کہ حبشیوں کو اس ملک سے نکال دینے کے بعد سبائی شہزادہ ملک کرب یسہین اپنے آبائی تخت پر بیٹھا۔ جنوبی عرب کے حبشیوں سے آزاد ہو جانے نے ایک نئے دور کے آغاز کا راستہ ہموار کر دیا یعنی وہاں کے شاہی خاندان نے یہودی مذہب اختیار کر لیا۔ ملک کرب اپنے ملک کے دیوتاؤں کی پوجا کیا کرتا تھا لیکن اس کی وفات کے بعد اس کے بلاواسطہ جانشینوں میں سے ایک شخص ابکرب اسعد، جو عربی افسانوں میں اسعد کاسل کے نام سے مشہور ہے، کی بابت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ یثرب (المدينة المنورة) گیا تا کہ رسمی طور پر اسے یہودی مذہب میں داخل کیا جائے اور اس کی واپسی پر یہی مذہب سلطنت کا سرکاری مذہب قرار دے دیا گیا۔ سڈ مأرب پر ایک نکتہ شرحبیل یعفر بن ابکرب اسعد کا ہے جس نے سیلابوں کی تباہی کے بعد ہند کی مرمت کی۔ اس خاندان کا آخری بادشاہ ذونواس (۶۱۰ء تا ۶۲۰ء) تھا جس نے نجران کے عیسائیوں کو سخت اذیتیں دیں اور ان کا قتل عام کیا۔

مصنفین نے عرب اور قوم سبا کی دولت کا نہایت بھڑکدار الفاظ میں ذکر کیا تاکہ رومی تاجروں کو غیرت دلانیں اور رومی حکومت کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ایسے اقدامات کرے جس سے حکومت تجارت کے بڑے بڑے راستوں پر قابض ہو سکے۔ افسطس نے مصر پر قبضہ کرنے کے چند سال بعد اپنے جرنیل Aelius Gullus کو (۲۴ ق۔ م میں) عرب پر حملہ کرنے کے لیے روانہ کیا۔ مشہور جغرافیہ دان سٹرابو (Strabo) بھی اس حملہ میں شامل تھا اور وہ واقعات کا بیان ہمارے لیے چھوڑ گیا ہے۔ یہ حملہ بالکل ناکام رہا۔ شمالی جانب سے فوج جنوبی عرب پہنچی اور نجران کو قطع کرتی ہوئی الجوف آئی جہاں انہوں نے پہلی لڑائی لڑی۔ انہوں نے مأرب کا محاصرہ کر لیا لیکن چھ دن کے بعد ہی رومی اس غزوہ کو ترک کرنے اور مصر واپس جانے پر مجبور ہو گئے۔ مأرب پہنچنے میں انہیں چھ ماہ لگے تھے لیکن وہ صرف دو ماہ میں واپس پہنچ گئے۔ سٹرابو (Strabo) کہتا ہے کہ ان کی فوج کا بیشتر حصہ بیماری، قحط اور پیاس سے تباہ ہو گیا اور جنگ میں صرف سات آدمی مارے گئے۔ اس کے بعد رومیوں نے عرب پر حملہ کرنے کی دوبارہ کوشش نہیں کی۔ تاریخ میں یہ ان کا پہلا اور آخری موقعہ تھا۔

لیکن تجارت جاری رہی اور رومی جہاز جنوبی عرب کی بندرگاہوں پر آتے تھے لیکن جب پہلی صدی ق۔ م کے تقریباً وسط میں رومی Hippalus کو سون سون ہواؤں کے رخ اور رفتار کا علم حاصل ہو گیا تو ہند اور قدیم دنیا کے تمام حصوں کی تجارت عربوں کے ہاتھوں سے نکل کر رومی سوداگروں کے ہاتھوں میں جانی شروع ہو گئی۔

ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ عیسائی مذہب مأرب میں داخل ہوا یا نہیں لیکن ہماری اس بات کی تائید میں خاصے دلائل ہیں کہ یہ مذہب یمن میں

اور اس جشن میں شمولیت اور شہر کو دیکھنے کے لیے بہت سے سفیر آئے۔ ان بیرونی زائرین میں حبشہ کا سفیر، رومیوں کے بادشاہ کا سفیر، شاہ ایران کا ایلچی اور حیرہ اور غسان کی عیسائی عرب حکومتوں کے شہزادے بھی شامل تھے۔

یہ جشن مارب کی رفعت کے آخری ایام تھے تھوڑی ہی مدت بعد سد دوبارہ تباہ ہو گیا اور یہ اس کی مرمت نہیں کی گئی۔ مارب کے زرخیز اور مالامال باغ ایک مرتبہ پھر اپنی اصلی صحرائی حالت میں بدل گئے اور اونچے معبد ویران مکانات اور گرجوں کے درمیان ٹھڑے کے ٹھڑے رہ گئے۔ یہاں باشندوں کو مجبور ہو کر منتشر ہونا پڑا اور بچے کھجے لوگوں کو مجبوراً بدوی زندگی اختیار کرنی پڑی۔

۵۷۰ء میں مکہ مکرمہ میں ایک بچہ پیدا ہوا جس کی قسمت میں دنیا کی تاریخ میں ایک نیا دور پر کرنا لکھا تھا۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بن عبد اللہ نے جب عرب کو سیدھے راستہ پر چلنے کی دعوت دی انہوں نے نہایت تھوڑی مدت کے اندر وہ کام دکھایا جو کوئی حکومت صدیوں میں بھی نہ سکی تھی۔

آپ کی پیدائش کے سال میں مکہ مکرمہ کے خاندان ابرہہ کی مہم کی ناکامی کے بعد ایرانی فوجوں نے ہر قبضہ کر لیا جو ۳۸ سال تک رہا۔ ۶۲۸ء میں چوتھے ایرانی وائسرائے باذان نے اسلام قبول کر لیا۔ اس کا علاقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سپرد کر دیا اور اس زمانہ سے لے کر آج تک اس میں صرف اللہ کا ہی نام لیا جاتا ہے یہاں کے قادیانوں کو لوگ بالکل بھول گئے اور ان کے ویران ہو گئے اور بیشتر اس ریت سے بنے ہیں جو ہر جگہ پھیل چکی ہے۔

۵۷۲ء میں عیسائی اپنے مذہب پر پختگی سے قائم رہے ذونواس نے حکم دیا کہ خندقیں کھود کر عیسائی اعتقاد رکھنے والوں کو ان میں پھینک کر جلا دیا جائے۔ اس پر رحمانہ اور جابرانہ ظلم کی خبر سے تمام عالم عیسائیت پر لرزہ طاری ہو گیا اور شہنشاہ روم نے حبشہ کے بادشاہ ذوفوج سے کہا کہ ہم مذہبوں کو نجات دلانے کے لیے روانہ ہونے کا حکم صادر کیا۔ ۵۷۰ء کے آنے تک حبشیوں کا سب سے ملکہ ہر قبضہ ہو چکا تھا اور ذونواس یا تو، جیسا کہ ایک روایت میں ہے، شکست کھانے کے بعد اپنے ہی ملازموں کے ہاتھوں مارا گیا، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے، گھوڑے سے تیرا دریا میں کود کر غرق ہو گیا۔

چند سال بعد حبشہ کا وائسرائے ابرہہ، جس کا نام عرب کی تاریخ میں ہمیشہ یاد رہے گا، یمن آیا۔ مارب میں اس کے مکتوبہ نتیجے سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہاں کے باشندے عیسائی تھے جن کے گرجے میں وہ عبادت کے لیے گیا۔ وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ اس ضلع میں بغاوت تھی جسے اس نے فرو کیا لیکن اس سے سد مارب کو بہت سخت نقصان پہنچا۔ اس عبارت کی تاریخ ۵۷۲ء ہے اور وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ اس نے اس سد کی مرمت کے لیے قبائل کو دعوت دی اور مرمت کا کام گیارہ ماہ تک جاری رہا اور اس میں یہ بھی ہے کہ شاعری گودام سے ان لوگوں کے لیے سامان رسد جاری کیا جاتا تھا۔ اس میں ۵۰۸۰۶ آٹے کے بورے، ۲۶۰۰۰ کھجوروں کے بھرے ٹوکریں نیز گوشت کے لیے ۳۰۰۰ اونٹ اور بیل اور ۲۷۰۰۰ بھیڑ اور بکریاں ہوتی تھیں۔ اس سامان کے علاوہ بار برداری اور کھجوروں کے لیے جانوروں کی بہت بڑی تعداد بھی لائی جاتی تھی۔ ابرہہ نے اپنی فتح اور

*Mémoire sur divers : A. Sylvestre de sacy* (٢٠) *evenements de l'histoire des Arabes avants* Mem Acad. d. Inscr. et. Belles-lettres 'Mahomet Specimen : E. Pococke (٢١) *Historiae Arabum* أكسفورد، ١٨٠٦، ص ٩٨ : *Sur l'histoire des Arabes avants : F. Fresnet* (٢٢) *J.A. 'l'Islamisme* سلسلة ٣، ج ٣ (١٨٣٨)، ص ٢٠٨ : *Etudes geographiques : Jomard* (٢٣) *et historiques sur l'Arabie* F. Mengin *Histoire Sommaire de l'Egypte sous le gouvernement* de Mohammed Aly (٢٤) *Relation d' un Voyage* Th. Arnaud (٢٥) *Marab (Saba) dans l' Arabie meridionale, entre-* *J.A. 'prisesen 1843* سلسلة ٣، ص ٣٣٥ : *A. Sprenger* (٢٥) *Die post u. Reistrouten des Orients* Abb. F. d. 'Kunde d. Morgent (٢٦) *Die alte Geographie Arabiens* ص ١٥٩ : *Über die : A. V. Kremer* (٢٤) *Südarabische Sage* ص ١٠ : *Rapport sur un mission : J. Halvey* (٢٨) *J.A. 'archeologique dans le yemen* سلسلة ٣، ج ١٩ (١٨٤٢)، ص ٤٦ : *Th. J. Arnaud* (٢٩) *Plan de la digue et de la ville de Mareb* J.A. 'J.H. Mordtmann (٣٠) *Sabäische Denkmäler : D.H. Müller* و d. k. Ahad. 'd. Wissensch (Denkschr) *Sudarabisch : E. Glaser* (٣١) *Streitfragen* 'Prague، ١٨٨٤، ص ١٠ : *Sätze der Geschichte und Geogra Arabiens* : *Munich* (١٨٩٩)، ص ٦٤ : *طبع ثاني، برلين*

مأخذ : (١) المتسمى : B.G.A. : ٣ : ٨٩ : (٢) ابن خردادذه : B.G.A. : ٦ : ١٣٨ : (٣) ابن رسته : B.G.A. : ٤ : ٦٣ : ١١٣ - ١١٥ : (٤) المسعودي : *كتاب التنبية والاشراف*، B.G.A. : ٨ : ٢٠٢ : (٥) وهي مصنف : مروج الذهب، طبع C. Barbier de Meynard، Pautet decourteille، ٢ : ٥٥ : ٦٤ بعد : ٣ : ٣٦٥، ٣٤٢، ٢٩٣ بعد : (٦) ابوالفداء : كتاب نكوتين البلدان، طبع Ch. Reinaurd (Dresden)، ١٨٦٠، ص ١٤٥ : *Mac-Guckin deSlane and M. Reinaurd* (٧) *Historia ante-Islamica* طبع H. L. Fleischer، ص ١١٣ : (٨) الادريسي : كتاب نزهة المشتاق، ترجمه A. Jaubert : ١٠٩ : (٩) الهمداني : *صفة جزيرة العرب*، طبع D.H. Müller، ص ٤، ٨٠، ٨٤، ١٠٢، ١٥٥ : ١٩٩، ٢٠١ : (١٠) وهي مصنف : *Die Burgen und schosser sudarabien : D. H. Müller* *nuch dem Ikhlil des Hamaduni* ج ٢ : (١١) *S. B. Wien* xcv II / ١٨٨١، ص ٩٥٩ بعد، ٩٦٨ بعد، ٩٤٢ بعد، ١٠٣٦، ١٠٣٨، ١٠٣٩ : *Wüstenfeld*، طبع (١٢) *بالوت العموى : المعجم*، طبع Wüstenfeld، ص ٣٣٦ : (١٣) وهي مصنف : مشترك، طبع Wüstenfeld، ص ٣٣٩ : (١٤) *مراصد الأطلاع*، طبع T. G. Juynboll، ص ٢٨ : (١٥) *البكري : معجم*، طبع وستنفيلد، ١ : ٣٠٨، ١٠٥ : ٤٥٣ : (١٦) *عظيم الدين احمد : Die auf Südarabien bezuglichen Angaben Našwāns in Sams al-Uhum*، در G.M.S. : ١٨٩٩، ص ٥٠، ٥٠، ٥٠، ٨٦ : ٩٥ : (١٧) جرجي زبدان : *كتاب العرب قبل الاسلام* (قاهره ١٩٠٨)، ١ : ١٢، ٣٢٢ : (١٨) *Die: Reiske* (١٩) *Arabum epocha Vetustissima seil el Arim dieta* *Beschreibung : C. Nieububr* (١٩) *von Arabien*، كوين هينكن ١٤٤٢، ص ٢٤٤ - ٢٤٩ :



Begrund v. Iwan v. 'Altcrumswissenschaft  
Müller، سلسلہ ۳، حصہ ۱، ج ۱، Munich (۱۹۲۶ء)  
Handbuch der (۴۲) : ۶۶۶ و حاشیہ ۲ :  
'Ditlef Nie'sen، طبع 'altarabischen Altertumskunde  
'، کوبن ہیگن ۱۹۲۷ء، باسداد F. Hommel و  
'N. Rhodokanakis، ص ۱۰۰، ۱۲۱، ۱۵۷ : (۴۳)  
'Chrestomathia Arabica meridionalis: Conti Rossini  
'C. Rathjens، روم ۱۹۳۱ء : (۴۴) 'epigraphica  
'Sudarabien Reise: Von Wissmann, H. و ج ۲، ۱، ۳  
(۱۹۳۱ء تا ۱۹۳۴ء) : (۴۵) نبیہ مؤیدالعزم :  
رحلۃ فی بلاد العربیۃ السعیدۃ، قاہرہ، ۱۹۳۸ء  
(۲ جلدین) : (۴۶) نبیہ امین فارس : الآ کلیل، جلد ۸،  
'Princeton، ۱۹۴۰ء : (۴۷) G. Ryckmans  
'Comptes Rendus de' 'Chronologie sabéene  
'l'Academie des Inscr. et Belles-Lettres (۱۹۴۳ء)  
'G. Caton-Thompson (۴۸) : ۲۳۷ تا ۲۴۷ :  
'The Tombs and moon Temple of Hureidhu  
'M. Höfner (۴۹) : ۱۹۴۴ء :  
'Wien، ۱۹۴۴ء 'Die Sammlung Eduard Glaser  
(۵۰) الواسعی، عبدالوسیع : تاریخ اليمن، بار دوم،  
قاہرہ ۱۹۴۷ء : (۵۱) H. St. J. Philby :  
'Ground of Islam، اسکندریہ ۱۹۴۷ء : (۵۲)  
'Le Panthéon sudarabe Preislamique : A. Jamme  
'در 'Le Muséon، ص ۵۰ تا ۱۳۷ : (۵۳)  
احمد فخری : 'Les Antiquités du Yemen. Un Voyage  
'در 'Le Museon، 'ā Serwah 'Māreb' ei el Gōf  
'۶۱ (۱۹۴۸ء)، ۲۱۶ تا ۲۲۶ : (۵۴) W.F. Albright  
'The Chronology of Ancient South Arabia  
Baltimore، ۱۹۵۰ء (منقول از B.A.S.O.R.، ۱۹  
اکتوبر ۱۹۵۰ء ص ۵ تا ۱۰) : (۵۵) G. Ryckmans  
'L'Institution Monarchique en Arabie Meridionale  
'Louvain، ۱۹۵۱ء : (۵۶) احمد فخری :

۱۸۹۵ء، ص ۱۱۵ - ۵۴۲ : (۳۳) وہی مصنف :  
Munich، ۱۸۹۵ء 'Abessiner in Arabien und Afrika  
Zwei inschriften : (۳۴) وہی مصنف :  
'M.V.A.G.، übers den Dambruch von Märb  
ج ۶ (۱۸۹۷ء) ص ۲۹، ۴۷ : (۳۵) وہی مصنف :  
'Sammlung Eduard Glaser I, Eduard Glaser  
N. و D.H. Müller، طبع 'Reise nach Märb  
'Rhodokanakis، وی انا، ۱۹۱۳ء، ص ۱۸، ۲۰،  
۲۶، ۳۶، ۴۶، ۵۸، ۶۶، ۷۶، ۸۶، ۹۶، ۱۰۶،  
۱۱۰، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۹،  
۱۸۵ : (۳۵) وہی مصنف : 'Tagebuch، ۱۱ : ۵۹ :  
'Die arabische : M. Hartmann (۳۶) : ۸ :  
'Froge، در 'Der Islamische Orient, Berichte und  
'Forchungen، ج ۲، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۴۶، بعد  
'N. Rhodokanakis (۳۷) : ۳۸۹ تا ۳۹۹ :  
'Studien zur Lexikographie und Grammatik  
'des Altsudarabischen، ج ۲، (S.B. Ak. Wien)  
(۱۸۵ / ۱۹۱۷ء)، ص ۷، بعد، ۱۲، بعد، ۲۴،  
۹۹، ۱۰۳ تا ۱۰۵، بعد : (۳۸) وہی مصنف :  
'Kutabanische Texte zur Bodenwirtschaft، ج ۲،  
(S.B. Ak. Wien، ۱۹۱۸ / ۲، ۱۹۲۲ء)، ص ۱۴، بعد  
'۴۹ و حاشیہ ۱۳، ص ۵۶ تا ۵۷ : (۳۹) وہی مصنف :  
'Altarabische Texte، ۱ (S.B. Ak. Wien، ۲ / ۲۰۶،  
(۱۹۲۷ء)، ص ۶، بعد، ۲۰، بعد، ۷۹، ۸۲، ۱۱۶، بعد :  
(۴۰) Y. Thaé : مقاله سبا اور سبائی در 'Real-  
'Encyclopaedie، ج ۲، A، عمود ۱۳۱۳، ۱۳۲۳، بعد،  
۱۳۵۶، بعد، ۱۳۵۹، ۱۳۶۵، ۱۳۸۰،  
۱۳۹۱ تا ۱۳۹۳، ۱۴۰۰ تا ۱۴۰۲، ۱۴۳۰، ۱۴۴۲،  
۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۹۰، ۱۴۹۴، ۱۵۱۰ تا  
'Ethnologie und : F. Hommel (۴۱) :  
'Handbuch der) Geographie des alten Orients :

*An Archaeological Journey to Yemen*، مارچ - مئی ۱۹۴۷ء، ج ۱، ۲، ۳ (جلد دوم پروفیسر G. Ryckmans کے کتبیتوں کے لیے مخصوص ہے)، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ [نیز دیکھیے مقالہ سیا]۔

(احمد فخری)

**الْمَامُون** : خاندان بنو ذی النون کے سب سے بڑے حکمران کا اعزازی لقب۔ یہ خانوادہ بربر نسل سے تعلق رکھتا تھا، جس نے قرطبہ کی اموی سلطنت کے زوال کے بعد گیارہویں صدی عیسوی کے پہلے ربع میں ایک سلطنت قائم کی جس کا پایہ تخت طلیطلہ Toledo تھا (رک بہ ذوالنون)۔

المأمون کا پورا نام یحییٰ بن اسمعیل بن عبدالرحمن بن عامر بن مطرف بن ذی النون تھا۔ وہ اپنے باپ اسماعیل الظافر کی وفات پر ۴۲۹ھ/۱۰۳۸ء میں اس کا جانشین ہوا اور اس نے اپنے طویل عرصہ حکومت میں اپنے پڑوس کی تمام اسلامی سلطنتوں سے جدال و قتال کا غیر متناہی سلسلہ جاری رکھا یعنی سرقسطہ Saragossa، بلنسیہ Valencia، بطلیوس Badajoz، اشبیلیہ Seville اور قرطبہ Cordova کی ریاستوں سے برابر لڑتا رہا۔ اوائل عہد حکومت میں وہ زیادہ تر سرقسطہ کے طاقتور بادشاہ سلیمان بن ہود المستعین سے الجھا رہا، جو وادی الحجارہ کے قبضے کے متعلق اس کی مخالفت لڑتا تھا اور اس شہر پر اس نے قبضہ بھی کر لیا تھا۔ المأمون اس کے خلاف روانہ ہوا، لیکن شکست کھائی اور اسے طلیبرہ کی طرف پسپا ہونا پڑا جہاں اس کا محاصرہ کر لیا گیا۔ اس کی حالت ایسی خستہ ہوئی کہ اسے لیون Leon اور قشتالہ Castile کے بادشاہ فرڈیننڈ اول سے مدد مانگنی اور اس کی سیادت تسلیم کرنی پڑی۔ اس عیسائی بادشاہ کی امداد کے باوجود وہ اپنے دشمن ابن ہود سے اپنی بات منوانے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ المأمون کو اب امداد کے واسطے

شاہ اشبیلیہ المعتضد بن عباد کا دروازہ کھٹکھٹانا پڑا اور اس کی امداد حاصل کرنے کے لیے برائے نام خلیفہ ہشام ثانی کا باجگزار بننا پڑا۔ اس وقت عباد بطلیوس کے بنو الانطس [رک ہاں] سے برسرِ پیکار تھا، اس لیے اس نے المأمون کو متوقع امداد بہم نہ پہنچائی۔ ابن ہود نے دلیر ہو کر طلیطلہ کے علاقے کو تاخت و تاراج کر ڈالا اور یہاں کے باشندوں کو مجبور کر دیا کہ وہ اس کی اطاعت قبول کر لیں۔ وہ یقیناً المأمون کو تاج و تخت سے بالکل محروم کر دیتا، مگر ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

المأمون کے باقی ماندہ عہد حکومت میں بطلیوس کے انطسی امیر المظفر محمد بن عبداللہ سے لڑائی ہوتی رہی اور دونوں خاندانوں کے درمیان یہ مناقشت کئی سال تک جاری رہی جس میں ابھی ایک فریق نوکاسیابی ہو جاتی تھی اور کبھی دوسرے نو۔ ۴۵۷ھ/۱۰۶۵ء میں المأمون نے بلنسیہ پر قبضہ کر لیا۔ بلنسیہ کا حکمران المنصور عبدالعزیز بن ابی عامر ۴۵۲ھ/۱۰۶۰-۱۰۶۱ء کے آخر میں فوت ہو گیا تھا اور اس کا نوعمر بیٹا عبدالملک المظفر وارث حکومت ہوا تھا، لیکن اس کے علاقے دیکھ کر فرڈیننڈ کے دل میں لالچ پیدا ہوا، چنانچہ اس نے عبدالملک کو محصور کر لیا۔ المأمون اس کی امداد کے بہانے عبدالملک کے پاس بلنسیہ آیا اور اس نے یہاں آتے ہی اسے تاج و تخت سے محروم کر دیا۔

المأمون کی وفات سے چند سال پہلے قرمونہ Carmona کے بربری امیر العز بن اسحق البرزالی نے المأمون سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ اس کی مدد کرے، کیونکہ اشبیلیہ کا عبادی حکمران المعتضد اس کی چھوٹی سی ریاست پر دست درازی کرتا رہتا تھا۔ المأمون نے قرمونہ پر قبضہ کر لیا اور جب المعتضد

*Scriptorum arabum loci de Abba : R. Dozy*  
*didis*، بمواقع کثیرہ؛ (۴) وہی مصنف : *Histoire des*  
*Musulmans d'Espagne*، ۱۱۹ : ۱۲۷ و ۱۵۵  
 بعد؛ (۵) *Los Reyes de taifas : A. Prieto Vives*  
 میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۲۳ و ۴۱ تا ۵۳۔

(E. Lévi-Provençal)

الْمَامُون : ابوالعباس عبداللہ (بن ہارون) عباسی  
 خلیفہ، ربیع الاول ۱۷۰ھ / ستمبر ۷۸۶ء کو ایک ایرانی  
 نیز مراجل کے بطن سے پیدا ہوا۔ وہ ہارون الرشید  
 کا بیٹا تھا۔ بڑی سخت دشمنی کے بعد، جو محرم  
 ۱۹۸ھ / ستمبر ۸۱۳ء میں خلیفہ الامین [رک باں]  
 کے قتل پر ختم ہوئی، المأمون تخت نشین  
 ہوا، لیکن وہ بغداد میں چھ سال سے پہلے  
 داخل نہ ہو سکا۔ [خلیفہ امین عباسی کے مقابلے  
 میں اہل عجم نے مامون کی بڑی مدد کی تھی اور  
 انہیں کی مدد سے وہ کامیاب ہوا تھا، اس لیے امین کے  
 قتل کے بعد عربی اور عجمی سوال پیدا ہو گیا]۔

ایک علوی محمد بن ابراہیم نے، جو ابن طباطبا  
 کے نام سے معروف تھا، جمادی الآخرہ ۱۹۹ھ /  
 جنوری - فروری ۸۱۵ء میں بمقام دوفہ خلیفہ ہونے کا  
 دعویٰ کر دیا اور مامون کے ایک سابقہ طرفدار  
 ابو السرایا نے اس کی حمایت کی۔ پہلے تو باغیوں  
 کو کچھ کامیابی ہوئی، لیکن ابن طباطبا کا چانک  
 انتقال ہو گیا اور جب سپہ سالار ہرثمہ بن اعین [رک باں]  
 نے ابو السرایا کے خلاف پیش قدمی کی تو اسے فرار  
 ہونا پڑا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد اسے گرفتار کر کے  
 قتل کر دیا گیا (ربیع الاول ۲۰۰ھ / اکتوبر ۸۱۵ء)  
 اور ہرثمہ ہر جگہ بغیر کسی دشواری کے امن و  
 امان قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا، مگر فاتح ہرثمہ  
 نے مرو پر قبضہ کر لیا تو خلیفہ نے غلط فہمی سے اسے  
 قید خانہ میں ڈال دیا جہاں اس کا جلد ہی انتقال ہو  
 گیا (ذوالقعدہ ۲۰۰ھ / جون ۸۱۶ء)۔ اس سے عام بددلی

کے وقت و شہید ہوئی تو شہر اس کے حق میں اس  
 فتنے پر چھوڑ دیا کہ معتضد قرطبہ پر قبضہ کرنے  
 میں مدد دے گا، جس پر اس زمانے میں جہوری خاندان  
 کا ایک بادشاہ حکومت کرتا تھا، مگر اس دفعہ پھر  
 آخری موقع پر عبادیوں نے اسے مایوس کیا۔ المعتضد  
 کی موت کے بعد المعتد [رک باں] اس کے بیٹے اور  
 جانشین نے المأمون کے منصوبے پر خود عمل لیا،  
 یعنی ۴۶۱ھ / ۱۰۶۸ء میں قرطبہ پر قبضہ کر لیا اور  
 اپنے بیٹے عباد کو والی بنا کر وہاں متمکن کر دیا،  
 لیکن چند سال بعد ۴۶۷ھ / ۱۰۷۵ء میں المأمون نے  
 قرطبہ کے ایک کم حیثیت شخص ابن عکاشہ کی مدد  
 سے ایک ایسی سازش کی جس کی وجہ سے وہ قرطبہ  
 کا مالک بن گیا۔ چھ ماہ بعد ۱۱ ذوالقعدہ  
 ۴۶۷ھ / ۲۸ جون ۱۰۷۵ء کو المعتد شاہ اشبیلیہ یا  
 ابن عکاشہ کی انگیزش پر المأمون کو زہر دے دیا  
 گیا۔ اس کا بیٹا بھی القادر اس کا جانشین ہوا۔ اس  
 سے کچھ سال بعد الفاسو ششم نے طلیطلہ کو  
 فتح کر لیا۔

المأمون کا طویل عہد حکومت جزیرہ نما  
 اندلس کے زمانہ ملوک الطوائف کی خصوصیات کا مظہر  
 ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس نے اپنے مقبوضات کو وسیع  
 کیا، لیکن اس کی فتوحات ناہائیدار تھیں اور وہ  
 سب سے پہلا مسلم حکمران تھا جسے اندلس کے  
 مختصر مسلمان حکمرانوں سے لڑنے کے لیے قشتالہ اور  
 لیون کے عیسائی بادشاہوں سے اتحاد قائم کرنے میں  
 کوئی ہاک نہ ہوا۔ اس نے شاہ الفاسو ششم کو بھی  
 اپنے دربار میں نو ماہ تک سہمان رکھا جب اسے  
 اس کے بیٹے، سانچو شاہ قشتالہ نے معزول کر دیا  
 تھا [رک باں] یہ ذوالنون، بنو]۔

مآخذ: (۱) ابن حبان بحوالہ ابن بشار: *الدرر*،  
 (۲) ابن عذاری: *البيان المغرب*،  
 (۳) E. Lévi-Provençal: ۲۲۷ تا ۲۸۳: (۳)

گئی۔ المأمون ابھی مرو ہی میں تھا کہ اہل د نے بغاوت کر کے خلیفہ المہدی کے ایک بیٹے سور کو اس تعریک کا رہنما بنا لیا۔ جب رمضان ۵۲/ مارچ ۸۱۷ء میں المأمون نے امام علی رضا [بآں] کو ولی عہد سلطنت نامزد کر کے عباسیوں میں رنگ چھوڑ کر علویوں کا سبز رنگ اختیار کر نو دارالخلافہ کے باشندوں نے المہدی کے ایک بیٹے ابراہیم کو خلیفہ منتخب کر لیا (ذوالحجۃ ۵۲/ جولائی ۸۱۷ء)۔ مصر اور آذربایجان میں بھی برپا ہوئے۔ لوگوں کو بابک خرمی [رک بآں] آمادۂ بغاوت کیا اور پورے بیس برس تک شمالی ات میں ہنگامے برپا ہوتے رہے۔ ان حالات میں سون کو مجبوراً مرو کو خیر باد کہہ کر عراق پڑا (۵۲/ ۸۱۷ء)، لیکن جب عربوں نے الفضل کو قتل کر ڈالا، جو خاص طور پر ان کا مخالف اور امام علی رضا کا اچانک انتقال ہو گیا اور اس کا ، الحسن بن سہل، جو الفضل کا بھائی تھا، دیوانہ لیا یا کم از کم اسے دیوانہ خیال کیا جانے لگا تو بغداد کے لیے ابراہیم کی مزید حفاظت و حمایت کے کی کوئی وجہ نہ رہی۔ صفر ۵۲/ اگست ۸۱۹ء المأمون دارالخلافہ میں داخل ہوا اور سبز رنگ بجائے پھر سیاہ رنگ اختیار کر لیا گیا۔ الحسن سہل کو عہدہ ولایت پر بحال کر دیا گیا اور چند بعد خلیفہ نے اس کی لڑکی بوران [رک بآں] سے ی بھی کر لی۔ ادھر خلیفہ کے خراسان سے رخصت ہ می وہاں حروریوں میں بغاوت بپا ہوئی۔ ۵۲ کے آخر/ جون ۸۲۰ء یا ۵۲۰۶ کے شروع میں بن الحسن کو خراسان کا ولی مقرر کیا گیا۔ سر لحاظ سے اس عہدے کی مشکل ذمہ داریوں سے موزوں ثابت ہوا، لیکن خود سری میں اس قدر کہ ۵۲۰۷/ ۸۲۲ء میں وہ خلیفہ سے بھی نتہ ہو گیا۔ اگرچہ اس اعلان کے اگلے ہی دن

اس کا انتقال بھی ہو گیا، لیکن خلیفہ کو یہ ہمت نہیں ہوئی کہ وہ اس کے بیٹوں کو خراسان کی ولایت سے محروم کر دے اور اس طرح خراسان میں طاہرہ [رک بآں] خاندان کی بنیاد پڑ گئی۔ ۵۲۱۰/ ۸۲۰ء۔ ۸۲۶ء میں عبداللہ بن طاہر [رک بآں] نصر بن شیبہ کو شکست دینے کے بعد خلیفہ کے حکم سے مصر گیا۔ یہاں یعنی قبائل جو المأمون کے وفادار تھے، بنوقیس سے لڑ رہے تھے جو الامین کے طرف دار تھے اور یہ لڑائی الامین کی وفات تک جاری رہی۔ کچھ مدت تک امن کا دور دورہ رہا، لیکن پھر تازہ فساد رونما ہوئے اور ان اندلسی مسلمانوں کے آ جانے کی وجہ سے جنہیں خلیفہ الحکم [رک بآں] نے جلا وطن کر دیا تھا، صورتِ حالات اور بھی پیچیدہ ہو گئی۔ انہوں نے اسکندریہ پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن جب عبداللہ بن طاہر مصر پہنچ گیا تو مقامی باغیوں نے اطاعت قبول نہ کر لی اور اندلسی مداخلت کا رٹ کر افریقہ چلے گئے۔ جب عبداللہ بن طاہر کو خراسان کا ولی مقرر کیا گیا تو خلیفہ نے اپنے بھائی کو، جو بعد میں خلیفہ المعتمد ہوا، مصر کی ولایت تفویض کی، لیکن ۵۲۱۳/ ۸۲۹ء میں مصریوں نے پھر اس کے نائب سے سرکشی کی اور المعتمد کو خود باغیوں کی سرکشی کے لیے مصر جانا پڑا۔ دو سال بعد زبیر بن مصر کے باشندے پھر المعتمد کے عمال کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ قبطیوں نے بڑی بے جگری کے ساتھ اپنی مدافعت کی تاآنکہ خود خلیفہ تازہ افواج کے ساتھ وہاں پہنچا اور اس نے بڑی سختی کے ساتھ ہر قسم کی مقاومت کا قلع قمع کر دیا۔ المأمون کے عہد کے آخر میں بوزنطیوں سے قدیمی مخالفت پھر تازہ ہو گئی۔ اس کا اصلی سبب تو معلوم نہیں ہو سکا، لیکن غالب خیال یہ ہے کہ شہنشاہ تھیوفیلوس Theophilus نے بابک کی اسناد کی تھی۔ پھر حال خلیفہ نے محرم ۵۲۱۰/ مارچ ۸۲۲ء

اپنے بیٹے العباس (رک باں) کی ہمراہی میں ہوزنطیوں کے خلاف فوج کشی کی۔ آئندہ دو سال تک تمام مہمات کا اہتمام المامون بنفس نفیس خود کرتا رہا۔ الموانیوں کے نتیجے حسب معمول مختلف رہے، لیکن مسلمان ایک طویل محاصرہ کے بعد قلعہ لؤلؤہ کو فتح کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس پر تھیوفیلوس (توفیل) صلح کرنی چاہتا تھا، لیکن المامون نے اس پیشکش کو ٹھکرا دیا اور ۸۲۱۸/۸۲۳ء میں اس نے دوبارہ ہوزنطنی علاقہ پر حملہ کیا، لیکن وہ اس سال ماہ رجب (اگست) میں بڈنڈون کے مقام پر فوت ہو گیا جو طرسوس سے زیادہ دور نہ تھا [اور طرسوس میں مدفون ہوا]۔ مرنے سے پہلے اس نے المعتصم کی جانشینی کا اعلان کر دیا تھا [مامون کے عہد میں کابل اور ترکستان کے فرمان رواؤں نے اسلام قبول کیا۔ جزیرہ افریطس اور صقلیہ کی فتح کی تکمیل بھی مامونی دور کی بڑی یادگار ہے]۔

[مأمون تدبیر و سیاست، فہم و فراست، فضل و کمال، عدل و انصاف اور حلم و عفو جملہ اوصاف میں کامل تھا۔ وہ دنیا کے ممتاز ترین حکمرانوں میں تھا اور اس کا شمار اس عہد کے بڑے علما میں تھا، فلسفہ کے مطالعے اور مختلف قوموں کے علما کی صحبت نے اس کو آزاد و مشروب بنا دیا تھا، چنانچہ خلقِ قرآن کا عقیدہ، جس کی مخالفت کی باداشی میں علمائے اہل سنت نے بڑی سختیاں جھیلیں، اسی آزاد خیالی کا نتیجہ تھا]۔ وہ علویوں سے ہمیشہ مروت و محبت سے پیش آتا رہا۔ [انہیں بڑے بڑے عہدوں پر مقرر کیا اور فدک بھی اہل بیت کے حوالے کر دیا]۔ اس کے عہد میں علم و ادب کو نہایت فروغ ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ابوتام اور البختری سے (باکمال) شعرا پیدا ہوئے جنہوں نے ایک ایک حماسہ تالیف کیا۔

یادگار تھے۔ خلیفہ نے فلسفہ اور علوم تجربی میں بھی خاص دلچسپی لی۔ بغداد میں اس نے ایک رصد گاہ نجوم بنوائی اور اس کے ساتھ ایک بہت عمدہ کتب خانہ بھی مہیا کیا۔ جنہے ساہور [رک باں] کے مدرسہ طب کی خاص طور پر نگہداشت کرتا رہا۔ یونانی اطبا اور علمائے حکمت و طبیعیات کی کتابوں کا عربی ترجمہ پہلے سریانی زبان کی وساطت سے ہو چکا تھا، لیکن المامون کے عہد میں ترجمے کے کام نو بڑی وسعت پیدا ہوئی [اور افلاطون، ارسطو، بقراط اور جالینوس وغیرہ کی کتابیں عربی میں ترجمہ کی گئیں]۔

مأخذ: (١) ابن سبيد: كتاب المعارف (طبع)  
 وشيفيلث، ص ١٩٦ تا ١٩٩: (٢) يعقوبى (طبع Houtsma)،  
 ٢: ٥٠٠، ٥٠٩ تا ٥٢١، ٥٢٥، ٥٨٢: (٣)  
 البلاذرى (طبع ذخيرة)، بحد اشارته: (٤) احمد بن ابى طاهر  
 طيفور: كتاب بغداد، جز ٦ (طبع Keller) بمواقع التبريد:  
 (٥) المبرد: الكامل (طبع Wright)، ص ١٤١ و ١٤٣ و  
 ٢٣١ و ٥٥٨: (٦) الطبرى. ٣: ٦٠٠ بعد، ٤٦٣ تا  
 ١١٦٣: (٧) المسعودى: مروج (مطبوعه بيرس)، ٦:  
 ٢٨٣ بعد، ٤: ١٠١، ٨: ٣٠ بعد، ٩: ٣٥ و ٥١  
 ٤: (٨) الاغانى، بحد Guidi: *Tables alphabetiques*;  
 (٩) ابن الاثير (طبع Tornberg) ٦: ٤٣ بعد، ٢٠١ تا  
 ٣١١: (١٠) ابن المقطفى: المعرى (طبع Derenbourg)،  
 ص ٢٩٤ تا ٣١٦: (١١) ابن شاذان النكتى: فوات التوقيات:  
 ٢٣٩: ١ تا ٢٣١: (١٢) ابن خلدون: العبر، ٣: ٢٣١  
 بعد: (١٣) *Ges. h. d. Chalifen: Weil*: ٢: ١٣٩ بعد:  
 (١٤) *Der Islam im morgen-und Abendland: Mülle*:  
 ١: ٣٩٨ بعد: (١٥) *The Caliphate, its rise, : Muir*  
 ١: *decline and fall*، ص ٣٤٤ بعد: (١٦) *Le Strange*:  
 ١٩٥، ٢٣٤، ٣٠٦ تا ٣١٠: (١٧) وهى مصنف:  
*The Lands of the Eastern Caliphate*، بحد اشارته:  
 (١٨) *An Abridged translation of the : Browne*

تھا جس نے المعتصم باللہ کا تعظیمی لقب اختیار کر لیا۔ تخت نشینی کے بعد المأمون اندلس ہی میں مقیم رہا اور ملک کے متعدد حصے میں بادشاہ تسلیم کر لیا گیا۔ البیاسی باغی سے بھی اسے نجات مل گئی، لیکن عین اس وقت الاندلس کے مشرق میں بغاوت پھوٹ پڑی جس میں بنو ہود کے مقتدر خاندان کے امیر محمد بن یوسف کو شہر مرسیہ (Murcia) میں خلیفہ بنا دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی بھی المعتصم کا اقتدار مراکش میں بڑھ گیا اور اس کے طرفداروں کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا۔ اپنے آپ کو اندلس میں بالکل کمزور یا کر المأمون کی نظر افریقہ پر پڑی اور اس مقصد کے لیے اس کو شاہ قشتالہ سے اتحاد کرنا پڑا۔ مؤخر الذکر بڑی کڑی شرطوں پر امداد دینے پر راضی ہو گیا۔ ان میں یہ شرطیں بھی شامل تھیں کہ المأمون مسلمانوں کے دس سرحدی قلعے حوالہ کر دے، ایک گرجا تعمیر کرائے اور اندلس میں عبادت کی عام آزادی دے۔ اس کے عوض المأمون کو بارہ ہزار اجیر عیسائی سپاہیوں کی امداد ملی جنہیں لے کر وہ فوراً المغرب گیا اور بہت جلد یعنی ۵۶۲ھ / ۱۱۳۰ء میں المعتصم کو شکست دینے کے بعد فاتحانہ مراکش میں داخل ہو گیا۔

المأمون نے موحدین کے معزن کی بے وفائی سے مشتعل ہو کر، جس کی وفاداریاں ہمیشہ اس کے پیش رووں سے وابستہ رہی تھیں، مراکش میں ایک ایسا قلم اٹھایا جس کی مثال اس کے خاندان کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس نے خود مہدی ابن توسرت کو متہم کیا۔ اس کی صداقت (= عصمہ) سے منکر ہو گیا اور الموحد شیوخ کی بہت بڑی تعداد کو موت کے گھاٹ اتار دیا جن کے متعلق اسے شبہ تھا کہ انہوں نے اس سے غداری کی ہے۔ المأمون کا باقی ماندہ عہد حکومت المغرب کی کئی بغاوتوں کے فرو کرنے میں گزرا۔

*History of Toba-istan*، از اسفندیار، بمواضع کثیرہ؛  
(۱۹) *Histoire des Arabes* : Huart، ۱ : ۲۹۹، بعد،  
۲ : ۳۸۰ و ۳۶۳ و ۳۶۸؛ (۲۰) نیز دیکھیے شبلی :  
المأمون، مطبوعہ اعظم کثرہ؛ (۲۱) معین الدین احمد  
ندوی : تاریخ اسلام، ۳ : ۱۴۳ تا ۱۹۰، اعظم کثرہ،  
۵۱۹۶۶۔

(K. V. ZETTERSTEEN [و ادارہ])

المأمون : ابوالعلاء ادریس بن یعقوب المنصور  
بن یوسف بن عبدالمومن بن علی، الموحدین کا نواں  
حکمران جو ۵۸۱ھ / ۸۶ - ۱۱۸۵ء میں ملاحہ میں  
پیدا ہوا۔ اس کے باپ کی شادی امیر عبداللہ بن  
مردنیش کی بیٹی شہزادی صفیہ سے ہوئی تھی  
اور یہ اسی کے بطن سے تھا۔ عرب مؤرخین اس  
بادشاہ کی صفات حمیدہ کی بڑی تعریف کرتے ہیں۔  
اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا اور دینی و دنیوی  
علوم دونوں کا بڑا فاضل تھا۔ اس زمانے میں جب  
مدعیان تخت فتنہ و فساد برپا کرتے رہتے تھے اور  
الموحدین دو بڑی پریشانیاں لاحق تھیں، اس نے  
اپنی مستعدی سے اس خاندان کو قطعی بربادی سے  
بچھ مدت کے لیے بچا لیا۔

پہلے المأمون اندلس میں اپنے بھائی ابو محمد  
عبدالله العادل کا جو اس وقت برسر حکومت تھا،  
نائب رہا۔ عبدالله کو جلد ہی اندلس چھوڑ کر  
مراکش واپس آ جانا پڑا۔ وہ اندلس کے باغی سردار  
ابو محمد البیاسی کو مطیع بنانے سے بھی قاصر رہا،  
جس کا مددگار قشتالہ کا شاہ فرڈیننڈ ثالث ہو گیا  
تھا۔ پھر عبدالله کے اپنے ہی آدمیوں نے خود وطن  
میں غداری کی اور وہ ۵۶۳ھ / ۱۱۲۷ء میں ہلاک  
کر دیا گیا۔ اس قتل کے فوراً بعد المأمون اور ایک  
دوسرے الموحدی مدعی تخت نے جو المأمون کا  
بہتیجا تھا، یک وقت اپنی شاہی کا اعلان کر دیا۔  
المأمون کے بہتیجے کا نام بھی بن الناصر بن المنصور

سلطنت میں شامل کر لیا۔ ۵۳۸۷/۶۹۹۷ء میں مأمون کو قتل کر دیا گیا۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا ابوالحسن علی تحت نشین ہوا اور سلطان محمود غزنوی کی ایک بہن سے اس نے شادی کر لی۔ ابوالحسن کا انتقال ۵۳۳۹/۱۰۰۸-۱۰۰۹ء کے قریب ہوا اور اس کی جگہ اس کا بھائی ابوالعباس مأمون تخت پر بیٹھا۔ ابوالعباس نے اپنے بھائی کی بیوہ سے شادی کر لی جو سلطان محمود کی بہن تھی۔ کچھ عرصے بعد ہی اس کی فوج اس بنا پر اس سے ناراض ہو گئی کہ اس نے سلطان محمود کی اطاعت کر لی تھی۔ فوج کے سپہ سالاروں نے اس کے خلاف بغاوت کر دی اور ۱۵ شوال ۵۴۰۷/۱۶ مارچ ۱۰۱۷ء کو اسے قتل کر دیا اور اس کے ایک لڑکے کو تخت پر بٹھا دیا۔ سلطان محمود نے اپنے بھنوئی کی موت کا انتقام لینے کی غرض سے خوارزم پر چڑھائی کر دی اور ۵ صفر ۵۴۰۸/۳ جولائی ۱۰۱۷ء کو ہزاراسپ کے مقام پر باغیوں کو شکست دے کر ان کے سرداروں کو قتل کر دیا۔ شاہی خاندان کے افراد کو قید کر کے خراسان بھیج دیا گیا۔ خوارزم کی سلطنت کو ممالک محروسہ میں شامل کر لیا گیا اور آلتون تاش کو خوارزم شاہ کا خطاب دے کر وہاں کا والی مقرر کر دیا گیا۔ سلطان محمود غزنوی کے غزنہ میں واپس آ جانے کے بعد ابوالعباس مأمون کے خسر نے خوارزم میں اپنی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن آلتون تاش نے اسے شکست دے دی۔ اس خاندان کے بادشاہ علم و ادب کے مشہور سرپرست تھے اور یہ ابوالعباس مأمون ہی کا دربار تھا جس میں ابو ریعان البیرونی جیسے ہیئت دان، ابو علی بن سینا اور ابو الخیر بن خمار جیسے طبیبوں اور ابو نصر بن عرق جیسے ریاضی دان نے فروغ پایا۔ تاریخ گزیدہ اور قاضی احمد غفاری کی تاریخ جہان آرا میں اس خاندان کو فریغونی

لیکن یہ اپنے حریف سے شرطیں منوانے میں کامیاب نہ ہو سکا، جس نے مراکش پر قبضہ کر کے خوب لوٹ مار کی۔ یہ خبر ہاتے ہی المأمون جو اس وقت سب سے معاصرے میں مصروف تھا جلد جلد کوچ کر کے اپنے باپہ تخت کی طرف لوٹا، لیکن راستے ہی میں وادی العبد کے مقام پر ذوالحجہ ۵۶۲۹/ اکتوبر ۱۲۳۲ء کے آخر میں بیمار پڑ کر فوت گیا۔

مآخذ: (۱) ابن ابی زرع: روض القرطاس، طبع Annales regum Mauritaniae: Tornberg ۱۸۳۳ء ص ۱۶۶ تا ۱۶۹: (۲) العلل الموشیہ، (تونس ۱۳۲۹ء)، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵: (۳) ابن خلدون: المعر (Histoire des Barbers)، طبع de Slane، ۱: ۳۳۲ تا ۳۳۴: ترجمہ، ۲: ۲۳۳ تا ۲۳۷: (۴) الناصری السلاوی: الاستقما (قاہرہ)، ۱۹۷۰ء تا ۲۰۰۰ء، ترجمہ I. Mamet Archives Marocaines، ۳۲: ۱۹۷۰ء، ص ۲۱۳ تا ۲۲۰: (۵) Les Almohades: R. Millet، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۳۵ تا ۱۵۰۔

(E. Lévi-Provinçal)

• مأمونی: ایک حکمران خاندان کا نام؛ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں جرجانیہ موجودہ خیمو کے شمال میں بخارا کی ایک ریاست تھی اور اس پر ایک شاہی خاندان حکمران تھا جنہیں مأمونی کہتے تھے۔ ۵۳۸۲/۶۹۹۲ء تک مؤرخین کی تاریخوں میں ان کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا، مگر کہتے ہیں کہ سنہ مذکور میں جب پیرا خان شاہ کاشغر نے بخارا پر عارضی طور پر قبضہ کیا اور سامانی بادشاہ امیر نوح بن منصور کو وطن چھوڑنا پڑا تو مأمون بن محمد بن علی حاکم بخارا نے اس کی امداد کی تھی۔ ۵۳۸۰/۶۹۹۰ء میں مأمون نے ابو عبد اللہ شاہ خوارزم کو ابو علی بن نصر بن عرق جیسے ریاضی دان نے فروغ پایا۔ تاریخ گزیدہ اور قاضی احمد غفاری کی تاریخ جہان آرا میں اس خاندان کو فریغونی

خاندان سے ملتجی کر دیا گیا ہے جو جوز جانان کے بادشاہ تھے۔

ماخذ: (۱) العتبی: کتاب الیمینی، ص ۷۷ بعد، ۹۴ تا ۹۶، ۱۰۶، ۳۰۰ تا ۳۰۳، مطبوعہ لاہور؛ (۲) ابوالفضل بیہقی: تاریخ سمرقندی، طبع Morley، ص ۸۳ تا ۸۵؛ (۳) نظامی سمرقندی: چہار مقالہ، طبع سلسلہ یادگار کب، ص ۷۶ تا ۸۰، ۲۳۱ تا ۲۳۴؛ (۴) ابن الاثیر: الکمل، طبع Tornberg، ۹۳: ۹ بعد، ۱۸۳ بعد؛ (۵) Manuel de Genealogie: E. de Zambaur، et de Chronologie، ص ۲۰۰؛ (۶) احمد السعید سلیمان: تاریخ الدول الاسلامیہ، ص ۳۷۳، (قاہرہ ۱۹۶۹ء)۔

(محمد ناظم)

ماپلا (ماپلہ): رَک بہ موپلا۔

الماتریدی: الماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود جو امام الہدی، یعنی ہدایات و روشنی کے رہنما اور امام اہل السنۃ و الجماعة [رَک بان] کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ ماترید (جو بقول بعض سمرقند کا ایک محلہ تھا، دیکھیے الزرکی: الاعلام، ۷: ۲۴۲؛ مفتاح السعادة، ۲: ۲۱) اور بعض کے قول کے مطابق سمرقند کے نواح میں ایک قصبہ تھا (دیکھیے شبلی: علم الکلام، ۱: ۹۱؛ شرح احیاء علوم الدین، ۲: ۷۵؛ الروضة البہیة فیما بین الاشاعرة و الماتریدیہ، ص ۴۴ بعد) میں پیدا ہوئے (ان کی تاریخ پیدائش کسی تذکرہ نگار نے نہیں لکھی)۔ الماتریدی نے علوم متداولہ کی تحصیل امام محمد بن مقاتل، نصیر بن یحییٰ بلخی، امام ابو نصر عیاض اور شیخ ابو بکر احمد جوزجانی (جو امام ابو سلیمان موسیٰ بن سلیمان جوزجانی بغدادی کے شاگرد تھے اور وہ امام محمد بن الحسن شیبانی کے شاگرد تھے) سے حاصل کی۔ اس طرح امام الماتریدی دو واسطوں سے قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے شاگرد

تھے (علم الکلام، ۱: ۹۱؛ الروضة البہیة، ص ۴؛ الفوائد البہیة، ص ۱۹۵؛ مفتاح السعادة، ۲: ۲۱) بعد، الجواهر المضیئة، ۲: ۱۳۰؛ الزرکی: الاعلام، ۷: ۲۴۲؛ عمر رضا کعالم: معجم المؤلفین، ۱۱: ۴۰۳؛ الماتریدی کے شاگردوں میں اسحاق بن محمد سمرقندی، علی رستغینی اور عبدالکریم البزدوی (جو مشہور حنفی فقیہ اور ماہر علم الاصول فخر الاسلام علی بن محمد بن الحسن بن عبدالکریم البزدوی م ۵۸۲/۸۰۸ء کے ہردادا تھے) کے نام شامل ہیں (مفتاح السعادة، ۲: ۲۱ بعد؛ الجواهر المضیئة، ۲: ۱۳۰ بعد)۔

امام الماتریدی نے جو بیش بہا کتابیں تصنیف کیں ان میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، رد اہل الادلة للکعبی، بیان اوہام المعتزلة، الرد علی القرامطہ، ماخذ الشرائع فی اصول الفقہ، کتاب الجدل، شرح الفقہ الاکبر لابی حنیفہ (جو حیدرآباد دکن سے ۱۳۲۲ھ میں طبع ہوئی)، اصول الفقہ اور تاویلات القرآن [تاویلات اہل السنۃ - تفسیر الماتریدی، طبع ابراہیم شوہین و السید عوضین، قاہرہ ۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۷ء]۔ امام الماتریدی کی تاریخ وفات تمام تذکرہ نگاروں نے بالاتفاق ۵۳۳ھ تحریر کی ہے (الجواهر المضیئة، ۲: ۱۳۰؛ مفتاح السعادة، ۲: ۲۱؛ ہدیۃ العارفین، ۲: ۳۶؛ ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ص ۴۴؛ عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیة، ص ۱۹۵؛ الروضة البہیة، ص ۴؛ کعالم: معجم المؤلفین، ۱۱: ۳۰۰؛ الزرکی: الاعلام، ۷: ۲۴۲؛ شبلی: علم الکلام، ۱: ۹۱)۔

الماتریدی کو امام المتکلمین اور مصلح عقائد المسلمین بھی کہا جاتا تھا (الجواهر المضیئة، ۲: ۱۳۰)۔ معتزلہ کی تاویلات قرآن مجید کی تفسیر کے سلسلے میں انہوں نے تاویلات القرآن کے



فقہ حنفی مروج ہوئی وہاں بھی علم الکلام میں امام اشعری کی پیروی کی جاتی رہی (الروضة البہیة، ص ۴ تا ۵؛ شبلی: علم الکلام، ۱: ۹۰)۔ اس کی بڑی وجوہات دو تھیں: ایک تو یہ کہ اشعری علم الکلام تقدم زمانی اور ثرت تصانیف کے باعث اہل السنۃ والجماعة کے ہاں مقبول ہو چکا تھا؛ اس لیے اس علم کے میدان میں کام کرنے والے جلیل القدر علما اشعری کی پیروی کرتے تھے (حوالہ مذکور)؛ دوسری وجہ یہ تھی کہ اشعری اور الماتریدی کا اختلاف رائے اصولی نہیں بلکہ فروعی تھا اس لیے اہل سنت کے تمام طبقے اور مکاتب فکر اشعری علم الکلام کی پیروی میں کوئی مضائقہ تصور نہ کرتے تھے؛ چنانچہ ابو عذہ (الروضة البہیة، ص ۵) لکھتے ہیں کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ عقائد اہل السنۃ والجماعة میں متفق ہیں۔ بعض مسائل میں ان کے ہاں جو اختلاف ہے وہ کسی عیب یا نقص کا موجب نہیں ہے اور اس سے کسی کے دینی عقیدے پر حرف گیری بھی نہیں کی جاسکتی؛ لیکن نہ یہ اختلاف جزوی اور فروعی نوعیت کا ہے جو کسی لفظ کی تشریح یا مسئلے کی بہتر توجیہ تک محدود ہے (نیز دیکھیے علم الکلام، ۱: ۸۲ تا ۹۵)۔

ان دو جلیل القدر علما کے درمیان بعض مسائل میں جو فروعی یا جزوی اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کے بارے میں بعض علما نے مستقل کتابیں لکھی ہیں اور اس سلسلے کی بہترین کتاب الروضة البہیة فیما وقع بین الاشاعرة والماتریدیہ ہے جو ابو عذہ الحسن بن عبدالمحسن کی تصنیف ہے اور حیدرآباد دکن سے ۱۳۲۲ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ ماتریدی اور اشعری کے درمیان اختلافی مسائل کی تعداد بعض نے پچاس، بعض نے چالیس، بعض نے تیس اور بعض نے صرف تین تحریر کی ہے؛ علامہ شبلی نے ایسے نو (۹) مسائل کی فہرست دی ہے جن میں اشاعرہ او

ماتریدیوں کا اختلاف ہے۔ جو کتاب لکھی کہ اہل السنۃ والجماعة کے نقطہ نظر سے ایک ایسی کتاب قرار دی گئی جس کی نظیر نہیں ہے (حوالہ مذکور)۔ علم الکلام کے میدان میں اہل السنۃ والجماعة کے ہاں دو ہستیاں ہیں جہد محترم اور عزیز ہیں اور انہیں امامت و ریاست کا اعزاز بخشا جاتا ہے جن میں سے ایک شافعی مسلک کے عالم ہیں، یعنی امام ابو الحسن علی بن اسماعیل الاشعری اور دوسرے حنفی مسلک کے عالم ہیں یعنی ابو منصور الماتریدی (طاش کبری زادہ: مفتاح السعاده، ۲: ۲۱ بعد)، گویا یہ دونوں بزرگ سنی علم الکلام کے قطبین اور مسلم امام ہیں اور ان ہر دو کی آرا کے اتباع کو اہل السنۃ والجماعة کے علما نے ہدایت پانے اور فساد و گمراہی سے اپنے عقیدے کو محفوظ کر لینے کا وسیلہ قرار دیا ہے (ابو عذہ: الروضة البہیة، ص ۳)۔

ہاں ہمہ الماتریدی نے سنی علم الکلام کے ضمن میں الاشعری سے اختلاف رائے لیا ہے۔ امام ابوالحسن الاشعری چوں کہ فقی مسلک میں امام شافعی کے پیرو کار تھے اس لیے شافعیہ کے ہاں ان کا علم الکلام مسلم ہوا۔ امام ابو منصور الماتریدی فقی مسلک میں امام ابو حنیفہ کے پیرو تھے؛ چنانچہ حنفیہ کے ہاں الماتریدی کا علم الکلام اتنا مقبول ہوا کہ قدیم زمانے میں فقی مسلک اور علم الکلام میں مطابقت لازمی ٹھہری۔ ابن الاثیر: (الکامل فی التاریخ، حوادث ۴۶۶ھ؛ علم الکلام، ۱: ۹۷) نے لکھا ہے کہ یہ بات یہ حد تک صحیح کا باعث سمجھی جاتی تھی کہ کوئی عالم حنفی کے مسلک پر ہو اور علم الکلام میں الاشعری کے مسلک کا پیرو کار ہو، لیکن الماتریدی کے علم الکلام کو وہ شہرت و مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ امام ابوالحسن الاشعری کے علم الکلام کو

ماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہے (علم الکلام، ۱: ۹۳؛ الروضة البہیة، ص ۳ تا ۵)۔

مأخذ: (۱) شبلی نعمانی: علم الکلام، طبع علی گڑھ؛ (۲) ابو عذبه: الروضة البہیة فیما وقع بین الاشاعرة و الماتریدیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ھ؛ (۳) ابوالوفاء القرشی: الجواهر المضية فی طبقات الحنفیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ھ؛ (۴) طاش کبری زادہ: مفتاح السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ھ؛ (۵) عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیة فی تراجم الحنفیة، لاہور تاریخ ندارد؛ (۶) اسماعیل پاشا بغدادی: ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۵؛ (۷) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، استانبول، ۱۳۱۰ھ؛ (۸) عمر رضا کعالہ: معجم المؤلفین، دمشق، ۱۹۶۲ھ؛ (۹) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، قاہرہ، بذیل مادہ: (۱۰) فقیر محمد جہلمی: حقائق الحنفیة، لکھنؤ، ۱۹۰۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

ماجوج: رلہ بہ یاجوج و ماجوج۔

مادہ: (ع)؛ فلسفہ کی ایک اصطلاح= ہیولی، یونانی میں یولی  $\mu\lambda\lambda\alpha$  اور جس کے اپنے متلازم لفظ سورہ اور یونانی میں  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  کی طرح کئی مفہوم ہیں۔ بالعموم اس کے معنی ہیں وہ جس کے وجود  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\tau\iota$  کا امکان ہے، جو حقیقتاً موجود نہیں (یہ صورت ہے)، لیکن متضاد صفات کے حصول پر کوئی شے بن سکتا ہے۔ چون کہ تصور یہ ہے کہ کچھ مدارج طبع کرنے کے بعد ممکن حقیقت بن سکتا ہے، لہذا ہم اس امر کا تصور بھی کر سکتے ہیں کہ نشو و نما کی ایک اعلیٰ صورت کے لیے ایک کمتر درجے کی صورت بطور مواد کے کام دے سکتی ہے۔ یہ مسئلہ آگے چل کر حتیٰ کہ ارسطو کے یہاں بھی اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے جہاں ایک طبیعی اور ایک منطقی مادے میں امتیاز قائم کر لیا جاتا ہے۔ (یہ انواع کے اس تصور پر مشتمل ہے جو ان کے مخصوص اختلافات کے باعث مشکل ہوتا

ہے) اور پھر یہ کہ طبیعی مادے کی تقسیم سماوی اور ارضی مادوں میں کر دی جاتی ہے۔ عرب [مسلم] فلاسفہ کے یہاں ان کے علاوہ اور بھی مختلف (بالخصوص نوفلاطونی) اثرات کام کرتے رہے ہیں۔ مادے کی چہارگانہ تقسیم بڑی عام ہے مثلاً اخوان الصفا کے نزدیک: ۱۔ مادہ اولیٰ جو بلا واسطہ یا بالواسطہ ذات باری کا ایک صدور ہے، یعنی وہ قابل فہم مادہ جو بقول اسپینکلس کاذب صدور اولیٰ کے طور پر خیال میں آ سکتا ہے، لیکن جس کی تشریح عام طور پر یوں کی جاتی ہے جیسا کہ اشراقیوں کے بیان کردہ اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے (روح، نفس، فطرت) اور اس کی تعریف اکثر یوں کی جاتی ہے کہ وہ نور کا ایک دھارا ہے جو نور خداوندی سے نکلا: ۲۔ کائنات کا مجموعی مادہ بالخصوص اور بالاستمرار سماوی گروں کا جو اولیٰ جسم کی غیر قطعی صورت (بسط) یا یہ کہیے کہ نوراً ہی ابعاد ثلاثہ اختیار کر لیتا ہے؛ ۳۔ ارضی عناصر اربعہ یعنی آب، آتش، ہاد، خاک، کا مادہ؛ ۴۔ توانائی جو پہلے سے کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے، لیکن جسے کسی خاص مقصد کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے مثلاً لکڑی، پتھر وغیرہ۔

مسلم فلاسفہ نے ارسطو سے اتفاق کرتے ہوئے خدا کو ایک خالص غیر مادی صورت قرار دیا ہے۔ صرف عبدالکریم الجیلی ایسا کسوٹی انتہا پسند صوفی خدا کو اس عالم کے ہیولی سے تعبیر کر سکتا ہے۔ جہاں تک ادنیٰ ارواح (کروہ اور فرشتوں وغیرہ کی ارواح) کا تعلق ہے ان کے بارے میں مختلف رائیں ملتی ہیں، لیکن بیشتر مفکرین کو آسانی اس میں نظر آتی کہ ایک قابل فہم مادے کا وجود فرضی کر لیں بلکہ یہ بھی کہ مخلوق اولیٰ، جی اعلیٰ ترین روح عالم میں بھی ایک مادی اصول قائم رہا ہے۔ مزید برآں انہیں یہ امتیاز قائم کرنے کا

مادہ کے بجائے اس کے مترادف ہیونی اور جوہر کے استعمال کو ترجیح دیتے ہیں (التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون؛ عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، ۳: ۴۷۹)۔

سید شریف العرجانیؒ (کتاب التعریفات، ۲۳) نے لفظ مشترک کے معنی کے ضمن میں ذکر کیا ہے کہ اگر اشتراک کثمت کی صورت میں ہو یعنی دو چیزیں ایک مقدار میں مشترک ہوں تو اس اشتراک کو مادہ کہتے ہیں جب کہ کیفیت کا اشتراک ہو تو اسے شابهت کہتے ہیں۔ التھانویؒ (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۳۲۷) کے بیان کے مطابق حکما کے نزدیک مادہ محل (حلول کرنے کی جگہ) کو کہتے ہیں اور اسی کو ہیولی بھی کہتے ہیں اور فلاسفہ کی کتب طبیعیات میں یہ لفظ بلاتکلف اور بکثرت استعمال ہوا ہے۔ منطقین کے نزدیک مادہ کا اطلاق نسبت کی اس کیفیت پر ہوتا ہے جو محمول اور موضوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ نسبت وجوب اور استناع تک محدود تصور کی جاتی ہے مثلاً اگر محمول کو موضوع سے الگ کرنا محال ہو تو یہ نسبت واجب کہلائے گی۔ اس صورت میں یہ نسبت واجبه مادة الوجوب کہلاتی ہے اور اگر محمول کو موضوع سے الگ کرنا محال نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: ایک تو یہ کہ محمول کو موضوع کے لیے ثابت کرنا محال ہوگا؛ ایسی صورت میں یہ نسبت مستنع کہلائے گی اور اسے مادة الاستناع کا نام دیا جائے گا؛ دوسری صورت یہ ہوگی کہ محمول کو موضوع کے لیے ثابت کرنا محال نہیں ہوگا؛ ایسی صورت میں یہ نسبت ممکن کہلائے گی جسے مادة الامکان کا نام بھی دیا جاتا ہے۔

ھیولی: مسلم فلاسفہ کے ہاں جوہر اور ہیولی  
 مادہ کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتے رہے ہیں  
 (ابن رشد: ما بعد الطبیعة، ص ۱۲، ۱۳)؛ ابن منظور

شوق تھا کہ یہ قابل فہم مادہ تو مدرک  
 ہے اور ارضی حسی مادہ منفعل ہے - پھر  
 جہاں تک اس کے اصول تفرید کا تعلق ہے  
 اس بارے میں مختلف نظریے پائے جاتے ہیں -  
 نسبتاً خالص ارسطاطالیسی مفکرین کا رجحان یہ تھا  
 کہ اسے خود مادے کے اندر تلاش کرنا چاہیے، البتہ  
 جو لوگ اٹلاطونیت کی طرف مائل تھے وہ اسے ہیئت  
 میں تلاش کرنے پر زور دیتے تھے - بہر کیف ان  
 میں سے ہر ایک نے کم و بیش اسی بات پر زور دیا  
 کہ خود مادہ ہیئت کا خواہش مند ہے بہ نسبت اس  
 کے ہیئت کو مادے سے اتصال کی تمنا ہو۔

جہاں تک منطقی مادے کا تعلق ہے ہمیں آخر میں یہ کہہ دینا چاہیے کہ تصدیق کی جہاتِ ثلاثہ (وجوب، امکان، عدم امکان) ہی کو مادہ قرار دیا جاتا ہے (نیز رکہ بہ عنصر)۔

(TJ DE BOER)

(۲) : لفظ مادہ مذہباً مذاً سے مشتق ہے، مذ کے لفظی معنی ہیں: (۱) پھیلانا؛ (۲) لمبا کرنا؛ (۳) بڑھانا؛ (۴) مدد یا سہارا دینا (= ہیول)۔ اسم فاعل مذکر کا صیغہ ماد ہے اور مادہ اس کی مؤنث شکل ہے جس کے لغوی معنی ہیں وہ اصل جس سے کوئی شے ترکیب یا کر تیار ہوتی ہے اور اس کے طفیل وجود قائم رکھ سکتی ہے؛ مادۃ الشیء ما یصلہ؛ کسی شے کے مادہ سے مراد وہ چیز ہے جو اس شے کو سہارا دیتی ہے (لسان العرب، بذیل مادۃ؛ تاج العروس، بذیل مادۃ)؛ مادہ متصل یا بلا انقطاع اضافے کو بھی کہتے ہیں (کتاب التعریفات، ص ۳۰۰)۔ لغت کی رو سے مادہ قانونی دفعہ اور مضمون کو بھی کہتے ہیں، لیکن فلاسفہ و متکلمین کے ہاں مادہ سے مراد وہ اصل ہے جس سے کوئی شے بالقوۃ وجود حاصل کرتی ہے؛ مادۃ الشیء وہی الٰتی یحصل الشیء منها بالقوۃ، مادۃ الشیء مادۃ الشیء بالقوۃ؛ تاہم بیشتر متفکرین متکلمین

(لسان العرب، بذیل مادہ ہیل) نے لکھا ہے کہ ہیولی در اصل اس غبار کو کہتے ہیں جو مکان کے سوراخ یا روشن دان سے سورج کی روشنی یا کرنوں کی شکل میں داخل ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ لفظ عربی الاصل نہیں ہے، بلکہ عبرانی یا رومن سے معرب ہے؛ الجرجانی (کتاب التعریفات، ۲۷۹) نے لکھا ہے کہ ہیولی یونانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں اصل اور مادہ، لیکن فلاسفہ کی اصطلاح میں ہیولی سے مراد ایک ایسا جوہر جسمانی ہے جو اتصال و انفصال کی کیفیت کو قبول کر سکتا ہے اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ ہر دو کے لیے محل یعنی حلول کرنے کی جگہ کا کام دے سکتا ہے؛ عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳: ۴۴۹) بھی ہیولی کو یونانی الاصل قرار دیتے ہیں اور اس کے معنی اصل اور مادہ بتاتے ہیں۔ ان کے خیال میں در اصل ہیولی سے مراد ہیئت اولیٰ ہے اور ہیئت اولیٰ کے معنی یہاں جوہر کے ہیں۔ حکما اور فلاسفہ کے نزدیک ہیولی ایک ایسا جوہر ہے جو اتصال و انفصال کے قابل ہوتا ہے اور صورت نوعیہ و صورت جسمیہ کے لیے حلول کرنے کی جگہ کا کام دے سکتا ہے؛ اسے ہیولی اولیٰ بھی کہتے ہیں؛ جب کہ ہیولی ثانیہ سے مراد ایک ایسا جسم ہے جس سے ایک اور جسم تیار کیا جا سکتا ہے، جیسے لکڑی کے ٹکڑے جن سے جڑ کر ایک اور جسم تیار ہو جاتا ہے جسے ہلنگ یا میز کہہ دیا جاتا ہے۔ مسلمان حکما و فلاسفہ کے ہاں ہیولی کلیہ کی ایک اصطلاح بھی مروج رہی ہے جسے متصوفین ”نفس روحانی“ سے تعبیر کرتے رہے ہیں (کتاب التعریفات، ۸۳)۔ غالباً یہ اصطلاح جوہر کی بحث کا نتیجہ ہے کیوں کہ وہ جوہر ایک ایسی ماہیت کو قرار دیتے ہیں جو پانچ چیزوں تک محدود و منحصر ہے: ہیولی، صورت، جسم، نفس اور عقل، اس لیے

کہ جوہر یا تو کسی دوسرے جوہر کے لیے محل (یعنی حلول کرنے کی جگہ) کا کام دے گا اور اس کا نام ہیولی ہے؛ دوسری صورت یہ ہو گی کہ جوہر حال (یعنی کسی جگہ حلول کرنے والا) اترنے والا ہو گا۔ اسی کا نام صورت ہے؛ تیسری صورت یہ ہے کہ جوہر حال اور محل یعنی ہیولی اور صورت سے مرکب ہو گا؛ اسے جسم کہتے ہیں چوتھی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ جوہر محل یعنی ہیولی، اور حال یعنی صورت بھی نہیں اور ان دونوں سے مرکب بھی نہیں۔ اسے حکما کی اصطلاح میں مفار (جمع مفارقات) کہیں گے، اور مفارقات حکما فلاسفہ کے نزدیک ایسے جواہر ہیں جو اپنے آئینہ قائم رہنے والے مادے سے عاری ہوتے ہیں (المفارقات، ہی الجواہر المجردة عن المادة القائمة بنفسہ یہی مفارقات ہیں جو جواہر کی باقی ماندہ قسموں (یعنی پانچ میں سے باقی ماندہ دو قسموں) پر مشتمل ہوتے ہیں (کتاب التعریفات، ۲۴۰؛ مطالع الاسرار، ۱۰۹ تا ۱۳۵)۔

ابن رشد (ما بعد الطبیعة، ۱۲ تا ۳۲، طبع دکر ۱۹۹۷ء) نے جواہر اور ہیولی کے مدارج و اقسام مفصل بحث کی ہے۔ سب سے پہلے وہ جوہر تعریف کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ جوہر کے تین مدارج ہیں: بنیادی طور پر اور درجہ اولیٰ جوہر وہ شے ہے جو یک وقت لا فی الموضوع ہو رہا ہو، یعنی وہ اپنے وجود و قیام کے لیے کم موضوع یا محل کا محتاج نہیں ہوتا اور لا فی الموضوع بھی ہوتا ہے یعنی اس کا کوئی موضوع محل ہوتا بھی نہیں اور یہ جوہر کا پہلا درجہ ہے اس کے بعد ہر معمول کلی یعنی جو شے مشار الیہ ہو سکے خواہ جنس کی شکل میں ہو یا نوع اور فصل کی شکل میں، جوہر کہلاتا ہے اور یہ جوہر کا درجہ درجہ ہے۔ تیسرے درجے میں جوہر کا

هو (الجوهر هو الموجود لا في الموضوع)۔ اسی طرح جوہر کا اطلاق لسی شے کی حقیقت پر بھی ہوتا ہے۔ کوئی جسم لسی حالت میں چونکہ جوہریت (تجوہر یعنی جوہر ہونا) سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس طرح گویا جوہر کو جسم کی جنس قرار دیا گیا ہے۔ شیخ ابن سینا کے نزدیک جسم ہیولی یعنی مادہ و صورت سے مرکب ہے اور جب یہ دونوں جمع ہو جاتے ہیں تو جسم ایک ماہیت مرکبہ کی حیثیت سے وجود پذیر ہو جاتا ہے (حوالہ مذکور)۔

فلاسفہ کے نزدیک جسم لہی جوہر ہوتا ہے اور لہی عرض۔ جسم اگر جوہر ہو تو اسے ”جسم طبیعی“ کہتے ہیں، جس میں طول و عرض اور عمق کے ابعاد ثلاثہ زوایا قائمہ پر کائے ہوئے فرض کیے جاسکتے ہیں، لیکن جسم اگر عرض ہو تو اسے ”جسم تعلیمی“ کہتے ہیں جس سے مراد ایک ایسی مقدار متصل ہے، جو طول، عرض اور عمق میں تجزیہ کے قابل ہو (الهدیة السعیدیة، ص ۱۴)؛ تجلیات ابن سینا، ص ۱۸)۔

حکما کے ہاں جسم طبیعی کی تعریف یوں کی گئی ہے نہ هو الجوهر الطویل العریض العمیق (وہ جوہر ہے جو طویل، عریض اور عمیق ہوتا ہے) تو گویا جسم طبیعی ایک ایسا جوہر ہوا جس میں ابعاد ثلاثہ فرض کیے جاسکتے ہیں، یعنی ایک بعد تو ہم طول کا فرض کرتے ہیں، اس کے بعد ایک دوسرا بعد عرض کا تصور کرتے ہیں جو اس طول والے بعد کو زاویہ قائمہ پر منقطع کر سکے۔ یہ بعد ثانی بعد عرضی کہلانے کا، پھر ایک تیسرا بعد تصور کرتے ہیں جو ان ہر دو ابعاد، یعنی طول و عرض کو زاویہ قائمہ پر منقطع کر سکے۔ ان تین ابعاد والا جوہر فلاسفہ کے نزدیک ”جسم طبیعی“ کہلاتا ہے (فضل حق: الہدیة السعیدیة، ص ۱۴ بعد؛ مطالع الانظار، ص ۱۰۹)؛ لیکن ایسے ابعاد ثلاثہ کو قبول کرنا جو قائمہ زاویوں

ابن شے پر ہو سکتا ہے جس کی ہم کسی نہ کسی طرح تحدید و تعین یا تعریف کر سکیں (ما بعد الطبیعة، ص ۱۲)؛ تاہم ابن رشد کی رائے میں جوہر کا مشہور ترین مفہوم یہ ہے کہ جو مشار الیہ بن سکے اور وہ لا فی الموضوع اور لا علی الموضوع کے دائرے میں بھی شامل ہو سکے۔ تمام فلاسفہ کے نزدیک اسے ہی جوہر تسلیم کیا جاتا ہے۔ (فلاسفہ کے نزدیک مشار الیہ چیز سے مقصود ہر وہ شے ہے جس کی حد و تعریف معلوم کرنا ممکن ہو)؛ اس لیے کچھ لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ ”مشار الیہ“ چیز کی کلیات یعنی اس کا مفہوم کلی ہی اس کی ماہیت و حقیقت کی تعریف و تعین کا کام دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مشار الیہ چیز کا مفہوم کلی (کلیات الشی) ہی جوہر کہلانے کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ جوہر یا مشار الیہ چیز کی ماہیت کی تعین و تعریف جسمیت کی اساس پر ممکن ہے اور جسمیت کا قوام یا حقیقت اصلی، طول، عرض اور عمق سے عبارت ہے، اس لیے ان ابعاد ثلاثہ کو جوہر کا نام دیا جاتا ہے۔ بعض اہل علم (جن میں متکلمین بھی شامل ہیں) کا خیال ہے کہ جوہر یا ”ذات مشار الیہ“ ایسے اجزاء سے مرکب ہوتی ہے، جو جزو لا یتجزی کہلاتے ہیں، اس لیے انہوں نے اسے جوہر کا نام دیا۔ ابن رشد کے ہمعصر متکلمین جزو لا یتجزی کو ”جوہر فرد“ کا نام بھی دیتے تھے (حوالہ مذکور)۔ مفکرین کا ایک گروہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ ذات مشار الیہ مادہ اور صورت سے ترکیب ہاتی ہے، اس لیے ان کے نزدیک صورت و مادہ ہی جوہر کہلانے کے زیادہ حقدار ٹھہرے (ما بعد الطبیعة، ص ۱۲)۔

ابن سینا (تجلیات، ص ۱۷ بعد) جوہر کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ ایک ایسی شے ہے جو اپنے وجود کو کسی موضوع یا محل کی محتاج نہ



۲۰: تجلیات ابن سینا، ۱۸: مطالع الانظار، ۱۱۱: طوابع الاسرار، ۱۰۹: بعد).

چوتھے مسلک کے قائل حکما و فلاسفہ نے جزو لا یتجزی کے ابطال اور جسم کے غیر متناہی الاجزاء ہونے کے انکار پر بہت زور دیا ہے۔ شیخ ابن سینا (تجلیات ابن سینا، ۱۹ تا ۲۳) نے بھی اس نظریہ کو بڑی شدت سے مسترد کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ جسم طبیعی ایسے اجزاء سے مرکب ہے جن میں سے کوئی بھی تقسیم و تجزیہ کو قبول نہیں کرتا، تو اب یہ کہنا پڑے گا کہ جزو متوسط جو دو اجزاء کے درمیان میں واقع ہے، اسے یہ دونوں اجزاء چھو رہے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ جزو متوسط طرفین والے اجزاء کو باہم ملنے سے روکتا ہے یا نہیں۔ اگر طرفین کو باہم مس کرنے سے روکتا ہے تو اس کی وہ جانب جو احد الطرفین کی ایک جانب سے ملتی ہے، وہ اس جانب کی غیر اور مختلف ہوگی جو دوسرے کو ایک جانب سے چھو رہی ہے۔ یہ اختلاف اور غیریت موجب تقسیم ہے، لہذا ثابت ہوا کہ یہ جزو ہے؛ یہ قابل تقسیم ہے اور جزو لا یتجزی نہیں ہے۔ اگر دوسری صورت ہو، یعنی جزو متوسط طرفین کو مس کرنے سے مانع نہیں یا روکتا نہیں، تو اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ جزو متوسط کو طرفین میں سے ہر ایک جزو ہر طرف سے مس کر رہا ہے یا دوسرے لفظوں میں ہوں کہ کہتے ہیں کہ جزو متوسط کی طرف اشارہ بھی وہی ہوگا جو طرفین میں سے ہر ایک کی طرف ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ یہ اجزاء باہم متداخل ہوں گے اور متداخل اقسام کا مقتضی ہے، لہذا ثابت ہوا کہ ہر جزو جسم کو قبول کرتا ہے، اور جزو لا یتجزی باطل ہے (حوالہ مذکور)۔

۲۱: سبک و غار، جس طرح جزو لا یتجزی کے

وجود کو تسلیم نہیں کرتے، اسی طرح ان کے نزدیک وہ جوہر جو جسم طبیعی کہلاتا ہے، وہ غیر متناہی اجزاء سے مرکب بھی نہیں ہوتا (ابن رشد (مابعد الطبیعة، ۲۲ تا ۳۲) اور ابن سینا (تجلیات ابن سینا، ۲۲ تا ۲۳) نے اس مسئلے کو بہت وضاحت سے لکھا ہے۔ ان کی آرا کا ملخص یہ ہے کہ اگر جسم طبیعی ایسے اجزاء سے مرکب ہو جن کا شمار لاستناہی ہے تو واحد کا وجود بھی ان میں لازمی ہوگا، کیونکہ کثرت ہمیشہ اکائیوں کے اجتماع سے عبارت ہوتی ہے۔ جب ہم ان غیر متناہی اجزاء سے ایک عدد متناہی یعنی اکائی کو الگ کریں گے تو ایسی صورت میں مجموع اعداد متناہیہ کی مقدار جزو واحد کی مقدار سے زیادہ ہوگی یا نہیں۔ ظاہر ہے، دوسری صورت تو باطل ہے، کیونکہ اکائیوں کا اجتماع مقدار کی زیادتی کا موجب نہیں ہوگا، اس لیے اکائیوں کے اجتماع سے مقادیر حاصل نہیں ہونگی۔ ایسی صورت میں اجسام محسوسہ ان اجزاء سے مرکب نہیں ہوں گے۔ وہی پہلی صورت، یعنی جس میں مقدار مجموعی واحد یا اکائی سے زیادہ ہوگی، تو یہ بھی اس بات کی مقتضی ہے کہ جوں جوں اجزاء زیادہ ہوتے چلے جائیں مقدار بڑھتی جائے۔ اب کہا یہ جائے گا کہ یہ اجسام محسوسہ اپنی مقداروں میں متناہی ہیں اور ان میں سے بعض کو بعض سے وہی نسبت ہے، جو متناہی المقدار کو دوسرے متناہی المقدار سے ہو سکتی ہے۔ یہ امر اس بات کا مقتضی ہے کہ دونوں جسموں میں سے ایک عدد کو دوسرے جسم کے عدد سے وہی نسبت ہو، جو متناہی کو متناہی سے ہوتی ہے، ورنہ مقداری تفاوت عددی تفاوت کے متوازی نہ ہوگا؛ سو جب متناہی اجزاء سے مرکب جسم کی نسبت غیر متناہی اجزاء سے مرکب جسم سے وہی ہے جو متناہی المقدار کی دوسرے متناہی

المقدار سے ہوسکتی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک کی نسبت دوسرے سے وہی ہو جو متناہی العدد کی دوسرے متناہی العدد سے ہے، حالانکہ جزو لایتجزی کے قائل یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ ایک کی نسبت دوسرے سے وہی ہے جو متناہی العدد کی غیر متناہی العدد سے ہوتی ہے، لیکن یہ باطل ہے، لہذا ثابت ہوا کہ جسم کا غیر متناہی اجزا سے مرکب ہونا بھی باطل ہے (حوالہ مذکور)۔

اس بات پر تو فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ جوہر جسم طبیعی ایک ایسا جوہر ہے جو فی ذاتہ متصل ہے اور وہ اجزائے لا تجزئ سے مرکب نہیں، مگر اس کے بعد ان میں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا خارج میں جسم طبیعی کے دو اجزا بھی پائے جاتے ہیں یا نہیں۔ اشراقی فلاسفہ کا مسلک یہ ہے کہ جوہر جسم طبیعی ایک ایسا جوہر بسیط ہے جو خارج میں بھی فی ذاتہ متصل ہے اور خارج میں اس کے دو اجزا سرے سے موجود ہی نہیں؛ جب کہ ایک دوسرا مسلک یہ ہے کہ جوہر جسم طبیعی خارج میں ایک جوہر اور کچھ عروض (واحد عرض) سے مرکب ہوتا ہے، جسے مقدار کہا جاتا ہے (الہدیۃ السعیدیۃ، ۲؛ الشمس البازغة، ۸ تا ۱۴)۔ مشائی فلاسفہ کا مسلک یہ ہے کہ جوہر جسم طبیعی دراصل دو جوہروں سے مرکب ہے، جن میں سے ایک جوہر کو ہیولی کہا جاتا ہے اور دوسرے جوہر کو صورت جسمیہ کہتے ہیں۔ ہیولی اور صورت جسمیہ کے متعلق فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ صورت جسمیہ اپنے تشخص کے لیے ہیولی کی محتاج ہے؛ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ ہیولی صورت جسمیہ کے بغیر پایا جاسکے (حوالہ مذکور؛ تجلیات ابن سینا، ۲۵ تا ۴۱)۔

حکما و فلاسفہ کے نزدیک ہیولی جوہر اور مادہ کے مترادف ہے، چنانچہ اگر جوہر یا مادہ محل

(جس میں کوئی شے حلول کر سکے یا اتر سکے) کا کام دیتا ہو تو اسے ہیولی کہیں گے؛ اگر حال (اترنے یا حلول کرنے والا) ہو تو اسے صورت جسمیہ کا نام دیا جاتا ہے؛ جوہر جب ہیولی اور صورت سے مرکب ہو تو اسے جسم کا نام دیا جائے گا؛ اگر ان تینوں صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہو تو اسے مفارقات (واحد مفارق؛ لفظی معنی الگ ہونے والا) میں سے شمار کیا جائے گا (البیضاوی: طوابع الانوار، ۱۰۹)۔ ابن رشد نے صراحت سے لکھا ہے کہ ارسطو عقول مفارقات کو جواہر قرار دیتا تھا (ما بعد الطبیعة، ۱۲)۔ اب اس مفارق کی دو صورتیں ہیں: اگر اس مفارق کا تعلق جسم سے ہے اور یہ تعلق اس قسم کا ہے کہ اس کی تدبیر یا کارآمد ہونے کا باعث ہے، تو اسے نفس یا روح سے تعبیر کیا جائے گا، ورنہ اسے عقل کہا جائے گا (طوابع الانوار، ۱۰۹)۔

ملا محمود جونپوری (الشمس البازغة، ۹ بعد) نے ہیولی کی حقیقت کو عام فہم انداز میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہیولی سے مراد وہ شے ہے جس میں کوئی صورت جوہریہ حلول کر سکے؛ یہ صورت جوہریہ خواہ صورت جسمیہ ہو یا صورت نوعیہ ہو یا ہیئت عرضیہ۔ دوسرے لفظوں میں ہم اسے ہیولی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بالقوة ایسی صلاحیت موجود ہے کہ اس میں کوئی صورت جسمیہ حلول کر سکتی ہے۔ ہیولی کے اور بھی نام ہیں، مگر یہ سب اضافی اور اعتباری ہیں؛ چنانچہ ہیولی کو موضوع بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ کسی نہ کسی امر کا حامل (الٹھانے والا) ہوتا ہے؛ ہیولی چونکہ صورت کے ساتھ اشتراک رکھتا ہے، اس لیے اسے مادہ باطنیہ بھی کہتے ہیں۔ مادہ تو اسے اس لیے کہتے ہیں کہ مادہ کے معنی میں کسی شے کے ساتھ ایسا اضافہ و زیادت جو متصل یعنی جڑی ہوئی ہو (المتصلة بالشیء)، تو گویا وہ شے ہر اس اضافی چیز



ہلنگ اور کشتی کا ہے۔ ان تمام مصنوعات کا ہیولی تو ایک ہی ہے اور وہ ہے لکڑی۔ صورت اور ہیولی کا یہ سلسلہ تمام اصناف مصنوعات میں ملحوظ ہے، کیونکہ ہر مصنوع کے لیے ہیولی کی طرح صورت بھی ضروری ہے، جس سے ترکیب حاصل ہوتی ہے (حوالہ مذکور)۔

اخوان الصفا (الرسالة الاولى، ص ۳) نے ہیولی کی چار قسمیں بیان کی ہیں: ہیولی صناعت؛ ہیولی طبیعت؛ ہیولی کل اور ہیولی اول۔ ہیولی صناعت سے مراد ہر وہ جسم یا وجود جسمانی ہے جس سے کوئی صانع اپنی مصنوعات بناتا ہے، مثلاً بڑھنی کے لیے لکڑی، لوہار کے لیے لوہا، معمار کے لیے مٹی اور ہانی وغیرہ ہیولی صناعت کا کام دیتے ہیں، گویا ہر صانع یا کاریگر کے لیے ایک ایسے جسم یا وجود جسمانی کی ضرورت ہے جس سے وہ اپنی مصنوعات تیار کرتا ہے، یہ جسم ہیولی صناعت ہے، جب کہ ان اجسام کی اشکال و نقوش صورت نہلائیں گی، صنعتوں کے ضمن میں ہیولی اور صورت کا مفہوم یہی ہے: ہیولی طبیعت سے اسطوانات اربعہ مراد ہیں جنہیں ارکان اربعہ کا نام بھی دیا جاتا ہے اور یہ اس طرح ہے کہ فلک قمر کے ماتحت کی کائنات یعنی نباتات، حیوانات اور معدن وغیرہ، اسی ہیولی طبیعت سے تشکیل پاتی ہیں اور بگاڑ یا فاسد ہو جانے کی صورت میں یہ چیزیں انہیں ارکان اربعہ میں بدل جاتی ہیں۔ اس ہیولی کے لیے طبیعت فاعلہ (یعنی مؤثرہ) ایک ایسی قوت ہے جسے اخوان الصفا نفس کی فلکی قوتوں (من قوی النفس الکلیۃ الفلکیۃ) میں سے ایک قوت قرار دیتے ہیں: ہیولی کل (ہیولی الکل) سے مراد وہ جسم مطلق ہے، جس سے جملہ عالم تشکیل پاتا ہے یعنی عالم افلاک و کواکب، ارکان اربعہ یا اسطوانات اربعہ اور ساری کائنات، کیونکہ یہ جملہ البام اجسام کے زمرے میں آتی ہیں، مگر

مرکب ہو گئی جو اس پر کیا جائے گا۔ ہیولی کو طبعہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ طبعہ (یعنی مٹی اور گِل) ان ظروف کی اشکال میں مشترک ہے جو اس سے بنائے جاتے ہیں؛ چونکہ مرکبات کی ترکیب کی ابتدا بھی ہیولی سے ہوتی ہے، اس لیے اسے عنصر بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ عنصر کے حقیقی معنی اصل کے ہیں۔ چونکہ مرکب کی تخلیق کی ابتدا بھی ہیولی سے ہے، اس لیے اسے اسطوانات بھی کہتے ہیں کیونکہ اسطوانات دراصل مرکب کے بسیط ترین جزو کو کہتے ہیں، لیکن فلاسفہ کے نزدیک ہیولی اولیٰ ہی موضوع بحث ہوتا ہے، یعنی وہ ہیولی جو صورت جسمہ یا صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے۔ یہی ہیولی اول جسم کے لیے قریب ترین مادی سبب کا کام دیتا ہے (حوالہ مذکور: الهدیۃ السعیدیہ، ص ۲۰ بعد)۔

ابن رشد (ما بعد الطبیعة، ۳۲ تا ۳۳)، ابن سینا (تجلیات، ص ۲۵ تا ۳۱) اور اخوان الصفا (الرسالة الاولى فی بیان الہیولی و الصور، ۲ تا ۶) نے ہیولی کی مفصل تشریح اور مختلف اقسام کو زیادہ بہتر انداز میں پیش کیا ہے۔ اخوان الصفا کے مطابق ہیولی سے حکما کی مراد ہر وہ جوہر ہے جو صورت کو قبول کرے۔ صورت سے مراد ہر وہ شکل اور ظہن ہے، جسے جوہر قبول کرے۔ وہ کہتے ہیں کہ موجودات میں پائے جانے والے اختلاف کا باعث صورت ہے نہ کہ ہیولی؛ کیونکہ بہت سی اشیاء ایسی نظر آتی ہیں جن کا اگرچہ جوہر تو ایک ہی ہوتا ہے، لیکن ان کی اشکال مختلف ہوتی ہیں مثلاً چہرے، تلوار اور کلہاڑا یا لوہے سے بنائے جانے والے دیگر آلات و ظروف ناموں کا یہ اختلاف صورتوں کی اشکال کے باعث ہے، ورنہ جوہر میں تو کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ سب کا جوہر تو ایک ہی ہے۔ یہ جوہر لوہا۔ یہی حال گری، دروازے،

ہیں، چنانچہ جب انہیں اوپر نیچے ترتیب دی جائے گی تو ان میں سے بعض تو ہیولی بن جائیں گی اور بعض کو صورتوں کی حیثیت حاصل ہو جائے گی؛ چنانچہ کیفیتِ کمیت کے لیے صورت کی حیثیت رکھتی ہے جب کہ کمیتِ کیفیت کے لیے ہیولی کا کام دیتی ہے۔ اسی طرح کمیتِ ہوت کے لیے صورت ہے اور ہوت اس کے لیے ہیولی کا حکم رکھتی ہے۔ محسوسات میں سے اس کی مثال ہوں دی جا سکتی ہے کہ قمیص کھڑے کے لیے صورت کا کام دیتی ہے جب کہ کھڑا قمیص کے لیے ہیولی کا حکم رکھتا ہے۔ کھڑا دھاگے کے لیے صورت اور دھاگا کھڑے کے لیے ہیولی ہے، جبکہ یہی دھاگا روئی کے لیے صورت ہے اور روئی اس کے لیے ہیولی ہے؛ پھر روئی نباتات کی صورت ہے اور نباتات اس کے لیے ہیولی ہیں؛ نباتات ارکانِ اربعہ یا اسطقات کے لیے صورت ہیں اور ارکان ان کے لیے ہیولی، اسی طرح ارکان جسم مطلق کے لیے صورت ہے اور جسم مطلق ان کے لیے ہیولی ہے جب کہ جسم مطلق جوہر کے لیے صورت ہے اور جوہر جسم کے لیے ہیولی کا حکم رکھتا ہے (حوالہ مذکور)۔

اخوان الصفاء (الرسالة الاولى، ص ۶) کے نزدیک تمام اجسام ایک ہی جنس، جوہر اور ہیولی سے نکلے ہیں۔ ان میں جو اختلاف نظر آتا ہے، وہ ان کی صورتوں کے اختلاف کے سبب سے ہے۔ صورتوں کے اس اختلاف کے سبب ایک جوہر و ہیولی سے نکلنے کے باوجود ان اجسام میں سے بعض دوسرے اجسام کی نسبت زیادہ صاف، قیمتی اور قابلِ قدر ہوتے ہیں، مثلاً عالمِ افلاک عالمِ ارکان کی نسبت زیادہ صاف اور عزت والا ہے۔ اسی طرح عالمِ ارکان میں بھی تفاوت ہے اور بعض بعض کی نسبت صاف اور فضیلت والے ہیں چنانچہ آگ ہوا سے زیادہ صاف و شریف ہے جبکہ ہوا پانی سے زیادہ صاف اور لطیف ہے اور پھر پانی

ن کا ظاہری اختلاف محض ان کی صورتوں کے اختلاف ہی وجہ سے ہے۔ اخوان الصفاء (حوالہ مذکور) کے نزدیک ہیولی اول سے مراد وہ جوہر بسیط ہے جو نقل میں تو آسکتا ہے، مگر جس کے ذریعے اس کا دراک نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ تو محض سورة الوجود ہے جس پر ہوت کا اطلاق ہوتا ہے، اور جب اس ہوت نے کمیت کو قبول لیا تو اس سے یہ ہوت ایک ایسا جسم مطلق بن گئی جو شار الیہ بن سکتا ہے، جس کے تین ابعاد یعنی لول، عرض، عمق بھی ہیں۔ اس کے بعد جب اس جسم نے کیفیت قبول کی، یعنی ایک شکل اختیار کی جیسے دایرہ (گول ہونا)، تثلیث (تکون ہونا) اور تربیع مربع یا چوتھوڑ ہونا وغیرہ، تو اس طرح وہ جسم مطلق ایک ایسے جسم مخصوص میں تبدیل ہو گیا جس کی کوئی نہ کوئی شکل بھی تھی اور وہ مشارِ لیہ (جس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہو) بن گیا، نو گویا کیفیت کی حیثیت ثلاثہ یا تین کی سی ہے؛ کمیت کو اثنین یا دو کی حیثیت حاصل ہے، جب نہ قوت کی حیثیت واحد یا ایک کی ہے۔ پس جس طرح تین بنے وجود کے لیے دو کے محتاج ہیں (پہلے دو موجود ہوں گے تو تب ہی تیسرے کا وجود ممکن ہے)، اسی طرح کیفیت سے پہلے کمیت کا ہونا بھی لازم ہے، یعنی کیفیت بھی کمیت کی محتاج ہے یا ہوں کہ یہی کہ کیفیت اپنے وجود میں کمیت سے متأخر ہے، جس طرح دو ایک کی نسبت سے متأخر الوجود ہے، اسی طرح کمیت بھی ہوت سے متأخر الوجود ہے، گویا ہوت اپنے وجود میں کیفیت اور کمیت سے تقدم ہے، جس طرح ایک دو سے، دو تین سے اور تین اسی اعداد سے مقدم الوجود ہے (الرسالة الاولى فی لہیولی و الصورة، ص ۷ تا ۸)۔

پھر یہ ہوت، کمیت اور کیفیت سب بسیط، محول اور غیر محسوس صورتوں کے ضمن میں آتی

۱۱۰ (بعد) - معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جوہر صرف ایک جہت میں قابل تقسیم ہو تو یہ خط کہلاتا ہے؛ اگر دو جہت میں قابل تقسیم ہو تو اسے سطح کہیں گے، ورنہ جسم کہیں گے۔ معتزلہ اور اشاعرہ کا باہمی اختلاف معنی کے بارے میں نہیں بلکہ صرف تسمیہ میں ہے (حوالہ مذکور)۔

امام رازی (معالم اصول الدین، ۱۰ تا ۱۶) نے ممکن کی بحث کے ضمن میں جوہر فرد کو بھی ممکن کی ایک قسم قرار دیا ہے، تاہم وہ اجسام کے زمرے میں شامل نہیں۔ ممکن یا تو اپنی بقا، وجود اور قیام کے لیے کسی کا محتاج ہوگا یا نہیں ہوگا، تو جو اپنے وجود کو قائم رکھنے کے لیے کسی کا محتاج نہیں، وہ بھر یا تو مکانیت و تحیز قبول کریگا یعنی کسی جگہ یا مقام پر متمکن ہوگا یا نہیں ہوگا۔ بھر جو کسی جگہ متمکن ہوگا وہ یا تو قابل تقسیم ہوگا یا نہیں ہوگا۔ جو قابل تقسیم ہے، وہ جسم ہے اور جو قابل تقسیم نہیں، وہ جوہر فرد ہے، گویا جوہر فرد وہ ہے جو اپنی بقا و قیام کے لیے کسی کا محتاج نہ ہو، کسی جگہ متمکن نہ ہو اور کسی صورت میں قابل تقسیم نہ ہو (حوالہ مذکور)۔ وہ ممکن جو قائم بنفسہ ہو، متحیز بالمکان (کسی جگہ کو گھیرنے والا) بھی نہ ہو اور کسی متحیز بالمکان (یا کسی جگہ متمکن ہونے والے) میں حلول کرنے والا بھی نہ ہو، تو اسے جوہر روحانی کہا جائے گا۔ بعض فلاسفہ و حکما نے جوہر روحانی کے وجود سے اس لیے انکار کیا ہے کہ ہم اگر کوئی ایسا ممکن الوجود فرض کر لیں جو نہ متحیز بالمکان ہو، نہ کسی متحیز و متمکن میں حلول کیے ہوئے ہو، وہ باری تعالیٰ کا شریک و سہم قرار پائے گا، کیونکہ ذات باری تعالیٰ بھی نہ تو متحیز بالمکان ہے اور نہ کسی متحیز و متمکن میں حلول کیے ہوئے ہے، مگر امام رازی (معالم اصول الدین، ۱۶) اس اعتراض کو

حاکم سے زیادہ صاف اور شریف ہے، حالانکہ یہ سب اجسام طبعیہ ہیں جو باہم تبدیل و تحلیل ہوتے رہتے ہیں، مثلاً آگ بجھ کر ہوا ہو جاتی ہے، ہوا جب گاڑھی ہو جاتی ہے تو پانی بن جاتا ہے، پانی گاڑھا اور منجمد ہو کر مٹی بن جاتا ہے، لیکن آگ لطیف ہو کر یا مٹی گاڑھی ہو کر کوئی اور شے نہیں بن سکتی، بلکہ اس کے اجزاء میں جب تشکیل پیدا ہوتی ہے تو اس سے مختلف پیداواریں سامنے آتی ہیں، یعنی معادن، نباتات، حیوانات وغیرہ۔ تاہم ان پیداواروں میں سے بعض کو بعض پر فضیلت حاصل ہوتی ہے؛ چنانچہ یا قوت بلور سے زیادہ صاف و شریف ہوتا ہے، بلور شیشے سے زیادہ صاف و شفاف ہے، شیشہ خزف سے زیادہ صاف و شریف ہے، اسی طرح سونا چاندی سے، چاندی تانبے سے تانبہ لوہے سے بہتر ہے، حالانکہ ہیں تو سب معدنیاتی پتھر جن کی اصل پارہ اور گندھک ہے، جو ارکان اربعہ سے نکلتے ہیں۔ ان سب کا ہیولیٰ تو ایک ہی ہے مگر صورتیں مختلف ہیں (ابن رشد: با بعد الطبیعة، ۲۲ تا ۳۲؛ الفلاسفة الطبیعة عند ابن سینا، ۱۰۱ تا ۱۳۰)۔

مسلم فلاسفہ اور متکلمین جوہر یا ہیولیٰ کو ممکن کی اقسام میں سے شمار کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک ممکن کی دو بڑی قسمیں ہیں: ایک جوہر کہلاتی ہے اور دوسری قسم کو عرض کا ظام دیا جاتا ہے؛ چنانچہ صورت عرض ہے اور ہیولیٰ جوہر ہے اور ان دونوں سے جو چیز مرکب ہوتی ہے، اسے جسم کہا جاتا ہے (معصل الرازی، ص ۷۰ تا ۷۱)۔ مسلمان متکلمین کا خیال یہ تھا کہ ہر جوہر متحیز (جگہ گھیرنے والا) ہے اور متحیز یا تو تقسیم ہوتا ہے یا نہیں؛ اگر قابل تقسیم ہو تو جسم ہے، لیکن جو قابل تقسیم نہیں، اسے جوہر فرد کہتے ہیں۔ اشاعرہ کا بھی مسلک ہے (البیضاوی: الفلاسفة عند ابن سینا، ۱۰۱ تا ۱۳۰)۔

مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اشتراک فی السلوک ہے، جس سے اشتراک فی الماہیت لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ دونوں ایسی ماہیتیں ہیں جو باہم مختلف اور بسیط ہیں اور ان کا یہ اشتراک سلبی نوعیت کا ہے۔ امام رازی (معالم اصول الدین، ۱۹) بڑی شدت کے ساتھ جوہر فرد کے قائل ہیں (القول بالجوہر الفرد حق = جوہر فرد کا قائل ہونا حق ہے) اور اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ حرکت اور زمان ہر دو ایسے ایسے اجزا سے مرکب ہیں، جو یکے بعد دیگرے لگا تار وقوع پذیر ہو رہے ہیں اور ان اجزا میں سے کوئی ایک جزو بھی حساب و ترتیب زمانی کے اعتبار سے قابل تقسیم نہیں ہے۔

مسلم فلاسفہ و حکماء نے اگرچہ مادے کی جگہ ہیولی اور جوہر کی اصطلاحات کو ہمیشہ ترجیح دی ہے، لیکن لفظ مادہ بھی اس مقصد و مفہوم کے لیے سروج رہا ہے، وہ حکمت نظریہ کی تین اقسام (السہدۃ السعدیۃ، ۱۰) بیان کرتے ہیں، جو ایسے امور سے متعلق ہیں، جو ہماری قدرت و اختیار سے باہر ہیں۔ ان امور کی آگے متعدد اقسام ہیں، چنانچہ ان میں سے کچھ تو ایسی ہیں جو اپنے ذہنی اور خارجی ہر دو وجودوں کے لیے مادے کی محتاج ہیں جیسے انسان اور حیوان کہ ان کا وجود اور تصور ایک خاص مادے کی صورت میں ہی ممکن ہے اور ان کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے، چنانچہ لوہے یا لکڑی کے انسان و حیوان کا وجود اور تصور ممکن نہیں۔ کچھ امور ایسے ہیں جو اپنے خارجی وجود کے لیے تو مادے کی محتاج ہیں، مگر ذہنی وجود کے لیے مادے کی محتاج نہیں جیسے مثلاً دائرہ، مثلث یا مربع جو کسی خاص مادے پر موقوف نہیں، بلکہ ان کا تصور کسی بھی مادے کی شکل میں ممکن ہے، جیسے لکڑی یا لوہا وغیرہ (حوالہ مذکور)۔ پھر کچھ ایسے امور ہیں جو

اپنے ذہنی و خارجی وجود کے لیے مادے کی محتاج نہیں، جیسے باری تعالیٰ کی ذات حق، مفارقات قدسیہ، وجود اور اسکان، کیونکہ یہ سب کے سب اپنے ذہنی یا خارجی وجود کے لیے اس مادے کی محتاج نہیں جو مصدر تغیر اور سرچشمہ حدوث ہے، بلکہ ان کا تو ان خصائص اور اوصاف سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ یہ تو قوت اور عدم کی صفات سے پاک ہیں، اس لیے کہ ان کے تمام امکانی کمالات بالفعل حاصل ہوتے ہیں۔ بصورت دیگر یا تو یوں ہو گا کہ ان کے تمام ممکنہ کمالات بالقوۃ حاصل ہوں گے یا پھر کچھ بالقوۃ حاصل ہوں گے اور کچھ بالفعل حاصل ہوں گے۔ ان ہر دو صورتوں میں اسکان استعدادی محقق ہوتا ہے، اس لیے اس استعداد کو قبول کرنے والے مادے کی بھی ضرورت ہوگی جو اجسام کی خصوصیات میں سے ہے، لہذا ذات باری اور مفارقات قدسیہ وغیرہ خصائص اجسام سے پاک اور احتیاج مادہ سے منزہ و عاری ہیں (حوالہ مذکور؛ محمود جونپوری: الشمس البازغة، ۸ تا ۱۴)۔

مسلم فلاسفہ (فخر الدین رازی: محصل، ص ۷۰ بعد) کے خیال کے مطابق ہر محدث یا نوپید شے کے لیے لازم اور ضروری ہے کہ اس شے مذکور سے پہلے ایک مادہ اور ایک مدت ہو (لَمْ يَكُنْ فَيُؤْتِ بِمَادَةٍ وَمَدَّةٍ)۔ مادہ کا ہر محدث یا نوپید شے سے پہلے ہونا اس لیے لازمی ہے کہ ہر محدث کے لیے زمانہ ماضی میں اسکان کا ہونا ضروری ہے، تو گویا یہ اسکان ایک ایسی صفت یا حیثیت ہے جو وجودی ہے اور اس بات پر موقوف ہے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن ہے؛ چونکہ اسکان ایک ایسی صفت ہے جو ممکن کے وجود سے پہلے بھی موجود تھی، لہذا وہ محل (اترے کی جگہ) کی مقتضی ہے جو صرف مادہ ہی ہو سکتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ ہر محدث سے پہلے مدت کا ہونا کیوں ضروری ہے تو یہ اس لیے کہ وہ نوپید ہے

۱۱۱ بعد: الرازی: محصل، ص ۸۳ بعد: طوسی  
خلاصۃ المحصل، ص ۸۳ تا ۸۴؛ چنانچہ امام رازی  
(محصل، ص ۸۳) ابن سینا کے اس نظریے پر اعتراض  
کرتے ہیں کہ جسم صورت اور ہیولی سے مرکب  
ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ تعین یا مکانیت اخیا  
کرنا ایک ایسی صفت ہے جو کسی نہ کسی شے  
میں حلول کرنے کی مقتضی ہے، تو گویا تعین  
مکانیت صورت کا دوسرا نام ہے اور اس صورت کا محل  
یعنی حلول کرنے کی جگہ تو ہیولی کہتے ہیں۔ اسی  
نظریہ کی بنیاد پر جوہر فرد کی نفی اور ابطال پر دلیل  
قائم کی ہے۔ باین طور کہ جسم فی نفسہ واحد ہے  
جو انفصال کو قبول کرنے والا ہے۔ جو شے کسی شے  
کو قبول کرنے کی صلاحیت نہ رکھتی ہے وہ لامحال  
ہیولی کے ساتھ موجود ہو سکتی ہے۔ پھر اتصال او  
انفصال چونکہ ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، لہذا  
جو شے قابل انفصال ہے وہ اتصال کے مغایر اور ضد  
ہے اور یوں جوہر فرد یا جزو لایتجزی باطل قرار پاتا  
ہے۔ امام رازی (حوالہ مذکور) اس کے جواب میں یہ  
رائے ظاہر کرتے ہیں کہ اس موقع پر یوں کہیں نہ  
کہا جائے کہ انفصال تعدد ہے اور اتصال وحدت  
ہے۔ اس لیے اتصال کے بعد جب جسم کا انفصال عمل  
میں آتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ واحد  
کے بعد جسم نے تعدد کی صورت اختیار کر لی ہے۔

طوسی (تلخیص المحصل، ص ۸۳ تا ۸۴)  
رازی سے اختلاف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ قول کہ  
جسم صورت و ہیولی سے مرکب ہے ابن سینا کا  
اختراع و ایجاد نہیں، بلکہ تمام فلاسفہ متقدمین و  
متأخرین اس پر یقین رکھتے ہیں۔ در اصل تعین یا  
مکانیت اختیار کرنے کی رائے بعض متکلمین کے ہاں  
مروج رہی ہے، مگر اس تعین یا مکانیت کو صورت  
سے کوئی نسبت نہیں ہے۔ اگر اتصال سے مراد  
وحدت اور انفصال سے مراد تعدد ہوتا تو وحدت اور

اور اس کے وجود میں آنے سے پہلے ایک مدت عدم  
گزر چکی ہے یعنی ایسی مدت گزر چکی ہے جب وہ  
نہیں ہے معدوم تھی، یہ قبلت یا زمانہ ماقبل بعینہ  
عدم نہیں، کہوں کہ عدم ماقبل کا ہو یا عدم مابعد  
کا ہو، ہے تو آخر عدم ہی اور یہی کیفیت ہے جو  
صفت وجودیت کہلاتی ہے (حوالہ مذکور)۔ امام  
رازی (محصل، ص ۸۴) نے لکھا ہے اور نصیر الدین  
طوسی (خلاصۃ المحصل، ص ۷۰) نے ان کی تائید کی ہے  
کہ امکان کے سلسلے میں یہ جائز نہیں کہ وہ حالت  
عدم میں بھی ثابت ہو، کیوں کہ ذوات معدومہ کے  
لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ کسی تغیر یا اپنی ذاتیت  
سے باہر نکل سکیں؛ اس لیے ان ذوات معدومہ کا امکان  
بے متصف ہونا مستنع اور محال ہے۔ اس سلسلے میں  
تحقیق یہ ہے کہ یہاں فلاسفہ کے نزدیک امکان کا  
اطلاق اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنی کے لیے ہوتا  
ہے: ایک تو اس مفہوم کے لیے جو مستنع کے مقابل ہے۔  
یہ مفہوم فلاسفہ کے نزدیک ایک ایسی صفت عقلیہ  
ہے جس سے وہ تمام تصورات متصف ہو سکتے ہیں  
جو واجب یا مستنع کے علاوہ ہیں۔ اگر کوئی  
ماہیت اس صفت سے متصف ہو تو اس کا مادہ ہونا  
لازم نہیں آتا؛ امکان کا دوسرا اطلاق استعداد پر ہوتا  
ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک استعداد ایک ایسا وجود ہے  
جس کا تعلق جنس کیف سے ہے اور اسے اپنے وجود  
کے لیے ایک محل کی ضرورت ہے اور یہ محل یا حلول  
کرنے کی جگہ مادہ ہی ہو سکتا ہے۔

فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان اختلافی  
مسئروں میں سے ایک جوہر فرد کے وجود اور عدم  
کی بحث بھی ہے۔ فلاسفہ جوہر فرد کو باطل اور  
معدوم چیز قرار دیتے ہیں (ابن سینا: تعلیقات،  
ص ۲۴ تا ۲۵؛ ابن رشد: ما بعد الطبیعة، ص ۲۲ تا  
۲۳) جب کہ متکلمین اس کے اثبات پر پڑی  
تھیں (مطالع الانظار، ص

سے مراد مرتبہ و شرف ہے؛ (۴) موجودات کی چوتھی قسم شریک باری تعالیٰ کے ضمن میں آتی ہے جو مستنح الوجود ہے کیونکہ اثر ڈالنے والی اور متاثر نہ ہونے والی ذات صرف ایک ہی ہے جو وحدہ لاشریک ہے (حوالہ مذکور)۔

روح اور مادہ باہم کیا رشتہ رکھتے ہیں؟ یہ بھی قدیم زمانے سے آج تک فلاسفہ کے ہاں اہم موضوع بحث رہا ہے۔ قدیم فلاسفہ یونان ثنویت یا دوئی کے قائل تھے؛ وہ روح اور مادہ کو الگ الگ تصور کرتے تھے، مگر عہد جدید کے مشہور فلسفی ڈیکارٹ نے نظریہ ثنویت کو اس شد و مد سے پیش کیا کہ فلسفہ جدید کی بنیاد یہی ثنویت یا دوئی قرار پائی۔ تاہم آحادیت (Monoism) کے حاسی نظریات بمعنی مادیت (Materialism) اور مثالیت (Idealism) کے نزدیک نظریہ ثنویت صحیح نہیں۔ مادیت پسندوں کا دعویٰ یہ ہے کہ اسرار کائنات کی توضیح و تشریح مادے اور اس کی حرکت کے حوالے سے ممکن ہے، جب کہ مثالیت کے علمبردار ایک کائناتی ذہن کے ذریعے جملہ کائنات کی گتھیاں سلجھانے کے مدعی ہیں (سید محمد تقی: تاریخ اور کائنات، میرا نظریہ، ص ۳۲)۔ مادے نے حیات کی شکل کیوں کر اختیار کی، فلاسفہ نے اسے 'نم و کیف' کا ایک طویل سلسلہ عمل قرار دیا ہے۔ خیال یہ ہے کہ جمادات سے حرکت کی ایک زنجیر یا چھلانگ (طفرہ) کے نتیجے میں نباتات وجود میں آئیں جو نیم حیات کی ایک صورت ہے۔ اس کے بعد اس شکل میں حیات کا مرحلہ ہے۔ پھر شعور اور اس کے بعد شعور محض کے مراحل آتے ہیں۔ فلاسفہ و مفکرین کا کہنا یہ ہے کہ جمادات میں مقداروں کے ایک مجموعے کی خاص ترکیب سے ایک فرق پیدا ہوتا ہے جسے کیفی فرق سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ تاہم نیم حیات اور حیات دونوں کو یہ لوگ کیفی حیثیت قرار دیتے ہیں۔ گویا حیات خواہ خیالی

تعدد قبول کرنے والی شے متصل کہلاتی نہ منفصل، واحد نہ متعدد، حالانکہ جو چیز بھی جسم ہو گی وہ یا تو متصل ہو گی یا منفصل، یا واحد ہو گی یا متعدد۔ چونکہ ان ہر دو کو قبول کرنے والی کوئی شے جسم نہیں ہو سکتی، اس لیے قبول کرنے والے کو ہیولی اور اتصال اور وحدت کو صورت کہا گیا، لیکن یہ بیان صرف اسی صورت میں صحیح ہو گا جب جوہر فرد کی نفی کر دی جائے، لیکن جوہر فرد کے اثبات کی صورت میں ان ہر دو کو قبول کرنے والے کو جوہر کہنا پڑے گا اور جب اس میں تالیف و ترتیب پیدا ہو جائے گی تو وہی جسم کہلانے گا۔ متکلمین اسلام نے موجودات کو عقلی اعتبار سے چار اقسام میں تقسیم کیا ہے؛ (۱) ایک وہ جو اثر انداز ہو، مگر کسی حال میں بھی غیر کا اثر قبول نہ کرے اور وہ ہے حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات جو اپنی ذات اور حقیقت ہوت کے اعتبار سے واجب الوجود ہے؛ (۲) دوسری وہ جو اثر قبول نہ کرتی ہے، مگر کسی حالت میں بھی اثر انداز نہیں ہو سکتی اور یہ ہیولی ہے۔ متکلمین اسلام کے نزدیک یہ بات درست تسلیم کی گئی ہے کہ اس عالم جسمانی کا ہیولی ان اجزا سے عبارت ہے جو جواہر فردہ یا اجزائے لاتجزی کے ضمن میں آتے ہیں، جب کہ فلاسفہ کے نزدیک ہیولی اجسام موجود ہے جو متعین نہیں ہوتا بلکہ اس کی صورت ہے جو تعین و مکانیت یا حجمیت قبول کرتی ہے (الرازی: کتاب النفس و الروح و شرح قواہما، ص ۱۲ تا ۱۸، اسلام آباد ۱۹۶۸ء)؛ (۳) تیسری قسم وہ ہے جو متاثر بھی ہوتی ہے اور اثر انداز بھی ہوتی ہے اور یہ ہے عالم ارواح و نفوس جو عالم الہی اور عالم جسمانی کے درمیان کا عالم ہے، لیکن اس توسط یا درمیان میں ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ مکانیت یا جہت کے اعتبار سے عالم ارواح عالم الہی اور عالم جسمانی کے واقعی درمیان ہے بلکہ اس توسط

عقل محض ہی خدا ہے؛ شعور محض ہی لا اتم اور قدیم ہے، سب کچھ وہی ہے؛ تمام موجودات میں اس کے مختلف جلوے جاری و ساری ہیں (حوالہ مذکور)۔ ان کے خیال میں یہ شعور بھی مادے کی پیداوار ہے یا بالفاظ دیگر شعور در اصل مادے ارتقائی شکل ہے۔ مادے کا شعور کی شکل اختیار کر بعض کے نزدیک طفرے یا زقند کے قانون کا مرہو منت ہے یعنی مادے کو ایک چھلانگ کی بدولت شعور کی شکل مل گئی۔ قدیم فلاسفہ یونان مثلاً افلاطون اور ارسطو وغیرہ شعور کو جسم سے ایسا ماورا یا الگ دور کی حیثیت رکھنے والی ایک ذات تصور کرتے تھے۔ دیکارت اور اس کے بعد کے فلاسفہ دور جدید بھی جسم و شعور کی دوئی یا ثنویت قائل رہے ہیں (حوالہ مذکور، ص ۲۴۳)۔

طفرے یا زقند کا یہ قانون، جس کے طفرے مادے نے شعور کا روپ دھارا، مادے کی متعاً ارتقائی منازل میں کارفرما رہا ہے۔ مادین کا خیال یہ ہے کہ مادے کے مختلف ارتقائی مراحل میں طفرے یا زقند کا عمل اس طرح جاری رہا ہے کہ کیفیتیں مقداروں میں بدلتی رہتی ہیں۔ پھر مقداروں کے ایک مجموعے میں کمی بیشی سے ایک نیا کیفیت جنم لیتی رہتی ہے۔ اس طرح حیات کا عہ جاری رہتا ہے؛ چنانچہ غیر ذی روح مقداروں کی ایسی خاص ترکیب سے ابتدائی حیاتی مادے پیدا ہوا ہیں۔ پھر ان سے مزید پیچیدہ حیاتی مواد وجود میں آ رہتے ہیں۔ ڈی۔ این۔ آر۔ (D.N.R.) اس قسم کا ایک حیاتی مادہ ہے جس میں توانائی کی تنظیم انتہائی مشکہ قسم کی حرکات سے پیدا ہوتی ہے۔ کروڑوں باریک ذرات ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں، پھر ان کے اترے سے جین، پھر جین سے کروموسوم پیدا ہوتے ہیں، پھر خلیے، خلیوں سے ریشے، ریشوں سے پٹھے اور بالآخر اعضا پیدا ہوتے ہیں۔ مادے کا یہ ارتقائی عمار

ہو (نہم حیات)، جیسے نباتات میں ہوتی ہے، یا بیدار شکل میں پائی جائے، جیسے حیوانات میں ہوتی ہے، دونوں حالتوں میں حیات ایک کیف ہے، کم نہیں، یعنی حیات اگرچہ پیدا تو کم یا مقدار سے ہوتی ہے مگر وہ ہے ایک کیفیت ہی (تاریخ اور کائنات، میرا نظریہ، ص ۲۴۳ تا ۲۴۴)۔

یونانی فلسفی ہلوینس (فلوٹینوس) سے پہلے کے فلاسفہ کائنات کو ایک حادث اور مخلوق تصور کرتے تھے اور اس کے خالق کو قدیم مانتے تھے، مگر بعد میں جب یہ سوال پیدا ہوا کہ قدیم اور حادث کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ کیونکہ جو ذات قدیم کائنات سے ماورا تصور ہو گی ظاہر ہے وہ کائنات تو نہ ہوئی، اس طرح گویا وہ ذات قدیم محدود بن گئی، مگر ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہوا کہ جو ذات محدود ثابت ہو چکی وہ قدیم کیوں کر ہو سکتی ہے؟ اسی صورت سے بچنے کے لیے ہلوٹینس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ کائنات میں ثنویت یا دوئی کی گنجائش نہیں۔ ذات قدیم اور یہ کائنات ایک ہی تصور کے دو رخ ہیں۔ یہیں سے وحدت الوجود کا تصور نکلا جسے بعد میں مسلم صوفیہ خصوصاً ابن العربی اور ان کے پیروکاروں نے اپنا یا اور اپنے اپنے رنگ میں اس کی تفسیر و تشریح کرتے رہے (حوالہ مذکور، ص ۲۴۹)۔ دور جدید میں جہاں مادہ اور توانائی کو مترادف تصور کر کے مادیت پسندی کی جگہ توانائی پسندی نے لے لی ہے (حوالہ مذکور، ص ۲۴۰) وہاں اب ثنویت یا دوئی کی گنجائش باقی نہیں رہی اور صرف توانائی کا ہی وجود ہے، بلکہ ثنویت کے اس تصور کو بھی مسترد کر دیا گیا ہے کہ عقلی اور حسی قوانین باہم متوازی چلتے ہیں، اس لیے دونوں کے نظریات ہیں۔ دور جدید کی توانائی پسند فلسفہ کے نزدیک روح ہو یا مادہ، جسم ہو یا

حرکت کی اس قسم کا سرہون منت ہے جسے طفرے یا زقند سے تعبیر کیا جاتا ہے (تاریخ اور کائنات: پیرا نظریہ، ص ۲۴۳ تا ۲۴۵)۔

فلسفہ و فکر کی دنیا میں دو مسئلے ایسے ہیں جن کے سبب تاریخ انسانی میں فلاسفہ و مفکرین دو گروہوں میں تقسیم ہوتے رہتے رہے اور ہر ایک گروہ نے ان دو مسئلوں کے ضمن میں ایک الگ اور ممتاز مسلک اختیار کیا۔ ان میں سے ایک مسئلہ تو مادہ و طبیعت کی اولیت و ایدیت کا ہے، اس نظریے کے قائل مفکرین مادیت پسند یا مادیین کہلاتے۔ ان کی رائے میں اس مادی کائنات فطرت کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ وجود جہاں کو نہ تو کبھی پہلے عدم لاحق تھا نہ اس جہاں کون و فساد پر کبھی عدم طاری ہو گا۔ مادیت پسندوں کے مقابلے میں مثالیت پسند یا مثالین (Idealists) یہ کہتے ہیں کہ مادہ و طبیعت سے قبل روح اور فکر و شعور کا وجود تھا۔ تاہم یہ مثالیت پسند بعد میں مختلف مسالک اختیار کرتے ہیں اور یوں مثالین کے متعدد مذاہب و مکاتب فکر وجود میں آئے ہیں (المادیۃ و المثالیۃ فی فلسفۃ ابن رشد، ۴۶ تا ۴۸)۔ اس سلسلے کا دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ فکر و شعور اور مادہ و طبیعت کا باہم کیا رشتہ ہے؟ دوسرے لفظوں میں اولیت اور بنیادی حیثیت کسے حاصل ہے؟ مادیین کا خیال یہ ہے کہ قبل اس کے کہ فکر و شعور ایک مؤثر حیثیت اختیار کر کے ایک معرک قوت بنتے، طبیعت و مادہ ان کے لیے سرچشمے کا کام دے رہا تھا۔ اس کے برعکس مثالین کا کہنا یہ ہے کہ عالم مادہ یا طبیعت در اصل فکر و شعور کے آثار و نتائج ہیں؛ خارج میں طبیعت یا عالم مادہ کا کوئی مستقل اور موضوعی وجود نہیں ہے (حوالہ مذکور)۔ اولیت مادہ کے قائل فلاسفہ و مفکرین کے نزدیک عالم محیط کو کسی نے پیدا نہیں کیا، بلکہ طبیعت اور عالم مادہ تو ازل سے موجود ہے؛ عالم

مادہ سے خارج کوئی ایسی قوت موجود نہیں جو مزعومہ قوت خارقہ کی مدد سے طبیعت یا عالم مادہ پر اثر انداز ہوتی ہو۔ مثالین کہتے ہیں کہ فکر و روح اور شعور کو تقدم حاصل ہے اور عالم مادہ یا طبیعت کو عالم روح و شعور میں کوئی عمل دخل حاصل نہیں ہے (حوالہ مذکور)۔

تاریخ انسانی میں مادیت پسند مذاہب جدید تجربی علوم کے وجود سے پہلے پیدا ہو چکے تھے۔ مادیین کا دعویٰ یہ تھا کہ مادیت پسند مذاہب کی بنیاد حقائق واقعی پر ہے۔ ان کے نزدیک مادہ ایک ایسی حقیقت تصور ہوتی تھی جو شک و شبہ سے بالا تر اور حقائق ثابتہ کی حقیقت (حقیقۃ الحقائق الثابتہ) کی حیثیت رکھتا تھا، کیوں کہ مادہ ایک محسوس اور قابل لمس شے تھی جو ایک محدود مقام پر محصور ہونے کے طفیل چھوٹے، سننے اور دیکھنے میں آ سکتی تھی (عباس محمود العقاد: عقائد المفکرین فی القرن العشرين، ص ۵۰)، مگر جب گزشتہ صدیوں کے دوران میں تجربی علوم کی اشاعت ہوئی اور اس کے ساتھ ہی حرکت، حرارت اور روشنی وغیرہ قوانین طبیعت عام ہوئے جو کائنات پر حاوی قوانین ہیں اور اس کی تمام حرکات و سکنات پر چھائے ہوئے ہیں، افلاک علویہ سے لیکر معادن ارضیہ تک ہر ایک پر انہیں قوانین کی عملداری ہے اور مادہ کی تمام صورتیں اشکال پر لاگو ہیں، حتیٰ کہ زندہ اجسام کا مادہ اور خود مادہ حیات بھی ان سے مستثنیٰ نہیں تو اس سے مادے کی وہ تمام صورتیں یکسر تبدیل ہو گئیں جو قدیم مادیت پسندوں کے ہاں متعارف تھیں؛ چنانچہ ماہرین کیمیا نے یہ ثابت کیا کہ مادے کے عناصر آگ، مٹی، پانی اور ہوا ہی نہیں بلکہ اس کی ترکیب میں ان کے علاوہ اور بھی بے شمار عناصر ترکیبی پائے جاتے ہیں۔ ماہرین طبیعیات نے یہ معلوم کیا کہ خلیہ ترین مادہ عنصر ہائیڈروجن کا ایک ذرہ ہے لیکن اسے



کے سوا کچھ نہیں۔ پھر یہ ذرات و کھارب پھٹ کر روشنی کی شعاعوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں؛ چنانچہ رنگ بھی ایک شعاع ہے۔ شعاعیں ائیر (ایتھر) میں پیدا ہونے والے جھٹکوں کی لہریں ہیں۔ وزن ایک جاذبیت قرار پاتا ہے اور یہ جاذبیت بھی مفروضات میں سے ایک مفروضہ ہے۔ جرم (جمع: اجرام) بھی کھرب بوجھ (الیکٹرانک لوڈ)، حرکاتی رفتار اور حرارت کی مقررہ مقدار پر موقوف قرار دیا جاتا ہے (حوالہ مذکور)۔

تجربی علوم کے ماہرین نے قوانین طبیعت کے ایک بار پھر مطالعہ کیا جو مادی عناصر پر لاگو ہوتے ہیں اور حرارت، حرکت اور روشنی کے علاوہ عالم مادہ کے تمام ذرات و کھارب کو محیط ہیں تو معلوم ہوا کہ ان قوانین میں سے کوئی بھی حتیٰ اور قطعی نہیں؛ صرف ایک ہی قانون دریافت ہوا اور وہ تھا خطا اور احتمال، یعنی قطعیت کی بان پھر ایک خواب پریشان بن گئی (عقائد المفکرین، ص ۵۸) یہ دریافت انیسویں صدی کے آغاز کے تین ناسور ماہرین علوم طبیعیہ کے حصے میں آئی جن میں سے ایک پولینڈ کے میکس پلانک Max Plank تھے، دوسرے جرمن سائنسدان ورنر ہائیزن برگ - Verner Heisenberg تھے، ان دونوں نے بالترتیب ۱۹۱۸ء اور ۱۹۲۲ء میں نوبل انعام حاصل کیے تھے؛ تیسرا آسٹریا کے سائنسدان پروفیسر ارون شروڈنگر (Erwin Schrodinger) ہیں یہ علوم طبیعیہ میں سنا مانے جاتے ہیں اور انہوں نے دو پہلے سائنسدانوں نظریات کی تکمیل و تشریح بھی کی (حوالہ مذکور)۔ میکس پلانک نے نظریہ مقادیر (یا کوانٹم تھیوری) پیش کیا۔ نظریہ مقادیر کے مطابق یہ کائنات ذرات (ایٹموں) کے مجموعے کا نام ہے اور یہ ایٹم اور یہ ذرہ دراصل الیکٹران، پروٹان اور نیوٹران مجموعے کا نام ہے۔ الیکٹران ایٹم کے مرکز کے گرد

گھومتے ہیں سب سے چھوٹا جسم بھی نہیں جہاں حسابی یا ریاضی اندازے ختم ہو جاتے ہیں بلکہ کھرب (الیکٹرون) کی دریافت سے یہ معلوم ہوا کہ یہ ایٹم ذرہ کے ذرے کے مقابلے میں بے حد چھوٹا ہے حتیٰ کہ الیکٹرون کے مقابلے میں ہائیڈروجن کا یہ ذرہ ایک کواہ گراں نظر آتا ہے۔ پھر مزید سائنسی تحقیق ٹھوٹی اور ایٹم اور الیکٹرون کے متعلق معلومات میں اضافہ ہوا تو مادہ تو مادیوں کے ہاتھ سے نکل چکا تھا۔ وہ حقیقت مادہ جسے صحت میں ضرب المثل تصور کیا جاتا تھا، اب ایک ایسا حسبہ ریاضی بن چکا تھا جس کے بارے میں علم ریاضی بھی حتیٰ صحت کے بجائے محض اندازا و تقریباً ہی کوئی حکم لگا سکتا ہے (عقائد المفکرین فی القرن العشرين، ص ۵۶)، حتیٰ کہ ٹھوس مواد جو حسی تصادم کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی قوت و طاقت کے درجات بھی علم الحساب سے معلوم کیے جانے لگے مثلاً ایک مضبوط اور ٹھوس چٹان پر جب کوئی اپنا ہاتھ مارتا تو یقین سے یہ کہتا کہ یہ حقیقت واقعی ہے۔ اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں، لیکن اسی چٹان کو کوئی ایسا ہاتھ ٹھوکر مارے جو ایک مضبوط و طاقتور انسان کے ہاتھ سے ہزار نہیں بلکہ لاکھ درجہ زیادہ قوی و مضبوط ہو تو اس کے سامنے اس چٹان ٹھوس چٹان کی حقیقت کیا رہ جائے گی؟ یہ چٹان اس قوی ہاتھ کے سامنے اپنی حقیقت کھو دیتی ہے۔ وہ ہاتھ تو اسے محسوس نہ کر پائے گا اور اگر محسوس کر بھی لیا تو اسے ایک اٹل حقیقت واقعی نہیں مان سکے گا جیسا کہ مادیوں کے لیے کہہ سکتے ہیں، محسوس اور ملموس حقیقت کے درمیان کوئی فرق نہیں (عقائد المفکرین، ص ۵۷)۔ پھر کھرب اور ذرہ یا الیکٹرون اور ایٹم کے بارے میں یہ بھی واضح ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ مادہ

کھومتے رہتے ہیں۔ ان کی حرکت ایک مدار پر ہوتی ہے، لیکن یہ مدار بدلتے رہتے ہیں اور یہ کسی کو معلوم نہیں کہ یہ کیوں بدلتے رہتے ہیں۔ اس لیے یہ پیشین گوئی کرنا کہ ان کی حرکت کی سمت صحیح صحیح کیا ہو گی بہت مشکل ہے اور ہم جو اندازہ کر سکتے ہیں اس میں تھوڑی بہت غلطی کا امکان رہتا ہے۔ پروفیسر ہائیزن برگ نے قوانین طبیعت میں خطا و احتمال کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق ایک خاص الیکٹرون یا کهرب کی رفتار اور مقام کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا (عقائد المفکرین، ۵۸ تا ۶۱، تاریخ کائنات میرا نظریہ، ۶۰)۔ پروفیسر شروڈنگر نے ایک مجرب و محقق سائنسدان کا فریضہ انجام دیا اور اول الذکر دونوں سائنسدانوں کے نظریات کی تکمیل کی اور اس نتیجے پر پہنچے کہ مادی فزکس کے مطابق پیش آنے والے امور کا اندازہ لگانا ممکن ہے، مگر یہ حتمی نہیں ہو سکتا۔ اس نے اپنی کتاب العلم و مزاج الانسان (Science and Human tem) میں یہ ثابت کیا ہے کہ وہ قوانین جو ایک زندہ جسم میں موجود ذرات پر منطبق ہوتے ہیں ان کے مطابق صورت Form ہی مادے کا قوام ہے۔ اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہو سکتا کہ مادہ کا ایک چھوٹا سا ذرہ بعینہ وہی ہے جو کچھ دیر قبل ہم نے ملاحظہ کیا تھا۔ اس لیے ان ذرات کی اپنی مستقل ذاتیت نہیں جو ملاحظہ کرنے کے لمحات کے دوران میں باقی رہ سکے۔ اس سے جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ شکل یا صورت وہی ہے جو یکے بعد دیگرے ملاحظہ کرنے پر سامنے آتی رہتی ہے، لیکن ان میں غیبت یا مستقل ذاتیت (sameness) کا یقین کرنا مشکل ہے (حوالہ مذکور)۔ ان سائنسی تحقیقات کی روشنی میں اب مادہ نہ تو مفکرین کو حقائق مجرہ سے روکنے کا باعث رہا ہے

اور نہ یہ مفکرین اب مادے کو اس کے حجم و جسامت اور ٹھوس ہونے کے سبب حقیقت ثابتہ کے لیے ایک شرط قرار دیتے ہیں۔ آج حقیقت مادہ بھی محض جسامت یا ٹھوس ہونے کے طفیل ثابت نہیں رہی، بلکہ وہ اپنی اصلوں کی طرف پیچھے ہٹتے ہٹتے چند ایسے جھٹکوں میں تبدیل ہو گئی ہے جو استہر کے غیر معلوم میدانوں میں پیدا ہوتے رہتے ہیں؛ تو گویا بیسویں صدی میں مادہ بھی فکر مجرد یا شعور محض کے قریب آ گیا ہے بلکہ شعور محض میں داخل ہو گیا ہے۔ اب مادے کی حیثیت ماہرین کے اندازے میں ایک ریاضی کے مسئلہ یا علم الحساب کی نسبتوں میں سے ایک نسبت سے زیادہ کچھ نہیں رہی (عقائد المفکرین، ۶۳، تاریخ کائنات، میرا نظریہ، ۵۴، ۵۸)۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہمارے اسلاف نے جو موقف اختیار کیا تھا جدید سائنس اس کے قریب آ رہی ہے۔

ماآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ: (۲) قاج العروس، بذیل مادہ: (۳) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت، تاریخ ندارد: (۴) وہی مصنف: حاشیۃ علی شرح الطوالع، قاہرہ ۱۳۲۳ھ: (۵) عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، دکن ۱۳۳۰ھ: (۶) تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، بیروت ۱۹۶۸ھ: (۷) سراج الدین محمود بن ابی بکر الارموی: مطالع الانوار، لاہور، تاریخ ندارد: (۸) قطب الدین محمد الرازی: شرح المطالع، لاہور تاریخ ندارد: (۹) محب اللہ بہاری: سلم العلوم، دیوبند، ۱۳۶۸ھ: (۱۰) قاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی: طوالع الانوار، قاہرہ ۱۳۲۳ھ: (۱۱) شمس الدین الاصفہانی: مطالع الانتظار، قاہرہ ۱۳۲۳ھ: (۱۲) نضرالدین الرازی: معمل افکار المتقین و المتأخرین، قاہرہ ۱۳۳۳ھ: (۱۳) وہی مصنف: معالم اصول الدین، قاہرہ ۱۳۳۳ھ

اور اس کے بغیر کچھ بھی موجود نہیں: (۲) عملی: مادہ پرستی، بالمعموم ضد روحانیت، صرف مادی نفع کو غایت سمجھنا وغیرہ؛ اس طرح کے چند مفہوم اور بھی ہیں جو مقالے کے اندر مذکور ہیں۔

مادے کی ماہیت کے متعلق مسلم حکما کے تصورات بیان ہو چکے ہیں۔ اصل متن وو لائیڈن میں مادیت پر کوئی مقالہ موجود نہیں۔ اس اردو متن میں مادیت پر الگ مقالہ شامل کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ مغرب کے دور جدید میں مادیت صرف فلسفہ اور تجریدی فکر ہی نہیں، بلکہ دستور حیات کی بنیاد بھی ہے اور انسانی زندگی کے تقریباً سبھی عملی شعبے اس سے متاثر ہیں۔ معاشیات، سیاسیات، تعلیم، قانون، مذہب، ادب، کلچر (اسلوب حیات و جمال حیات) غرض پوری زندگی مادیت کے خیالات و افکار میں ڈھلی ہوئی ہے۔ بنا بریں یہ جاننا ضروری ہے کہ مادیت کی ان عملی شکلوں کے متعلق اسلام کا رویہ کیا ہو سکتا ہے؟۔ ان کا اسلام سے کہاں کہاں تصادم ہے اور کہاں کہاں بے ضرر موافقت ہے۔ یہ فیصلہ کرنا بھی ضروری ہے کہ موجودہ مغربی مادی تہذیب کو اسلامی تہذیب ہی کا ارتقا یافتہ اگلا قدم کہنا کہاں تک درست ہے؟

ابتدا میں مادیت کا جو مفہوم بیان ہو چکا ہے اس کے علاوہ اس کے مفہوم میں یہ بھی شامل ہے کہ وجود مادے ہی کی حرکت اور تغیر و تبدل سے متشکل ہوتے ہیں اور شعور و ارادہ بھی مادی حرکت ہی کی ایک صورت ہے، لیکن یہ رائے بھی ہے کہ جہاں مادہ ہو گا وہاں جوہر بھی ہوگا: Spirit بھی ہو گی اور کوئی Spirit مادے کے بغیر نہیں ہو سکتی

(J. K. Feibleman: The New Materialism، ص ۱۵۴، طبع ہیگ، ۱۹۷۰ء)۔ اس کے علاوہ F. R. Tennant (ہیٹنگز: انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجین اینڈ ایٹھکس،

کتاب النفس والروح و شرح قواہم، ص ۱۰۹؛ (۱۰) نصیر الدین الطوسی: تلخیص فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل، ص ۱۳۴؛ (۱۶) ابن قیم الجوزی: شفاء العیال، تاریخ ندارد؛ (۱۷) احمد بن یحییٰ: طبقات السیوف، لاہرہ ۱۹۹۱ء؛ (۱۸) محمد عمارہ: المادیة و المادیة فی فلسفہ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۷۱ء؛ (۱۹) عباس محمود العقاد: عقائد المفکرین فی القرن العشرين، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۲۰) عبدالرحمن لاجبی: شوارق الالہام، قاہرہ ۱۹۹۱ء؛ (۲۱) ارسطو: مابعد الطبیعة، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۲۲) عبدالرحمن بدوی: الفلاطون، قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۲۳) الفارابی: آراء اهل المدينة الفاضلة، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۲۴) فضل حق: الہدیة السعیدة، دہلی، تاریخ ندارد؛ (۲۵) الفزالی: تنہات الفلاسفة، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۲۶) وہی مصنف: مقاصد الفلاسفة، قاہرہ؛ (۲۷) ابن رشد: تنہات السہات، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۲۸) وہی مصنف: مابعد الطبیعة، حیدر آباد (دکن) ۱۹۳۷ء؛ (۲۹) حسن جارا اللہ: المنزلة، قاہرہ، ۱۹۴۷ء؛ (۳۰) ابن سینا: الآثارات و التنبیہ، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۳۱) وہی مصنف: رسالۃ فی الفعل و الانفعال و انسابہما، دکن، ۱۹۵۳ء؛ (۳۲) محمود جوہوری: الشمس البازغة، لدھیانہ، ۱۹۲۸ء؛ (۳۳) عارف تامر: حقیقة اخوان الصفاء و خلاق الوفاء، بیروت، تاریخ ندارد؛ (۳۴) عمر فروخ: اخوان الصفاء، بیروت، تاریخ ندارد؛ (۳۵) محمد عاطف العزازی: فلسفہ الطبیعة عند ابن سینا، قاہرہ ۱۹۶۹ء؛ (۳۶) محمد قنبل حق: تجلیات ابن سینا، لاہور ۱۹۲۸ء؛ (۳۷) محمد قنبل: تاریخ اور کائنات، میرا نظریہ، کراچی، ۱۹۶۱ء۔

(ظہور احمد اظہر)

مغربی مفکرین کے ایک گروہ کے لیے جو کچھ موجود ہے مادہ ہے

نزدیک بالعموم ان میں جدائی اور تفریق ہے، مگر اسلام کے مطابق یہ تفریق درست نہیں۔ بلاشبہ صوفی فکر میں ایک مقام پر روح کی وحدیت کا احساس ہوتا ہے (یعنی روح ہی سب کچھ ہے)، لیکن تنزلات ستہ (مراتب وجود) پر غور کرنے سے صاف نظر آتا ہے کہ خالق کی ذات کو وراء الوراہ تسلیم کرنے کے بعد یہ مادی دنیا بھی بطور ظل یا پر تو تسلیم کی گئی ہے۔ یہ درست ہے کہ وحدت الوجود سے وحدیت کا تصور نمایاں ہوتا ہے، لیکن خود وحدت الوجود کی تعبیریں اتنی مختلف ہیں کہ ان سے نہ روح کی وحدیت ثابت ہوتی ہے نہ مادے کی۔ سید محمد تقی نے اپنی کتاب تاریخ اور کائنات، میرا نظریہ میں جدید ترین طبیعیات کے زیر اثر مادے کو صرف (energy) انرجی قرار دیا ہے، اسی طرح شعور کو انرجی کہہ کر وحدیت پر زور دیا ہے، لیکن ان دلائل سے مادے کا انکار لازم نہیں آتا؛ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ مادہ جامد (inert) نہیں، متحرک ہے۔

بہر حال اسلام قرآن مجید (اور عمومی اسلامی ادب) کائنات کو باری تعالیٰ کی تخلیق قرار دے کر انسان (آدم) کو ”طین“ سے بنانے کا اعلان کرتا ہے، گویا اصل اصول خدا کی خالقیت ہے اور خالقیت میں مواد (مادے) کا لزوم خود بخود آ جاتا ہے۔ قرآن مجید میں کائنات اور خلق کائنات اور اس کے مظاہر کا تذکرہ یہ کہہ کر آیا ہے کہ یہ سب کچھ خالق حقیقی نے پیدا کیا۔ اسلامی تصور کی رو سے خدا کو مادے کا خالق ماننا ضروری ہے۔ خدا واجب الوجود ہے؛ باقی ہر شے ممکن الوجود ہے۔ اس سارے سلسلے میں روح بھی جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے امرِ ربی کہا گیا ہے اسی طرح نفوس کا بھی ذکر ہے، جو جسد کے اندر ہیں اور قلب اور فؤاد کا تذکرہ بھی آیا ہے، جو شعور برتر ہے (جملہ رکھنے کے

نیل Materialism) نے لکھا ہے کہ میٹریلزم (مادیت) اثبات کی ماہیت یا حقیقت کے حل کے مختلف تصورات میں سے ایک ہے۔ اس حل کی ایک شکل وحدیت (Monism) ہے، یعنی صرف مادہ ہی سب کچھ ہے، خواہ اس کی شکل کچھ بھی ہو۔ اس کا اطلاق انسان پر بھی ہوتا ہے، یعنی ذہنی شعور بھی مادے ہی بدلی ہوئی صورت ہے؛ شعور اور جسم دو حقیقتیں ہیں، ایک ہی حقیقت ہے۔ دوسری شکل ثنویت (Dualism) ہے جس میں مادہ اور شعور (mind) دونوں کو تسلیم لیا گیا ہے، مگر الگ الگ۔ وحدیت کی ایک معکوس صورت روحیت بھی ہے، جو شعور یا روح کو واحد حقیقت تسلیم کرتی ہے۔ مادہ اس کی فائز و شئون ہیں۔ خالص مادیت (مادی وحدیت) مہامی اور نادیدہ سلسلوں کو نہیں مانتی اور مادی تعالیٰ کی خالقیت اور آخرت (اور جزا و سزا کی طلق قدروں) کو بھی تسلیم نہیں کرتی۔

مادیت اسلامی حقائق کی روشنی میں :  
 رآن مجید کی تعلیم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے حقائق کلیت کے اصول پر مبنی ہیں۔ ان میں حقیقت یا زندگی کو بطور دل دیکھا جاتا ہے۔ اس کا کوئی ایک رخ نہیں، بلکہ سب رخ مد نظر ہوتے ہیں؛ وہ بھی جو محسوس ہیں اور وہ بھی جو غیر محسوس ہیں۔ قرآنی تعلیمات میں مادے کو بطور مخلوق و مواد تخلیق تسلیم لیا گیا ہے اور یح کو ”امر ربی“ کہا گیا ہے اور مسئلہ خلق و بر کا ہے۔ خدا خالق ہے اور مادہ مخلوق ہے اور خلق کی ماہیت امر ربی ہے اور اس میں مادہ بطور واد ہے۔ اسی طرح دین اور دنیا دونوں کو تسلیم کیا گیا ہے : رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝ ۲ [البقرة : ۲۰۱]۔ اسلام میں زندگی دنیا و دین کے ارتباط کا نام ہے۔ مغربی مادیت کے

مادی کے لیے مفید) کا تصور سامنے آتا ہے اور افادیت (Utilitarianism) اور نتائجیت (Pragmatism) جیسے فلسفے جنم لیتے ہیں۔ یہیں سے مغربی اخلاق (Ethics) جدا ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اخلاق کو مطلق تسلیم نہیں کرتی، بلکہ اسے ایک امر اضافی قرار دے کر اعمال کی من مانی تعبیریں کر کے خیر، صداقت اور حسن کی اقدار مطلقہ کو مشکوک بنا دیتی ہے اور صرف فائدہ و نفع اور راحت جسمانی کی معتقد ہے (جو بالآخر صرف فرد کی راحت اور خود غرضی منتج ہو جاتی ہے)۔ مادے کو واحد مبدا تسلیم کرنے کا تصور بہت قدیم ہے (History: F.A. Lange of Materialism)۔ مغرب کی جدید مادیت کی بنیادی اٹھانے کا سہرا بالعموم رینے دیکارت (René Descartes) (۱۵۹۶-۱۶۵۰ء) کے سر باندھا جاتا ہے۔

ایک جدید مغربی مذہبی مفکر J. B. Magie اپنی کتاب *Religion and the Modern Mind* میں واضح کیا ہے کہ مادیت کا واضح آغاز دیکارت ہی کے اصولوں سے ہوا۔ دیکارت کے اصول فکر میں اولیت اس خیال کو حاصل ہوئی کہ روایت (Tradition) کو کامل طور سے رد کر دینا چاہیے۔ اس نے نزدیک صرف عقل انسان ہی قابل اعتماد سند اور دوسرے، آخذ و مصادر علم، مثلاً کشف و وحی الہام وغیرہ بالکل ناقابل قبول ہیں (نیز یہ کہ مساہلہ کے فیصلہ و حل کا واحد ذریعہ تجزیہ (Analysis) ہے نہ کہ منقولی دلیل)۔ اسی فکر نے آگے چل کر مختلف مادی نظام افکار اور دبستان پیدا کیے، جیسے روحانیت، ماورائیت اور تصوریت (= عینیت Idealism) بلکہ خود مجرد عقلیت پسندی (Rationalism) جیسے فکری مدرے مغلوب ہوتے گئے اور ان کی جگہ حسی تجربوں اور سائنسیت نے لے لی۔ مغربی مادیت کی تحریک میں نرم، معتدل اور انتہا پسند، تینوں مسلک موجود ہیں، جن میں سے بعض

مادے کے تصور سے مختلف ہیں۔ فطرت کے مظاہر کوئی خیالی نہیں سمجھتے، بلکہ اصل اشیا ہیں جو کسی مواد میں وجود میں لائی گئیں اور پھر ان کے اسما بغرض تعارف مقرر ہوئے اور آدم کو بتائے گئے اور ان سے کام لینے کی ہدایت بخشی گئی۔ اسی طرح اسلام میں مادے کا انکار نہیں، لیکن اس کا تصور مادیت اپنا اور مغربی تصور سے مختلف ہے۔

ان مظاہر مخلوق (اشیا) کی ماہیت کیا ہے؟ قرآن مجید میں ان عناصر و مظاہر کا بھی بار بار ذکر آیا ہے، مثلاً نور، نار، طین وغیرہ۔ پھر ان کے تصرفات و تغیرات اور ان کے اسباب ہیں، جن میں علت و معلول کے سلسلے منطقی طریقے سے الگ کسی اور نظام اسباب کے تابع ہیں؛ چنانچہ نتیجہ یہ ہے کہ اسلام میں مادے کی حیثیت بطور مخلوق ثابت ہے، لیکن مغربی تصور کے برعکس اس مادے کا اور اس کی کائنات کا ایک خالق بھی ہے، جس نے دو سلسلے قائم کیے: ایک عالم ظاہر اور دوسرا عالم باطن (یعنی ہر ظاہر کا ایک باطن بھی ہے) اور یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ مادے کے خواص میں سے ہے کہ وہ قوانین الہی کے تابع تغیر پذیر ہے اور تحلیل ہو کر شکل بدل لیتا ہے۔ اس کے لیے ایک قہمت بھی ہر قدر ہے، جس میں کائنات اختلال و تحلیل سے دو چار ہو کر کسی قانون اعلیٰ کے ذریعے تشکیل نو سے ایک دوسرے رنگ میں نمودار ہوگی۔ مغربی مادیت تغیر کی تو قائل ہے، لیکن قیادت کی قائل نہیں۔ یہ ارتقائے مسلسل کی قائل ہے، کیونکہ اس کے نزدیک مادے کو دوام حاصل ہے۔ مغربی مادیت مکافات عمل اور یوم الحساب اور جزا و سزا کو نہیں ملتے، لیکن اسلام کا یہ بنیادی عقیدہ ہے۔ مغربی مادیت کے راستے اسلامی تصورات سے جتنا ہو جلتے ہیں۔ یہیں سے اعمال صالحہ کا تصور الگ ہے کہ مغرب کے اعمال مہینہ (راحت

حقیقت محسوس اور مادی ہے۔ نتائجیت کی تحریک بھی اسی قسم کے خیالات کے اندر سے ابھری، جس نے یہ بتایا کہ اعمال و افعال کی صحت کا معیار نظری یا اخلاقی نہیں بلکہ انسانیاتی ہے، اس لحاظ سے کہ اعمال کے نتائج و ثمرات اگر مفید، نتیجہ خیز اور مصالح انسانی کے ساتھ وابستہ ہیں تو ٹھیک ہیں، خواہ وہ عام اخلاقی معیار کے مطابق ہوں یا نہ ہوں۔ اس فلسفے کے تحت مصلحت کوشی، نفع اندوزی اور راحت طلبی ہی منتہا و مقصود بن گئی۔ مغربی مادیت تن و جان کی جدائی (disjunction) کی منزل سے گزر کر لائحہ دانی اور انسان کے دعویٰ خدائی (Cautonomy of Man) تک پہنچی اور بالآخر فرد کی راحت محض کے عقیدے نے زر اندوزی اور سرمایہ دارانہ استحصال کی مختلف شکلیں پیدا کیں، جن سے دنیا دو سخت ہولناک جنگوں میں مبتلا ہوئی (اور اب تیسری جنگ کا انتظار ہے)۔ یہاں مغربی مادیت کی ایک آخری صورت کا تھوڑا سا ذکر خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ ہے مارکس کی معاشی جدلیت۔ کارل مارکس کا معاشی فلسفہ اس معروف نظام فکر پر مبنی ہے جسے تاریخ کا مادی و معاشی نظریہ کہا جاتا ہے۔ مارکس نے ہیکل کی تصویریت کو ناکافی پا کر اس کی جدلیت کے اصولوں کا معاشرتوں اور اجتماع انسانی کے عملی مسائل پر اطلاق کیا اور تاریخ انسانی کی ایک نئی تعبیر پیش کی اور انسان کو معاشرت پسند وجود (social being) قرار دے کر اجتماعی عمل کے محرکات کا سراغ لگایا۔ مارکس نے *Das Kapital*، جلد اول، میں لکھا ہے: Technology discloses man's mode of dealing with Nature the process of production, by which he sustains his life and thereby also lays bare the mode of formation of the social relations and the mental conception

نے انتہا پسندی اور بعض نے مفہمتی رویہ بھی اختیار کیا، مثلاً انسانیت (Humanism) اور وجودیت (Existentialism)۔ اول الذکر کی ایک شاخ کا تعلق مذہب اور مذہبی اخلاقیات سے بھی رہا ہے اور ثانی الذکر سے متعلق بعض لوگ داخلیت پسند بھی ہیں (اگرچہ بعض صرف مادیت کو مانتے ہیں)۔ مادیت کی باضابطہ اہم تحریکوں میں تجربیت (Empiricism)، نتائجیت (Pragmatism) اور مارکس Marx کی جدلیاتی مادیت (Dialectical Materialism) ہے، لیکن مغرب کی سرمایہ دارانہ فکریات (Capitalism) بھی براہ راست مادیت کی پیداوار ہیں۔ یوں سمجھنا چاہیے کہ اس وقت کی مقبول ترین فکریات، جن کا عملی زندگی پر محکم اثر ہے، دو ہی ہیں: (۱) جدلیاتی مادیت اور (۲) سرمایہ دارانہ فکر، جن کی بنیاد کم و بیش مادیت ہی پر قائم ہے۔ معلوم ہے کہ مغرب میں نیوٹن Newton کی طبیعیات میں خدا اور دین و مذہب کا اصولی انکار کم ہوا تھا، یہاں تک کہ خود عقل پرستی میں بھی ایک راستے سے خدا اور برتر ہستی کا تصور آ جاتا رہا۔ لیکن لاک Locke اور ہیوم Hume وغیرہ کی تجربیت نے حواس اور تجربے پر اتنا زور دیا کہ ایک حد تک علم کی عقلی نظری بنیادوں کو بھی دھکا دے دیا اور الہامی و وجدانی قدروں کو مسترد کر دیا۔ سائنسی تحقیق کی تحریک کے باعث حیاتیات اور طبیعیات میں نئے نئے انکشافات ہونے لگے تو عملی حسی تجربے ہی کو مدار علم قرار دیا گیا اور علم کے دوسرے غیر تجربی ذرائع کا انکار مکمل ہوتا گیا، یہاں تک کہ تصویریت اور عینیت کی بھی نفی ہوئی۔ اسی اصول پر کارل مارکس اور اینگلز Engels نے ہیکل Hegel کی جدلیت کو ماننے کے باوجود اس کی تصویریت کی مخالفت کی۔ فیور باخ، جو کٹر مادہ پرست تھا، ان کا دھنسا ٹھہرا اور اساس فکر یہ بنائی کہ اصل

کی پیداوار اور ان کی تقسیم کے حالات اور طریقوں سے پیدا ہوتی ہے۔ زندگی محنت دوسرا نام ہے اور محنت کار ہی اصل مالک اور اصل مختار ہے۔

یہ عقیدہ اس وقت مقبول ہے اور مساوات مدعی ہے اور دنیا بھر میں اس کے باعث ایک کش مکش ہے۔

مادیت کے مسلک میں مادے کو دوام حاصل ہے، اس لیے اس میں عقبی کا کوئی تصور موجود نہیں نتائجیت کے مدنظر اسی دنیا کی جسمانی مفیدیت مصلحت ہے اور اس کے لیے کوئی اعلیٰ اخلاقی اقد ضروری نہیں، خصوصاً سرمایہ دارانہ نظام حیات میں اس فکر میں ہیومنزم Humanism کے نمایاں معنی ہیں انسان کا فاعل مطلق اور آزاد مطلق ہونا، جس کسی الہامی یا اخلاقی قدر کی کوئی فید نہیں انسان کو کسی ماورائی سند یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ ان باتوں نے زندگی کو کاروباری سلسلہ عم اور خود غرضی کی منڈی بنا دیا، عقبی اور جزا و کا تصور ختم کر دیا؛ چنانچہ انفرادی اور اجتماع تجروی پر روزِ نوک نہ رہی؛ اباحت ہی زندگی کا سب سے بڑا اصول بنا دیا۔ ظاہر ہے اسلامی حقائق اس پر قید آزادی اور اباحت کو تسلیم نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے نزدیک زندگی کے کسی سہاج اور سند اعلیٰ کی ضرورت ہے۔

مغربی مادیت کے اس رویے نے دنیویہ (Secularism) اور جسمانی زندگی کی راحتوں پر زور اور فرد کو بے قید آزادی دے دی۔ اس نے معد قسم کی راحت تو ضرور بخشی اور راحت و مفاد کے لیے جوش عمل اور کچھ تنظیم بھی پیدا کر د لیکن اس سے فرد کی حیوانی راحت پسندی حریصانہ زراںدوزی کے میلان کو تقویت ملی اجتماع کے لیے قربانی کا اخلاقی اصول کمزور ہ

that how from them اس طریق سے مادی زندگی کے لیے ادارے شکل پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس کے نزدیک یہ سلسلے شعور کی پیداوار نہیں بلکہ شعوریاتی تمثلات ہیں جو بیرونی مادی سلسلوں کا عکس ہوتے ہیں۔ مارکس کے نزدیک تاریخ معاشی عوامل اور طبقاتی کش مکشوں کا نتیجہ ہے۔ معاشی عوامل کے زیر اثر طبقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کے مابین پیکار جاری رہتی ہے، جس سے تاریخ مرتب ہوتی رہتی ہے۔ بہر حال مارکس نے ہیگل کی جدلیات کو تو قبول کر لیا، لیکن اس کی عینیت کو رد کر دیا۔ اس نے ایک خط میں لکھا: The ideal is nothing other than the material world reflected by the human mind and translated into form of thought، یعنی مادی دنیا ہی اصل ہے، ذہنی دنیا اس کا عکس قبول کرتی ہے، بخلاف ہیگل کے کہ اس کے نزدیک ذہنی تجلی اول ہے اور مادی دنیا اس سے اثر پذیر ہوتی ہے (Das Kapital، ج ۲)۔

اسی طرح اینجلز نے بھی لکھا: The Unity of the World does not consist in its being... The real unity of the world consists in its materiality and this is proved by a long and tedious development of philosophy and natural science۔ محض ہونا ناکافی ہے۔ اس کا becoming اصل شے ہے۔ پہلے سے کچھ موجود نہیں۔ مادے کے تغیرات اسے کائنات بناتے ہیں۔ حرکت مادہ کے وجود کا ثبوت ہے۔ حرکت کے بغیر مادے کا اور مادے کے بغیر حرکت کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔

ان اصولوں سے جو عقیدے پیدا ہوئے ان کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ ہی سب کچھ ہے اور دائم ہے۔ شعور اس کا ذہنی عکس ہے۔ مادہ متحرک ہے۔ اس کی حرکت سے واقعات اور پھر تاریخ بنتی ہے۔ تاریخ اس طبعی پیکار کا نام ہے جو وسائل زندگی

گیا۔ اس سے فردیت کا رویہ ابھرا اور اجتماعی رفاقتوں کی اہمیت کم ہو گئی۔ نتیجہً فرد خود کو تنہا محسوس کرنے لگا اور تنہائی کا کرب زیادہ ہونا لگا۔ اس پر وجودیت (Existentialism) نے انسان کو لامعنی مخلوق قرار دے کر اور نفسیات نے انسان کو دراصلاً شریر بالطبع کہہ کر اس کرب میں اضافہ کیا۔ نتیجہً مغربی انسان مجموعی طور سے بے اطمینانی اور لا یقینی کا شکار ہو گیا (Beyond Despair : Robert Theohald)۔

اس کے مقابلے میں اسلامی حقائق کا دعویٰ یہ ہے کہ اس بے اطمینانی کا سبب محض مادی وسائل راحت پر انحصار ہے حالانکہ اصلی راحت اطمینان قلبی ہے، جو مادی وسائل راحت کے بغیر ہی ممکن ہے۔ اطمینان ایک روپے کا نام ہے، جس کے لیے سوچ، تو غیر مادی وسائل پر کم سے کم انحصار کی ضرورت ہے۔ بے نیازی، استغنا اور طبیعت کی یکسوئی اس کی خصوصیت ہے۔ اسی کو اصطلاحاً فقر بھی کہا گیا ہے۔ یہ رویہ قرآن مجید کے الفاظ میں ذکر الہی سے پیدا ہوتا ہے۔

تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جہاں مغربی مادیت د رویہ زیادہ سے زیادہ وسائل خارجی کے حصول اور اس کے استفادے پر زور دیتا ہے اور اطمینان سے پھر بھی کم بہرہ یاب ہوتا ہے، وہاں اسلامی حقائق کا تصور اطمینان خارجی کا کم سے کم محتاج ہو کر ایک ناقابل بیان آسودگی دے سکتا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کے ماحول میں پلے ہوئے لوگ اس فرق کو محسوس نہیں کرتے، لیکن اگر مقصود بے غمی ہے تو وہ اسلامی فقر سے مل سکتی ہے، جس کے معنی کم کوشی اور بے زری نہیں بلکہ وسائل زندگی برائے اجتماع کے پورے حصول کے بعد، اس میں استحصال آفرین انہماک سے بچنا ہے، اور سب انسانوں کے مساواتی تمتع کے راستے کھلے

رکھنا ہیں۔ یہ فقر بے عملی کا نام نہیں بلکہ عمل برائے خیر و مساوات و افادہ عام ہے۔

مادیت کے مقابلے میں اسلام کا متبادل نظام فکر و عمل جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، مغربی مادیت اپنے عمل اور غایتوں کے اعتبار سے زندگی کو حواس کی لذتوں اور محض دنیوی منافع کا مقام سمجھتی ہے۔ بطور فرد لذت و راحت اور بطور اجتماع ہوس اقتدار اور اس کی خاطر نفع اندوزی اور سرمایہ پرستی اس کی آخری منزل ہے۔ سائنس، جو ارفع علم تھا، مغرب نے اسے اس غایت کا غلام بنا رکھا ہے۔ بلاشبہ اشتراکی نظام میں انسانوں کی بھلائی کا ایک و علم (مساوات) ضرور نظر آتا ہے اور طبقات کو ختم کر کے متوازن معاشرے کا اعلان ہے، لیکن غور کیا جائے تو اس نظام کے اندر سے ایک اور اقتداری گروہ پیدا ہو جاتا ہے جو بذریعہ جبر محنت کاروں سے کام لیتا ہے۔ اشتراکیت ہنرورانہ صلاحیت، دماغی محنت اور روحانی کمالات کو غیر پیداواری عمل قرار دیتی ہے۔ مادی اشتراکیت کے اخلاقی پیمانے اضافی ہیں اور مصالح وقت کے مطابق بدل سکتے ہیں؛ لہذا اخلاقیات کا کوئی مطلق مستقل پیمانہ نہیں۔ خود مغرب کا بیدار دل طبقہ محسوس کرتا ہے کہ مغربی مادی فکر اطمینان بخش نہیں، اس لیے کہ بکطرفہ ہے۔ بنا بریں اس کے کسی نعم البدل کی ضرورت ہے، جو زندگی کی کلیت پر یقین رکھتا ہو۔ بنظر انصاف دیکھا جائے تو یہ کلیت اسلام میں پائی جاتی ہے، جو مادہ اور روح دونوں کو لازم و ملزوم قرار دیتی ہے، دین اور دنیا کو الگ الگ کر کے نہیں دیکھتی، پرائیویٹ لائف اور پبلک لائف میں اخلاقی تفریق روا نہیں رکھتی اور خدایہ انسان اور کائنات تینوں کو باہم مربوط کر کے دیکھتی ہے۔ اس اسلامی کلیت میں تین باتیں اہم ہیں جن کو تسلیم کرنا مغربی فہن کے لیے



(۳) اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُوْنَ كُلُّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ مَا كُتِبَ عَلَيْهِمْ وَرَسُوْلُهُمْ (۲) [البقرة: ۲۸۵]، یعنی پیغمبر پر جو کچھ اتارا گیا اس پر وہ خود اور تمام مومن ایمان لائے سب خدا پر اس کے فرشتوں پر اس کی کتابوں پر اور اس کے پیغمبروں پر ایمان لائے۔

(۴) يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَالْكِتٰبِ الَّذِيْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهِ وَالْكِتٰبِ الَّذِيْ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرَسُوْلِهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًاۢ بَعِيْدًا (۴) [النساء: ۱۳۶]، یعنی اے لوگو! جو ایمان لا چکے ہو ایمان لاؤ خدا پر اور اس کے رسول پر اور اس کتاب پر جو اس نے اپنے رسول پر اتاری او اس کتاب پر جو اس سے پہلے اتاری اور جو شخص خدا کا اس کے فرشتوں کا، اس کی کتابوں کا، اس کے پیغمبروں کا اور روز آخرت کا انکار کرے گا وہ سخت گمراہ ہوا۔

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اسلامی عقیدے کا سب سے بڑا امتیاز اس کی کلیت ہے اور اس بحث میں کلیت سے مراد ان چند اصولوں کو یک وقت ماننا ہے: اول، ذات باری کا اقرار (جو عالم الغیب والشہادۃ ہے)؛ دوم، کائنات کا اقرار بطور تخلیق ایزدی، نیز حکمت ایزدی کے تحت اس کا با مقصد ہونا؛ سوم، انسان کو تخلیق خاص ایزدی اور خلیفۃ اللہ فی الارض ہونا؛ چہارم، تن اور روح دونوں کا باہم لازم و ملزوم ہونا؛ پنجم، دنیا اور عقبی دونوں کا لازم و ملزوم ہونا اور جزا اور سزا کا برحق ہونا (دنیا میں اور آخرت میں)؛ ششم، عقائد، عبادات اور معاملات تینوں کا باہم مربوط ہونا۔ ان سب عقیدوں پر یک وقت ایمان

لانا ہو گا لیکن ان باتوں کو تسلیم کیے بغیر ہم البدل نظام فکر کی برکات ظہور میں نہیں لاسکتیں اور مغربی مادیت کی موجودہ کرب ناک حالت انہیں کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔

یہ تین باتیں ہیں: (۱) ایمان بالغیب، (۲) عمل صالح پر غرض (نہ کہ محض خود غرضانہ افادی عمل) اور (۳) جزا و سزا کا یقین (یعنی قانون مکافات عمل، قیامت اور دنیا دونوں میں)۔ کہا جاسکتا ہے کہ اسلام موجودہ مادی کائنات کا منکر نہیں بلکہ اس کا اقرار تو اس کے عقیدے کا ایک اہم حصہ ہے؛ لہذا اسلام (اپنی مذکورہ حدود میں) مادے سے اعتنا کا قائل ہے۔ یہ درست ہے کہ اسلام کی مادیت مغربی مادیت سے مختلف ہے۔ یہ ایسی مادیت ہے جس کی چند عقیدوں کے تابع تطہیر و تہذیب ہو جاتی ہے۔

ان میں سے سب سے پہلے ایمان آتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے: (۱) الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمِمَّا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ (۲) [البقرة: ۱۷۷] تا (۴) ، یعنی جو لوگ غیب پر ایمان رکھتے اور نماز قائم کرتے اور ہمارے دئیے ہوئے مال میں سے خرچ کرتے ہیں اور جو کچھ تم پر (اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اترا اور تم سے پہلے پیغمبروں پر) اترا اس پر یقین رکھتے ہیں (یعنی ایمان اور ان کی کتابوں پر)۔

(۲) وَلٰيَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْحَبْلِ الْاَوْثَقِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيِّنَ (۲) [البقرة: ۱۷۷]، = اور لیکن نیکی یہ ہے کہ جو اللہ پر اور آخری دن پر، فرشتوں پر اور

اعلان کیا کہ : Not, accomodate yourself to the prevailing culture but stand out from it and challenge it (دیکھیے Magic، ۲۷۸)۔

یہ مفکر جس کلچر سے نکل جانا چاہتا تھا وہ وہی تھا جو ایمان (Faith) کا منکر تھا۔ یہ کلچر صرف سائنسیت پر منحصر تھا۔ اس نے کہا کہ اس کلچر کی تباہی کا بڑا ثبوت مغرب کی عالمگیر جنگیں ہیں، جن میں سائنس اور ٹیکنالوجی نے مرکزی کردار ادا کیا۔ اسی سائنسیت کی آغوش میں اقوام کی وہ خود غرضی ہلی جس نے ایک طرف تجارتی مفاداتی استحصالی طبقے پیدا کیے اور دوسری طرف استبداد (Totalitarianism) کی وہ صورت پیدا کی جسے اشتراکیت اپنے ہمراہ لائی ہے اور اس نے انسان کی ہر آزادی چھین لی ہے۔

ہر چند کہ مغرب ابھی تک مذکورہ مادیت اور سائنس زدگی سے مغلوب ہے مگر اب مذہب اور جدیدیت (سائنسیت) کے مابین مفاہمت کی کوششیں بھی شروع ہو چکی ہیں اور Faith (ایمان) کی بحالی پر زور دیا جا رہا ہے۔ Faith کے علمبرداروں میں، Paul Tillich Reinhold اور Niebhuur جیسے اہل فکر شامل ہیں۔ اسی قسم کی ایمانیاتی تحریکوں کے زہر اثر خود مادے کے مفہوم کے متعلق بھی پرانے خیالات ترک ہوتے جا رہے ہیں (دیکھیے The New Materialism، بحوالہ سابق)۔ وجدانیات کی طرف رجعت کا میلان وائٹ ہیڈ Whitehead (۱۸۶۱ تا ۱۹۴۷ء، رینڈل John Herman Randall (۱۸۷۱ تا ۱۹۴۷ء) اور بویر Martin Buber (۱۸۷۸ تا ۱۹۶۵ء) جیسے فلسفیوں کی کتابوں میں درآیا ہے۔ ان کے افکار میں ایمان جیسی کسی شے کی جستجو نظر آتی ہے اور مادیت کی پیدا کی ہوئی مایوسی کے برعکس ایمان کے راستے سے نوع انسان کے لیے امید کے مسکن ہو غلط ڈالی جا رہی ہے۔

رکھنے سے زندگی کی صحیح سوچ اور اس کا صحیح عمل ظہور میں آتا ہے۔ اسلام کی کلیت میں مادی دنیا سے تمتع اور اس غرض سے اس کے وسائل کی تسخیر اور انفاق بالعدل کی برکات بھی شامل ہیں اور روحانی لذات بھی۔ فطری خواہشات سے استمتاع برحق ہے، مگر حفظ نفسی کا غلام بن جانا ناجائز ہے۔ محنت کے ذریعے فائدہ اور نفع حاصل کرنا برحق ہے، لیکن زر اندوزی اور نفع پرستی ممنوع ہے۔ پس یہ کلیت ہے جو اسلام کا طرہ امتیاز ہے۔

اب غور کیا جائے تو مغربی مادیت کے لیے سب سے مشکل امر ایمان (اور وہ بھی بالغیب) کی حقیقت کو تسلیم کرنا ہے کیونکہ یہ مغربی فکر کی اساسیات سے متصادم ہے۔ مغرب کا طریق فکر یا طریق کار یہ ہے کہ جوشے عقل اور عملی تجربے سے ثابت نہ ہو وہ درست نہیں۔ اس کے برعکس اسلامی حقائق کا بنیادی حصہ ایمانیات اور وجدانیات پر مبنی ہے۔ مغرب کی پے اطمینانی اور عام کرب و غم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مغربی مادیت میں کسی ایسی شے کی کمی ہے جس کے باعث مادہ پرست سائنس دانوں کی موعودہ جنت ارضی انسان کو نہیں مل سکتی اور اس کے بجائے دنیا نمونہ جہنم بنتی جاتی ہے۔

سائنس کے عروج کے بعد مغرب کے مذہبی ملتے بڑے زمانے تک مذہب اور مادی فلسفوں کے مابین مفاہمت کراتے رہے، لیکن ”ایمان“ کا کھلا اعلان کرنے میں انہیں قائل رہا۔ بعض مغربی مفکر مانتے تھے کہ کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن کا اگرچہ اہت کرنا ممکن نہیں، تاہم وہ موجود ضرور ہیں؛ مگر وہ یہ بات کھل کر نہیں کہتے تھے۔ یہ تذبذب مغربی فکر کے ہر دور میں نظر آتا ہے اور آخر میں مذہبی مفکر بھی ایمان کا نام لیتے ہوئے ڈرتے تھے۔ مایہ میری ایمرسن Harry Emerson پہلا شخص تھا جس نے ۱۹۳۵ء میں زوردار اور قطعی الفاظ میں

ناگزیر خیال کرتا ہے، لیکن مغربی تصور کی دینیوہ اس کے نزدیک نامکمل بلکہ ناقص و خطرناک ہے ارشاد نبویؐ ہے، الدنیا مزرعة الآخرة، یعنی دنیا آخرت سے وابستہ۔ قرآن مجید میں دنیوی زندگی عارضی مستقر اور متاع الیٰ حینؑ کہا گیا ہے، لیکر ابتغاء الرزق اور حسن معاشرت (عمل بالمعروف) قیام پر زور دیا ہے۔ امام غزالیؒ نے احیاء میں لکھا ہے: لا نظام للدين الا بنظام الدنيا (اس بحث تفصیل کے لیے رک بہ الدنیا)۔

یہ بالکل یقینی ہے کہ اسلام میں دنیا ایک ناگزیر مقام ہے، لیکن مغرب کی طرح دنیا داری اور زر اندوری کو قرآن مجید میں تفاخر اور متاع الغرورؑ کہا ہے کیونکہ یہ انسانی پرورانہ اخلاقیات سے بے نیاز محض نفس پرستی اقتدار پرستی اور ہوس پر مبنی ہے۔ تو غرض یہ کہ مغربی دینویت (Secularism) محض ایک سادہ فکر خیال یا بے ضرر سوچ نہیں بلکہ ایک ضابطہ حیا ہے جو مادی اقدار پر مبنی ہے اور اعلیٰ پر غرضاً روحانی اقدار سے محروم ہے۔ بنا بریں اسلام، حقائق و اقدار اس سے متفق نہیں کیونکہ آخر اور جزا و سزا سے وابستہ ہوئے بغیر کوئی دنیوی اسلامی نہیں کہی جا سکتی، جیسا کہ جدید دور بعض مسلم نیچر پرستوں نے باور کرنے کی کوشش کی ہے۔

مغربی مادیت کی سب سے بڑی کمزوری انسان دوستی کے بارے میں اس کی کج اندیشی ہے کی ایک صورت اس کا فلسفہ انسانیت (Humanism) اسلام کی انسان دوستی، نظام ربوبیت ایزدی سے وابہ ہے جس کا اعلان آیت الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ہوا ہے۔ (دیکھیے ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن تفسیر سورہ فاتحہ)۔

مغرب کا مادی معتقدانیت (Humanist)

مغرب کی تبدیل شدہ تعبیرات تفصیل کی گنجائش نہیں۔ یہاں صرف یہ دیکھنا ہے کہ مغرب کی تاریک مادیت کا مداوا کس طرح کیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب بطور بالا میں آچکا ہے۔ یہاں صرف یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ عقلی اور حسی تجربوں کے ساتھ قلب انسان کو بھر زندہ کیا جائے کیونکہ قلب ہی درد مندی کا مرکز ہے اور درد مندی ہی سے وہ خود غرضی اور سنگدلی دور ہو سکتی ہے جو مغرب کا طرہ امتیاز ہے (قلب کے عجائبات و احوال کے لیے رک بہ نفس؛ نیز دیکھیے الغزالی: معارج النفس؛ ابن قیم: اغاثۃ اللہفان)۔ بطور مداوا دو اور بڑے عقیدے نظام ربوبیت اور معاشرہ بالعدل بھی ہیں، جنہیں معاشرتی اعمال کی ذہنی و عملی تنظیم و تطہیر کا بڑا وسیلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ پہلا عقیدہ رب العالمین کے نظام ربوبیت پر یقین ہے، جس سے ہر شے کی تخلیق، اس کی ہدایت، نشوونما اور رزق اور بقائے وجود کے وسائل زندگی وابستہ ہیں۔ دوسرا بڑا عقیدہ قانون مکافات عمل، یعنی جزا و سزا (دنیا اور عقبی دونوں میں) ہے، جسے آج کی زبان میں قانون محاسبہ کہا جاتا ہے۔

اسلام کے یہ دو بڑے عقیدے ایسے ہیں جن کے باعث مسلم معاشرہ بحیثیت مجموعی (اپنے ضعف و انحلال کے زمانے میں بھی) اخلاقی طور سے کسی خارجی دباؤ کے بغیر از خود ذمے دار رہا۔ فرد نجی زندگی میں بھی ان اصولوں کی اسی طرح پاس داری کرتا رہا جس طرح معاشرتی زندگی میں ہر فرد کو بطور فرد محاسبہ ضمیر اور محاسبہ عقبی کا گہرا لحاظ تھا اور خلوت کی زندگی اور جلوت کی زندگی میں کچھ فاصلہ نہ تھا۔ یہ بات اس زمانے کی ہو رہی ہے جب مسلم معاشرہ ضمیر دار تھا۔ مغربی دنیا جلوت و خلوت کی زندگی میں امتیاز کرتی ہے، لیکن اسلام میں یہ تفریق موجود نہیں۔ اسلام دینویت کو

جدید علمی فلسفیانہ اصطلاحوں میں ڈھال دیا جائے تو قرآن مجید کی یہی ایک سورہ مغربی مادی تصویلات معیشت و معاشرت کی تردید و تسمیح کے لئے کافی ہے۔

تخلیق بالحق: مغربی مادیت سے ابھرا ہوا ایک تصور یہ ہے کہ زندگی عبث ہے۔ بے مقصد اعمال و احوال کے نتائج کے بارے میں بے یقینی (uncertainty) ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ آرزو اور عطل نتائج میں تضاد و تصادم کے نتیجے میں کرب و اندوہ (anxiety) اور دکھ درد اور بیماری و معذوری انسان کا مقدر کیوں ہے؟ ایک دلیل، جو علم نفسیات کے نتائج سے ابھری ہے، یہ ہے کہ انسانی اعمال کے محرکات اتنے گہرے غار میں کہیں موجود ہیں جو شعور اور عقل کی گرفت سے باہر ہیں؛ لہذا کسی تنظیم عقلی سے ان کا مداوا ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ نفسیات نے ایک نتیجہ یہ بھی نکالا ہے کہ شر ہی انسان کی اصل فطرت ہے، اس لیے بامقصد عمل (خیر) کی اس سے توقع کرنا عبث ہے اور پھر معاملہ یہاں تک بڑھا کہ انسان کو خود اپنا غیر ٹھہرایا گیا، جسے اصطلاحی زبان میں alienation کہا جاتا ہے۔ تصور یہ ہے کہ عقل اور لاشعور باہم پر سر جنگ، لہذا متغائر ہیں۔ ان کج اندیشیوں کے خلاف اسلام (قرآن مجید) کے نزدیک تخلیق بالمقصد اور بالحق ہے:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (المؤمنون: ۱۱۰)۔  
ہاں تو کیا تمہارا خیال تھا کہ ہم نے تمہیں بونہی بے مقصد پیدا کر دیا ہے اور تم ہمارے پاس لوٹ کر نہ لائے جاؤ گے؟

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْبٍ ۚ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْفًا  
لَاتَّخِذْنَاهُ مِنَّا لَبَدًّا ۚ بَلْ لَا تَفْقَهُوا شِعْرَ الْيَاسْرِ إِذْ يُؤْتِي

کہتا ہے کہ انسان خود کافی خود کفیل (بلا شرکت خدا) اور خود اختیار (autonomous) ہے حالانکہ قرآن مجید کے نزدیک صرف خدا تعالیٰ ہی کافی اور مولیٰ اور نصیر ہے: هُوَ الرِّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (۵۱) [الذِّرَاتِ]: (۵۸): نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ (۸) [الأنفال]: (۴۰)۔ انسان سب فقرا (محتاج) ہیں؛ غنی صرف وہی ہے۔ بہر حال مغربی انسانیت (Humanism) کے برعکس ربوبیت صرف خداوند تعالیٰ کی شان ہے۔ مغربی مادیت کے نام اسلام کا سب سے بڑا نذرانہ یا نصیحت یا تلقین یہی قرآنی نظام ربوبیت کا تصور ہے۔ ربوبیت کے حوالے سے مغرب کے دونوں مادی نظام ناقص ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام میں ہر شے پر سرمایہ دار افراد قابض ہو جاتے ہیں اور اشتراکی نظام میں سب انسانوں کے رزق پر ایک مختصر سا گروہ قبضہ کر لیتا ہے۔ یہ نظام ساری مخلوق سے محنت کراتا ہے، لیکن محنت کرنے والا بقدر محنت بھی استفادہ نہیں کر سکتا۔

اسلام کے پاس مغربی مادیت کا قطعی رد سورہ فائدہ دہی موجود ہے۔ اس میں کل زندگی کا مجموعی دستور العمل ملتا ہے۔ اس کے ارکان ہیں: (۱) ذات باری کا اقرار اور اس سے مسلسل تعلق بذریعہ حمد و عبادت؛ (۲) ذات باری کے عالمگیر آفاقی نظام ربوبیت پر ایمان؛ (۳) مسائل بشری میں خدا سے استعانت؛ (۴) تعدیل معاشرہ میں ربوبیت اور رحمت پر ایمان؛ (۵) صراط مستقیم (= دینی و دنیوی منہاج شرع پر) عمل؛ (۶) دنیا میں فوز و فلاح اور عقبی میں نجات کی آرزو۔

اوپر کی عبارت قدرتی طور پر دینی قرآنی اصطلاحات میں ہے، لیکن اگر انہیں اصطلاحوں کو

و مقدار کی کارفرمائی صاف نظر آتی ہے۔ زندگی خدا کی حکمتوں میں سے ایک ہے۔ تخلیق کا شاہکار انسان ہے۔ زندگی خدا کی نعمتوں میں سے ایک ہے۔ زندگی انسان کے لیے آزمائش بھی ہے اور انعام بھی۔ یہ انسان کی عظمت کا امتحان ہے کہ وہ زندگی کی ذمہ داریوں کی مشکلات سے آگاہ بھی ہے اور ان سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ تخلیق بالحق کی رمز یہی ہے۔ پھر دنیا میں صرف آزمائش ہی نہیں، اس میں رحمت اور جمال بھی تو ہے۔ مادہ پرست تمام مادی تصرفات کو قوانین طبعی کے تابع مانتے ہیں، لیکن قوانین بنانے والے دو نہیں مانتے۔

تعلیم کتاب و حکمت: کتاب و حکمت کے معنی و مفہوم کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، لیکن اگر کتاب کی تعلیم کا مقصد معرفت ایزدی اور تزکیہ نفس ہے تو حکمت میں معرفت کائنات اور مظاہر کائنات میں تدبر اور ان کی تسخیر کا مفہوم قرین مصلحت ہے، اگرچہ اس سلسلے میں یونان کا ذکر زیادہ کیا جاتا ہے۔ کائنات کا علم مسلمانوں کے ذریعے مغرب کو ملا، جس میں ان کی ترقیات معلوم ہیں۔

مغربی مادیت کے مقابلے میں جو متبادل اسلامی نظام ہوگا، یا ہونا چاہیے، وہ معرفت کائنات سے بے نیاز نہ ہوگا، لیکن فرق یہ ہے کہ اس نظام میں حکمت کا مقصد متعین ہوگا اور وہ صرف اسرا قدرت کی نقاب کشائی اور فلاح و بہبود انسانی ہوگا۔ مغربی سائنس اپنی ساری فتوحات کے باوجود تخریب کے لیے بھی اتنی ہی مؤثر ہے جتنی افادہ عام کے لیے بلکہ اب اس کا تخریبی پہلو غالب آتا جاتا ہے۔

علم و حکمت کو اسلام کی کلیت کے حوالے سے بھی دیکھنا ضروری ہے [صدر ادارہ سید محمد عبدانا نے لکھا]۔

﴿الْاَنْبِيَاءُ﴾: ۱۶ و ۱۷ = اور ہم نے زمین اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس کو اس طرح نہیں بنایا کہ ہم کھیل کر رہے ہوں۔ اگر ہم کو یہی منظور ہوتا کہ ہم کھیل کے طور پر کریں تو ہم اپنے ہی پاس کی چیز کو کھیل بنا لیتے؛

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْبٍ هَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (۳۹ و ۴۰) [الدخان]: اور آسمان اور زمین اور جو ان کے درمیان ہے، یہ سب ہم نے یونہی خواہ مخواہ نہیں بنا ڈالا۔ ہم نے ان کو کسی حکمت عملی ہی سے بنایا ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں سمجھتے؛

یہ قرآن مجید کا بنیادی اعلان ہے، لہذا مغربی بے مقصدیت پر مبنی اقدار کی کسی سنجیدہ فکر میں گنجائش نہیں اور ہماری ادبی تنقیدوں کی یہ رسم کہ وہ بڑے بڑے مسلم ادیبوں اور عارفوں کے کلام میں کھینچا تانی کر کے لا یعنیت کے فلسفے کی جستجو کرتے ہیں، بڑی زیادتی ہے۔

لا یعنیت کے حامیوں کا موقف یہ ہے کہ انسان کہیں سے کہیں کسی نے پھینک دیا ہے اور وہ اس کائنات میں اجنبی (stranger) ہے۔ کائنات پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ باری تعالیٰ کو ایک ایسی دنیا پیدا کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی جس میں دکھ اور لایقینیت کا راج ہے؛ لیکن یہ اعتراض تو ان مادہ پرستوں پر بھی ہوتا ہے جو مادہ کو اپنا خالق مانتے ہیں۔ اس اعتراض کا جواب تو خود متلازمین کی ذمہ داری بھی ہے کہ مادہ میں شر کیوں ہے؟

اس سلسلے میں ایک مسلم کا جواب یہ ہے کہ کائنات بالحق پیدا کی ہے، جس کی حکمت میں غلطی نہیں ہے؛ لیکن اس میں نظم و ترتیب اور معیار

مادی ٹھہرائیں یا غیر مادی ؟

ہم نے کہا تھا کہ مادیت کی بحث، یعنی اس کے رد و قبول کا فیصلہ، علم کے ہاتھ میں ہے۔ مادیین کے نزدیک علم کا ایک ہی سرچشمہ ہے اور وہ ہے ادراک بالحواس۔ یہ ہمارے حواس ہیں جن کی بدولت ہمیں اپنی ذات اور ذات سے باہر عالم خارجی کا علم ہوتا ہے۔ یہ علم یقینی بھی ہے اور قابل اعتماد بھی۔ اس کی نوعیت چونکہ تجربی ہے، اس لیے ہم اسے آزما سکتے ہیں اور اسی باعث مستقبل پر بھی حکم لگا سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس علم کی بنا پر سائنس کی عظیم الشان عمارت تیار ہوئی۔ یہ اسی کا کرشمہ ہے کہ آج انسان تہذیب و تمدن کی نعمتوں سے مالا مال ہے اور عالم فطرت پر دسترس حاصل کر رہا ہے بلکہ اس مادی عالم میں انسان اور اس کی زندگی کے بارے میں اور بھی کئی امکانات ابھر رہے ہیں جن کا بروئے کار آنا کوئی ایسا محال اور مشکل نظر نہیں آتا۔ حاصل کلام یہ کہ مادیت کی بنا علم بالحواس پر ہے اور علم بالحواس عبارت ہے ان محسوس مظاہر سے جن کا ہمیں بذریعہ اپنے حواس کے ادراک ہوتا ہے۔ مظاہر حواس ہی سے گویا علم بالحواس کی ابتدا اور مظاہر حواس ہی پر اس کی انتہا ہوتی ہے۔ مظاہر حواس کے ماوراء اگر کچھ حقائق ہیں بھی تو ان کا ادراک حواس کے ذریعے ممکن نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ حواس کے ذریعے کیا اشیا کا ویسے ہی ادراک ہوتا ہے جیسے کہ وہ فی الواقع ہیں ؟ کہا جاتا ہے کہ حواس ہی کی بدولت ہم اپنے گرد و پیش کی چیزیں، زمین اور آسمان کو دیکھتے اور مظاہر فطرت کا تماشا کر رہے ہیں۔ درست، لیکن ان اشیا — زمین و آسمان یا مظاہر فطرت کے ادراک میں ہمیں فی الحقیقت کسی شے کا ادراک ہو رہا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے حواس کا، مثلاً فطرت

مادیت اقبال کی نظر میں : اقبال نے حیات اسلامیہ پر قلم اٹھایا تو مادیت کی بحث ناگزیر ہو گئی۔ مادیت ایک فلسفیانہ تصور ہے، کائنات کی حقیقت اور ماہیت کے بارے میں ایک علمی نظریہ، جس نے رفتہ رفتہ ایک عقیدے کی شکل اختیار کر لی اور ایک اصول حیات بن گیا۔ طرح طرح سے اس کی میسر ہوئی لگیں ! طرح طرح کی تحریکوں نے اس سے جنم لیا، حتیٰ کہ مذہب بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہا ! مذہب کی کلیۃً نفی کر دی گئی۔

اقبال کے نزدیک مادیت کی بحث میں (کہ ہم اسے رد کریں یا قبول کر لیں) فیصلہ کن مسئلہ علم کا ہے۔ علم ہی کی بنا پر ہم کائنات کی، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، مادی یا غیر مادی (عوارضہ علم میں روحانی) نقطہ نظر سے کوئی تعبیر کر سکتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ علم کی ابتدا محسوسات و مدرکات سے ہوتی ہے، یعنی کائنات، جس کی ہر شے اور خود اپنی ذات کے مشاہدے سے۔ لہذا کہتے ہیں کہ زمانی اعتبار سے دیکھا جائے تو اس کے تین مراتب ہیں، جو زماناً یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے آتے ہیں : مادہ، حیات و شعور۔ اول الذکر کا تعلق اس عالم سے ہے جو ہماری ذات سے باہر خارج میں واقع ہے اور جسے ہم طور پر عالم فطرت یا مادی دنیا سے تعبیر کیا جاتا ہے ! دوسرا حیاتیات کا عالم ہے — زندہ، ذوی الحیات اور اصطلاحاً نامی اجسام کی دنیا، جس میں حرکت ہے، نمو ہے۔ تیسرا ہمارے شعور کی دنیا ہے، جس کا تعلق ہر شخص کی اپنی ذات، یعنی نفس انسانی سے ہے۔ پھر چونکہ علم شعور ہی کی ایک منظم شکل کا دوسرا نام ہے، لہذا مادیت کی بحث میں ہمیں سب سے پہلے شعور یا نفس انسانی کا رخ کرنا پڑتا ہے تاکہ ہم دیکھیں کہ اس کا فیصلہ انسان اور کائنات کے بارے میں کیا ہے ؟ ہم اسے

میں جمود ہے، لہذا وہ ایک دوسرے سے متزاہد ہیں۔ گویا یہ خواص مادیات کی اصطلاح میں خواص اولیٰ (بمقابلہ خواص ثانوی، یعنی رنگ اور آواز وغیرہ جن میں رد و بدل ہوتا رہتا ہے) اشیا کے اندر قطعاً طور پر موجود ہیں۔

اقبال کے نزدیک اس نظریے کی رو سے ہمارے حواس کی وہ شہادت جس پر تنہا سائنس کے مشاہدات اور تجربات کا دارومدار ہے، صاحب مشاہدہ و تجربہ کے ارتسامات نفس سے آگے نہیں بڑھتی۔ یوں فطرہ اور ناظر فطرت کے درمیان جو فصل قائم ہو جاتا ہے اسے سائنس نے دور کیا تو اس بنا پر ہم کسی ایسے ناقابل ادراک شے (مادے) کا اثبات کر لیں جو مکمل مطلق میں ایسے ہی موجود ہے جیسے کسی خالص ظرف میں کوئی شے رکھی ہو اور جو بسبب تضاد یا اتصال ہمارے حواس کی علت بن جاتی ہے۔ لیکر یہ مفروضہ بجائے خود مشکوک ہے۔ بقول پروفیسر وائٹ ہیڈ Whitehead اس کا مطلب تو یہ ہو کہ باعتبار مدرکات حواس عالم فطرت کا ایک حصہ قیاس ہے اور دوسرا خواب، اس لیے کہ ہم نے اس قیاس کی بنا پر عالم فطرت کی موجودگی کو تو تسلیم کر لیا، لیکن اس کی حقیقت سے بے خبر رہے؛ لہذا عالم فطرت کی حقیقت ایک خواب کی سی رہی۔ اس لیے سائنس کو بالآخر برکلی Berkley ہی تنقید سے اتفاق کرنا پڑا جس نے فلاسفہ میں سے پہلے اس نظریے کی تردید کی تھی کہ مادہ ہمارے حواس کی علت ہے۔ مادے کا قدیم نظریہ اس لیے بھی ناقابل تسلیم ہے کہ اس کی رو سے یہ ماننا لا ٹھہرتا ہے کہ رنگ اور آواز یا اس طرح کے دوسرے خواص، مثلاً ذائقہ، لمس اور بو، نفس مدرکہ داخلی کیفیات ہیں، اجزائے فطرت نہیں ادراک کا کوئی عمل ہو، مثلاً ہم آسمان کا مشاہدہ کریں یا کوئی گیت سنیں تو دماغ میں لہجہ

پہلے ہول کی خوشبو، شہد کی چمک، یا آسمان کی نیلگوں رنگت کا، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس چیز کی، جس کی موجودگی کی شہادت ہمارے حواس نے دی، بسبب اس خواص کے ایک تعبیر کر رہے ہیں۔ یوں ہم نے اشیا اور ان کے خواص میں ایک تفریق پیدا کر دی ہے۔ ہم نے فرض کر لیا کہ باوجود اس فرق کے عالم فطرت اور اس کی ہر شے کی ترکیب مادے سے ہوئی، یعنی اس شے سے جو اشیا کے خواص اور ان کی تبدیلی کے باوجود قائم اور برقرار رہتی ہے۔ آسمان بے شک اپنا رنگ بدل لیتا ہے اور پانی کی روانی رک جاتی ہے، لیکن آسمان آسمان اور پانی پانی ہی رہتا ہے۔ ہم نے اس قائم اور برقرار شے کو مادہ کہا اور یوں مدرکات حواس، ان کی ماہیت، نفس مدرکہ سے ان کے تعلق اور اس کے اسباب و علل کا ایک نظریہ قائم کیا۔ اقبال کے نزدیک اس نظریے کا مفاد یہ ہے کہ معروضات حواس، مثلاً رنگ اور آواز، نفس مدرکہ کے احوال ہیں، مگر عالم فطرت سے، جو خارج میں موجود ہے، بے تعلق ہیں۔ ان کو اشیاے فطرت کے خواص کہنا بھی ٹھیک نہیں ہوگا، اس لیے کہ جب کہا جاتا ہے کہ آسمان کا رنگ نیلا ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ آسمان کو دیکھ کر ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کی ایک حس پیدا ہو گئی؛ یہ نہیں کہ نیلا رنگ آسمان کے خواص میں داخل ہے؛ لہذا بطور احوال نفس خواص وہ ارتسامات (impressions) ہیں جن کو نفس انسانی نے قبول کیا اور جن کی علت ہے مادہ یا وہ مادی اشیا جو ہمارے حواس، ان کے اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اس مادی علت کا عمل کرتا ہوگا۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ ان کی کوئی علت نہیں ہے، لہذا ماننا پڑے گا کہ ان کی کوئی علت نہیں ہے، لہذا ماننا پڑے گا کہ ان کی کوئی علت نہیں ہے۔

(جیسے حرکات، لمحات اور سکنت) میں منقسم ہو جاتا ہے۔ یوں طبیعیات حاضرہ نے بالآخر حواس کی شہادت کو صرف اس حد تک قبول کیا جس حد تک اس کا تعلق ان ارتعاشات سے ہے جو اشیا کے حسی مشاہدے ہمارے ذہن پر مترتب ہوتے ہیں۔ رہا یہ امر کہ عالم فطرت یا کائنات کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے، تو یہ علم بالحواس (مائنس) کی بے بسی ہے باہر ہے؛ لہذا کائنات کا مادی تصور ہمارے ذہن کی ایک تجرید کے سوا اور کچھ نہیں۔ مادہ بھی ایک خیالی اور موهوم شے ہے۔ یہ ہمارے ذہن کی پیداوار ہے اور اس کی کوئی اور حقیقت نہیں۔

یہاں آ کر نفس انسانی کے اس مظہر پر بھی تھوڑا سا غور کر لیا جائے جسے ادراک بقہ ادراک بالحواس سے تعبیر کیا جاتا ہے تو مادیت کے رد میں اقبال کا نقطہ نظر سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔ ادراک ایک بڑا عسیر الفہم نفسیاتی مظہر ہے، جس کی کوئی آخری اور قطعی توجیہ آج تک ممکن نہیں ہو سکی، الا یہ کہ اس کے بارے میں مختلف نظریے قائم ہیں، جن میں سے ایک تو حسی طبیعیات کا قدیم نظریہ ہے جس کی بنا پر مادیت کا اثبات کیا جاتا تھا اور یہ رائے غلط کی گئی تھی کہ مادہ ہمارے حواس کی علت ہے۔ ابتدا میں اس نظریے کی اس اختیاری (empirical) روش سے ہوئی جس کا سلسلہ لاک Lookes تک جا پہنچتا ہے، اور جس کا خیال تھا کہ نفس انسانی ایک لوح سلطہ ہے، جس پر بذریعہ حواس خارج سے اشیا کے نقوش مرتسم ہوتے رہتے ہیں۔ ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان کو جیسا کہ وہ فی الواقع ہیں، جان لیتے ہیں حالانکہ ادراک بالحواس کا عمل بڑھ بڑھ سائنس یوں رونما ہوتا ہے کہ علم خارج میں عکس سے اتصال یا تصادم کے باعث کچھ ارتعاشات بعض اعضاء حواس خارج پر مترتب ہوتی ہیں، مگر یہ

غیر سرئی امواج داخل ہوتی ہیں یا غیر مسموع امواج ہوا، نہ کہ رنگ اور آواز۔ گویا عالم فطرت وہ کچھ نہیں ہے جو ہمیں نظر آتا ہے۔ اندری صورت کیا ہمارے ادراکات بعض فریب نظر ہیں یا کیا ان سے فی الواقع فطرت کی ترجمانی ہو جاتی ہے؟ نظریہ اضافیت کی وجہ سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ قدیم طبیعیات کا یہ خیال صحیح نہیں کہ ممکن مطلق ایک حقیقت ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ممکن کا وجود تو حقیقی ہے لیکن ناظر کے لیے اضافی، اس لیے کہ ہم جس شے کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں اس میں تغیر و تبدل ممکن ہے۔ جوں جوں ناظر اپنا محل، یعنی وہ مقام جہاں وہ کھڑا ہے، یا اپنی رفتار بدلتا ہے، اس شے کی کمیت، شکل اور جسامت بھی بدلتی جاتی ہے جو اس کے زیر مشاہدہ ہے؛ لہذا ثابت ہوا کہ مادہ کوئی قائم بالذات شے نہیں۔ اسی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ خواص اولیٰ، یعنی شکل، کمیت اور جسامت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ مادہ نہ تو زمانے میں استمرار حاصل کرتا ہے، نہ مکان میں حرکت کرتا ہے۔ یہ کہنا بھی درست نہیں کہ مادی اشیا عبارت ہیں ان اشیا سے جو اپنی بدلتی ہوئی حالتوں میں، یا یوں کہیے خواص کے باوجود قائم اور برقرار رہتی ہیں۔ اشیا کیا ہیں؟ باہمہ دیگر مربوط حوادث کا ایک نظام! یوں مادے سے جمود، یعنی اس کے ٹھوس پن کا جو خیال وابستہ تھا، وہ بھی ختم ہو گیا۔ عالم فطرت کوئی ساکن شے نہیں اور نہ یہ کسی غیر متحرک خلا میں واقع ہے بلکہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تغلیقی حرکت کی ہے، مگر جس کو فکر انگ الگ سکنت میں تقسیم کر دیتا ہے۔ یہ ایک زمانی مکانی تسلسل ہے۔ یہ جزو جزو ہمارے مشاہدے میں آتا اور مختلف و متفرق اشیا



کچھ حدود ہیں، لہذا سائنس دان بجا طور پر کہتے ہیں کہ انسان، کائنات، زندگی یا اس حقیقت کے بارے میں، جسکی ہم سب کو جستجو ہے، آخری سوالات کا جواب ہمارے ذمے نہیں۔ سائنس کا کام تو صرف یہ دیکھنا ہے کہ کارخانہ قدرت چل کیسے رہا ہے؟ قدرت کیا ہے؟ اسکی حقیقت اور ماہیت کیا ہے، ہمیں اس سے بحث نہیں، لیکن سائنس اگرچہ کائنات کی تعبیر مادی نقطہ نظر سے نہیں کرتی تو اسے روحانی نقطہ نظر پر بھی اصرار نہیں۔ بالفاظ دیگر اس معاملے میں اس کا کوئی نقطہ نظر نہیں۔ اس کا یہ منصب ہی نہیں کہ اس بارے میں کوئی فیصلہ صادر کرے۔ اس کا تعلق سر تا سر اختیاریت سے ہے، یعنی مدرکات حواس سے، لہذا سوال یہ ہے کہ اس طرح کائنات کی جو حسی تعبیر ہمارے سامنے آتی ہے اس کے باوجود کیا یہ ممکن ہے کہ مادیت کی تردید کے ساتھ ساتھ ہم کائنات کی تعبیر روحانی نقطہ نظر سے کر سکیں؟ اقبال نے ایسا ہی کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل مادی نہیں بلکہ روحانی ہے، جیسا کہ مذہب کو اصرار ہے اور جس کے پیش نظر یہ ماننا لازم ٹھہرتا ہے کہ جس طرح سائنس کی بنیاد مدرکات حواس پر ہے، مذہب کی مدرکات باطن، یعنی روحانی مشاہدات پر ہے۔ مذہب اور سائنس دونوں کی ابتدا محسوسات و مدرکات سے ہوتی ہے، یعنی اس عالم کے بلاواسطہ مشاہدے سے جسے ہم اپنی ذات سے باہر، خارج میں دیکھتے ہیں۔ سائنس کا منصب یہ ہے کہ اس کی کارفرمائی کو سمجھے اور مذہب کا یہ کہ اس کی حقیقت اور کنہ تک پہنچے۔

اقبال کا نقطہ نظر سمجھنے (بالفاظ دیگر مادیت کے تمام تر رد) کے لیے ایک دفعہ پھر دیکھ لینا چاہیے کہ ادراک کا حسی عمل کس طرح رونما ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں ہمارے اعضاء حواس

کے ذریعے کچھ رسل Russell ایک معجزہ رونما ہوتا ہے۔ اور وہ یہ کہ یہی اثرات ایک مخصوص طریقے سے جس کے کچھ خد و خال (یا یوں کہیے خواہیں) ہیں، تبدیل ہو جاتے ہیں۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ ہمارے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں۔ بقول اڈنگٹن Eddington عالم فطرت تو عبارت ہے طبیعیات کی مساوات، مقناطیسی اور برقی رقبوں کے ان علامات سے جن سے سائنس دان ادائے مطلب میں کام لیتے ہیں، لیکن ہمارے لئے تو یہ عالم رنگ و بو کا، نور و ظہور کا، نغمہ و ترنم کا عالم ہے۔ یہ کیوں؟ اقبال نے غلط نہیں کہا تھا:

عالم آب و خاک و باد سر عیاں ہے تو کہ میں  
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں

اقبال کہتے ہیں کہ ادراک کا عمل تو نفس انسانی یعنی ہمارے داخل میں رونما ہوتا ہے، لہذا جو بھی شے ہے اس کا تعلق ہمارے داخل سے ہونا چاہیے نہ کہ خارج سے، لیکن ایسا کیوں ہوتا ہے کہ ہم اس کا مشاہدہ خارج میں کرتے ہیں؟ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ جہاں تک عالم مشہود کی حقیقت اور ماہیت کا تعلق ہے اس میں داخل و خارج کی تفریق بحث ہے۔ یہی رائے وائٹ ہیڈ کی ہے۔

اقبال کے نزدیک مادیت کی بحث محض اس پر ختم نہیں ہو جاتی کہ طبیعیات حاضرہ نے مادیت کے محکمہ نظریہ رد کر دیے ہیں۔ طبیعیات کو اس امر پر اصرار نہیں رہا کہ سادہ کوئی مستقل اور قائم بالذات شے ہے، جو اپنی بدلتی ہوئی حالتوں کے باوجود جوں کا توں برقرار رہتا ہے۔ طبیعیات حاضرہ کے مفاد سے مابعد الطبیعیات سے جا ملے ہیں، جس کی بنا پر اقبال نے کہا ہے کہ سائنس اور مذہب کے درمیان جو مسائل مشترک ہیں ان پر بحث و گفتگو ضرور کرنا ممکن ہو گیا ہے۔ ادھر

کا اتصال یا تصادم جب کسی مادی شے سے ہوتا ہے تو اس سے کوئی اثر صدور کرتے ہوئے اعضائے حواس کو چھیڑتا اور طبیعی اور کیمیائی تغیرات کے ایک سلسلے کے باعث اعصاب حواس کے راستے دماغ کے کسی خلیے تک پہنچتا ہے، جہاں ایک دوسرا عمل رونما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ایک ایسی حس یا شبیہ نفس انسانی میں پیدا ہو جاتی ہے جو اس مہیج کے مشابہ تو نہیں ہوتی جس نے دماغ کو متاثر کیا، تاہم وہ دماغ کو پرائیگختہ ضرور کرتی ہے؛ لہذا ہوتا یہ ہے کہ ان مہیجات کی بدولت دنیا کی ہر جانی پہچانی چیز کے متعلق جو علامات وضع ہوتی ہیں، ان کی بنا پر عالم فطرت کے بارے میں معلومات کا ایک باقاعدہ اور قابل اعتماد نظام متشکل ہو جاتا ہے۔ بنا بریں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ عالم فطرت فریب نظریا سراب ہے۔ بہر کیف سوچنے کی بات یہ ہے کہ ان معلومات یا یوں کہیے علم الحواس کی بنا پر ان ترسیلات پر جس کی ایک ابتدا ہے، یعنی ہمارے اعضائے حواس اور ان کے عصبیات اور ایک انتہا، یعنی وہ مظہر جو ان ترسیلات کی وجہ سے بالآخر رونما ہوتا اور جس کی نوعیت اور ماہیت سے ہم قطعاً ناہل رہتے ہیں، یہ علم بالحواس، یعنی سائنس کی زد سے باہر ہے، لہذا اس علم کی بنا جب کائنات کی تعبیر مادی نقطہ نظر سے کی جاتی ہے تو اسے عقل قبول کرتی ہے نہ علم (سائنس)۔

رہے ہمارے روحانی مشاہدات، جن میں ادراک بالحس کو مطلق دخل نہیں ہوتا اور جو سائنس کی گرفت سے باہر ہیں، تو ان کا تعلق ہمارے باطن، یا باصلاح قرآن مجید واردات قلب سے ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ مشاہدات علم کا ایسا ہی قابل اعتماد سرچشمہ ہیں جیسے سائنس کے حسی مشاہدات۔ ان مشاہدات کی حیثیت محض

داخلی اور جذباتی نہیں۔ ان میں صاحب مشاہدہ کا تعلق اپنی ذات سے باہر خارجی دنیا، یعنی عالم فطرت، سے کٹتا ہے نہ زمان و مکان اور عقل و فکر سے۔ برعکس اس کے ان میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے۔ ان میں فکر کی کارفرمائی بھی ہے اور عالم خارج سے ان کا رشتہ بھی قائم رہتا ہے۔ ان مشاہدات کا تجربہ اور امتحان بھی ممکن ہے۔ ہم ان کی صحت و عدم صحت کو آزما سکتے ہیں، لہذا محض یہ بات کہ ان مشاہدات میں احساس کی شدت اس حد تک بڑھ جاتی ہے جس سے شبہ ہوتا ہے کہ اس کا تعلق شاید صاحب مشاہدہ کی داخلی کیفیات یا ان عضوی تبدیلیوں سے ہے جو اس حالت میں رونما ہوتی ہیں، اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم ان سے اعتنا نہ کریں یا یہ سمجھیں کہ وہ نفس انسانی کے داخلی احوال ہیں، یا یہ کہ وہ علم کا سرچشمہ نہیں ہیں۔ احساس کی شدت اور عدم شدت، یا کسی کمی بیشی کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ ہم اپنے مشاہدات میں۔ وہ حسی ہوں یا غیر حسی۔ کہاں تک حقیقت تک پہنچے؟ یہی کچھ عضوی تبدیلیوں کے بارے میں کہا جا سکتا ہے، اس لیے کہ احساس کی کوئی نہ کوئی کیفیت اور عضوی تبدیلیوں کی کوئی نہ کوئی شکل ان مشاہدات میں بھی ناگزیر ہے جن کی نوعیت خالصہ حسی ہے۔ جتنا زیادہ کوئی مشاہدہ توجہ طلب ہوگا، اتنی ہی تبدیلی عضوی اعتبار سے جسم میں ہو جائے گی۔ جتنا زیادہ اس مشاہدے سے حقیقت کا انکشاف ہوگا، اتنا ہی احساس کی شدت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ سائنس کی دنیا میں بھی اس کی ایک نہیں، کئی مثالیں ملیں گی۔ یہ موقع روحانی مشاہدات پر تفصیل سے گفتگو کا نہیں۔ روحانی مشاہدات علم کا سرچشمہ ہیں اور مذہب کی روح۔ ان کی حقیقت سے انکار کر دینا چاہیے تو

پہ نظمی، فکری انتشار، موقع پرستی، شہرت کی ہوا، جاہ طلبی، غیر محدود شخصی و نسوانی آزادی، دینی علوم اور ملی سرمائے کی نالائذری، طبقات کشمکش، دین و سیاست میں تفریق، وطنیت نسلی تفاخر جیسے مفاسد پیدا ہوئے۔ انیسویں و بیسویں صدی عیسوی میں اسلامی ممالک میں مغربی مادیت کے فروغ اور ان کے رد عمل کا ذ میں جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

ترکیہ

عالم اسلام میں ترکیہ یورپ سے بہت زیادہ قریب ہے، اس لیے مغربی اثرات کا آغاز بھی اس سے پہلے وہیں ہوا۔ استانبول اور دوسرے بڑے شہروں میں ہزاروں یہودی اور عیسائی آ تھے۔ پندرہویں صدی کے اواخر اور سولہویں صدی عیسوی کے اوائل میں متعصب عیسائیوں نے یہودیوں کو ہسپانیہ اور پرتگال سے دیس نہ دیا تو انہوں نے ترکیہ میں پناہ لی اور یہیں رہ گئے۔ یہ لوگ اپنے ساتھ چھاپہ خانہ، علم ط اور فنی مہارت بھی لائے۔ استانبول کے عیسائی یونانیوں اور ارمنیوں کے ثقافتی روابط عرصہ د سے اطالیہ اور فرانس سے تھے۔ ان میں سے دولت مند افراد اپنے بچوں کو تحصیل علم کے لیے اطالیہ یونیورسٹیوں، بالخصوص پدوا (Padua) میں بھیجا کرتے تھے۔ ان علوم کی واقفیت کے طف یہودی اور عیسائی سلطنت عثمانیہ کے اہم مناصب پر فائز ہونے لگے اور مالیات کے محکمے پر تو ان کی تصرف ہو گیا۔ مزید برآں یورپ سے سیاح پناہ گزین اور طالع آزمائے بھی لگاتار آتے رہتے اور اسلام قبول کرنے کے بعد حکومت کا اہم حاصل کر لیتے تھے۔ یہ نووارد اپنے ساتھ مذہب، اقدار، یورپی انداز و اطوار اور نظم سلطنت و تدریس و تعلیم کے نئے نئے تجربے ساتھ لائے تھے۔

مذہب کی حیثیت سے ایک فلسفیانہ تصور، ایک فکری آئینہ یا ایک عقلی حیلے، مختصراً یہ کہ اس کے تحت یہ جان لی و جاتی ہے، اسی لیے اقبال نے یہاں مادیت کا رد کیا وہاں مشاہدات کی علمی نوعیت اور حسی مشاہدات پر ان کی برتری پر بھی زور دیا۔ اس طرح مذہب محض عقیدہ نہ رہا بلکہ زندگی کی ایک سنگین، زندہ اور پائندہ حقیقت بن گیا، جس نے عقل و فکر، علم و عمل، سب کو اپنے دائرے میں سمیٹ لیا ہے۔

ماخذ: (۱) اقبال: *Reconstruction of Religions*

*Thought in Islam*، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی :

تشکیل مجدد الہیات اسلامیہ (مطبوعہ مجلس ترقی ادب

لاہور)، خطبہ ۲ و مواقع کثیر؛ (۲) Eddington :

*Science and the Unseen World*، اردو ترجمہ از

سید نذیر نیازی: غیب و کشف، مطبوعہ مجلس ترقی

ادب، لاہور؛ (۳) اقبال: *Self in the light of Relativity*

در *Crescent*، ۱۹۱۹ء۔

(سید نذیر نیازی)

تخلیق: اسلامی ممالک کے دور جدید میں مادیت کی تحریکیں: مغربی ممالک میں سائنسی علوم نے تہیت انگیز ترقی کی ہے، جس کی بدولت انسان کو بہت سے فوائد نصیب آئے؛ لیکن مغرب کی یہ نعمت دنیا بالخصوص عالم اسلام کے لئے بہت سے مصائب بھی ہمراہ لائی۔ اس کا سبب مغرب کا مادی نقطہ نظر ہے، جس کے نتیجے میں مغربی اقوام نے ایشیا اور افریقہ کو اپنے استعمار و استعمار کا نشانہ بنا کر مشرقی اقوام کو غلام بنایا اور ان پر اپنی تہذیب و تمدن کی کوشش کی۔ ان اثرات کی وجہ سے اسلامی ممالک میں مادیت کی تحریکیں ابھری جو مادیات کی صورت میں سامنے آ رہی ہیں۔ لیکن اسلام بالخصوص اسلامی نگار، معاشرتی

میں تجدد کا آغاز ہوا، جو مادی نقطہ نظر کو اپنے ہمراہ لایا اور مغربی معاشرت کو اختیار کیا جانے لگا۔ اس کی قدرتی طور سے مخالفت ہوئی اور ملی اتحاد میں قدیم و جدید کی آویزش نے تفریق پیدا کر دی۔

سلیم ثالث کے بعد سلطان محمود ثانی (۱۸۰۷ تا ۱۸۳۹ء) نے اصلاح کی کوششیں جاری رکھیں۔ سلطان عبدالمجید اول (۱۸۳۹ تا ۱۸۵۰ء) کا عہد حکومت دور تنظیمات کہلاتا ہے۔ یہ تنظیمات اس لحاظ سے مفید تھیں کہ ان کا مقصد داخلی استحکام تھا؛ لیکن تجدد پسند طبقے مغربیت کے حق میں سرگرم رہے اور سیاسی حالات کے تحت یہ تحریک ترکیہ میں ترقی پذیر رہی۔ یوں مغربی نظریات کی تائید بڑھتی گئی، جو آگے چل کر نوجوان ترکوں کی تحریک کہلائی (خالصہ ادیب خانم: ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، ص ۷۹ تا ۸۸، دہلی ۱۹۳۸ء)۔

سلطان عبدالعزیز ۲۵ جون ۱۸۶۱ء کو تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد کا نمایاں کارنامہ مجملہ عدلیہ کا نفاذ ہے۔ یورپی نصاب تعلیم کی ترویج کے لیے غلطہ سرای کا مدرسہ قائم کیا گیا، جس کا ذریعہ تعلیم فرانسیسی زبان تھی اور مسلمان اور عیسائی طلبہ دوش بدوش تعلیم پاتے تھے۔

اس زمانے میں سید جمال الدین افغانی استانبول میں وارد ہوئے۔ اس سے پہلے وہ حیدرآباد (دکن) کے زمانہ قیام میں دہریوں کے بطلان میں رد دہریین کے نلم سے فارسی میں ایک کتاب لکھ چکے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ لادینی مادیت قوموں کے انحطاط و زوال کا سبب ہے اور صرف مذہب ہی معاشرے کے استحکام و سلامتی کا ضامن ہے۔ وہ ڈارونیت اور مارکسیت کے شدید ناقد تھے۔ استانبول میں خواص و عوام نے انہیں جاتھوں جاتھ لیا۔ ان کی غیر معمولی مقبولیت کو دیکھ کر پتہ چلے کہ

کے علاوہ یورپی ممالک سے سفارتی وفد بھی آتے رہتے تھے اور خاص خاص مواقع پر ترکیہ سے بھی سفارتیں جاتی تھیں (The Emergence of : Bernard Lewis Modern Turkey، بار سوم، لندن ۱۹۶۶ء، ص ۴۳، ۶۰ تا ۶۲)۔

یورپی ممالک سے روابط پیدا کرنے کے لیے سلطان سلیم ثالث نے باقاعدہ سفارت خانے قائم کرنے کا فیصلہ کیا؛ چنانچہ ۱۸۶۳ء میں لندن اور پھر وی آنا، برلن اور پیرس میں مستقل سفارت خانے قائم کیے گئے اور سفارتی عملے کو تاکید کی گئی کہ وہ یورپی زبانوں، بالخصوص فرانسیسی کی تحصیل پر خاص توجہ دیں اور مغربی سوسائٹی کے طور طریقوں سے اچھی طرح واقفیت پیدا کر لیں۔ اس سفارتی عملے کے بیشتر ارکان واپس آ کر اونچے مناصب حاصل کر لیتے تھے اور ترکیہ کے اعلیٰ طبقے میں مغربی افکار و نظریات کی اشاعت کیا کرتے تھے۔ اس زمانے میں یورپی اقوام بڑی تیز رفتاری کے ساتھ مادی اور علمی ترقی کے راستے پر گامزن تھیں۔ ان کی فوجی تنظیم اور مادی و معنوی قوت اس حد تک بڑھ گئی کہ انہوں نے سینٹ گوتھرڈ کے معرکے میں پہلی دفعہ ترکوں کو شکست دی۔ سلطان سلیم ثالث نے اس کمزوری کو محسوس کیا اور انتظام سلطنت کی اصلاح، جدید طرز پر فوجی تنظیم، علوم جدیدہ کی اشاعت اور نئے مغربی آلات حرب کی ترویج شروع کر دی۔ اس غرض سے فوجی مدارس قائم کیے گئے، جن میں تدریس و تربیت کے لیے فرانس سے اساتذہ منگوائے گئے اور ذریعہ تعلیم فرانسیسی زبان قرار پائی۔ ان مدارس سے فارغ ہو کر ایسے نوجوان نکلے جو فرانسیسی اساتذہ کو اپنا مرشد و رہنما اور مغرب کو سرچشمہ علم و عرفان سمجھتے تھے (Bernard Lewis، کتاب مذکور، ص ۹ و ۱۰)۔ اس طبقے کی بدولت ترکیہ

میں آویزش کے باوجود جدید ترکیہ میں اسلامیہ موجود ہے اور عام ترک نظم و نسق وغیرہ میں ”سیکولر“ ہونے کے باوجود اسلام کی روحانی اقدار میں گہرا اعتقاد رکھتے ہیں۔ روایت کے مطابق ترکوں میں قرآن مجید کے دو لاکھ حفاظ موجود ہیں۔ عید میلاد النبی بڑی دھوم دھام سے منائی جاتی ہے۔ رمضان میں مساجد کی رونق اور نما تراویح کا سماں قابل دید ہوتا ہے۔ ترک دانشوروں کی ایک بڑی تعداد کا یہ خیال ہے کہ ترکوں کے لیے اسلام کی روحانی اقدار ناگزیر ہیں، (Don Peretz، *The Middle East Today*، بار دوم، نیویارک ۱۹۷۱ء ص ۱۳۲)۔ ترکوں کی نئی نسل میں اسلام سے شغف پیدا کرنے میں بعض عرب مصلحین کے علاوہ برصغیر کے مسلم علما و فضلا کی تصانیف کو بڑا دخل ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کے مکتوبات، جن کا نقشبندی حلقوں میں بہت احترام کیا جاتا ہے اور علامہ اقبالؒ کے دوواین کا ترکی زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ترکوں کی اقبال سے محبت اور عقیدت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اقبال نے مولانا رومؒ کو اپنا پیر و مرشد مانا ہے اور مولانا رومؒ ترک تھے (Annemario Schimmel، *Islam in Turkey*، در *Religion in the Middle East* ۲: ۹۳، کیمبرج ۱۹۶۹ء)۔ عام قیاس یہ ہے کہ ترک قوم من حیث المجموع مغربی مادیت پرست نقصانات سے باخبر ہو چکی ہے۔

### ۶۔ لبنان و شام

لبنان مشرق و مغرب کا سنگم ہے۔ یہ مختلف تہذیبوں، ثقافتوں اور زبان و ادب کا مرکز ہے اس کے محفوظ مقامات عیسائی راہبوں کے ماہ اور اسلام سے منحرف فرقوں کے لیے پناہ گاہ رہے ہیں عالم عرب میں یورپی علوم و فنون کی اشاعت اور مادی تحریکوں کے فروغ میں لبنانی عیسائیوں

میں شیخ الاسلام حسن آفندی بھی شامل تھے، ان کے حسد کرنے لگے۔ حکومت کا بھی یہی حال تھا کہ وہ ترکیہ سے چلے جائیں؛ چنانچہ وہ قاہرہ روانہ ہو گئے (احمد امین: *زعماء الإصلاح*، ص ۷۷ تا ۸۰، قاہرہ ۱۹۳۸ء)۔

سلطان عبدالعزیز کی معزولی کے بعد سلطان عبدالحمید نے ملک کی تعمیر و ترقی کا راستہ روک دیا۔ اس نے بیس برس (۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۸ء) حکومت کی، لیکن اس کی تدابیر منفی تھیں، اس لیے مغربیت کی رفتار اور بڑھ گئی۔ نوجوان ترکوں کا نصب العین عالمگیر تورانی اتحاد تھا۔ اس کا مقصد روسی ترکوں سے اتحاد کرنا تھا اور یہ روسیوں کے عالمگیر سیاسی اتحاد کا جواب تھا۔ یہ نسل پرستی بھی دراصل مغربی نظریات کے زیر اثر ظہور میں آئی، جس کا نقطہ انتہا خلافت کا خاتمہ اور ۱۹۲۴ء میں اتاترک کے تحت لا دین جمہوری حکومت کا قیام تھا (ابوالحسن علی ندوی: *مسلم ممالک میں اسلامیت و مغربیت کی کشمکش*، بار چہارم، کراچی ۱۹۷۶ء، ص ۵۲)۔ کمالی ترکوں کا فکری سرچشمہ خیا گوپ الب (م ۱۹۲۴ء) کی نگارشات تھیں۔ وہ شروع ہی سے ترکی قومیت کا داعی اور تورانی اتحاد کا مبلغ تھا۔ وہ ترک دانشوروں میں پہلا شخص تھا جس نے ترکی صحافت میں لفظ ”لادینیت“ (secularism) کو رواج دیا (Bernard Lewis، کتاب مذکور)۔ اس ضمن میں فاضل کمال اور خالدہ ادیب خانم کا نام بھی لیا جاسکتا ہے۔ یہ آغاز تھا۔ بعد ازاں ترکیہ میں مغربی نظریات عروج تک پہنچ گئے، یہاں تک کہ بعض مصنفین نے ان اقدامات کو اسلامی نقطہ نظر سے تسلیم نہ کر سکیں اور ان کے خلاف اصرار دیا (ارک بہ ترک، ترکی

اہل قلم رومن رسم الخط اختیار کرنے کی تجویز بھی پیش کرتے رہتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں حسین الجسر (مؤلف رسالہ حمیدیہ)، شیخ ظاہر الجزائری اور عبدالقادر المغربی نے اسلام کی مدافعت کی۔ انہوں نے اپنے افکار کی ترجمانی کے لیے سادہ اور سلیس انداز بیان اختیار کیا۔

۱۹۲۰ء میں عربوں، خصوصاً شامیوں کی بغاوت کے بعد فرانس نے شام و لبنان پر قبضہ کر لیا۔ اپنے زمانہ اقتدار میں فرانس نے عیسائیوں کی ہر طرح سے سرپرستی کی اور فرانسیسی تہذیب و تمدن اور مغرب کے مادی افکار و تصورات کی ترویج کی ہر ممکن کوشش کی۔ فرانس جب لبنان چھوڑنے لگا تو اس نے حکومت مارونی عیسائیوں کے سپرد کر دی اور ایسا دستور وضع کیا گیا جس کی رو سے صدر جمہوریہ ہمیشہ عیسائی ہوتا ہے اور وہی وزیراعظم منتخب کرتا ہے، جو عام طور پر مسلمان ہوتا ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ مغربیت نے اسلام کو بنائے قومیت بنانے کے بجائے نسلی اور جغرافیائی قومیتوں کو ابھارا۔ اس عرب قومیت کی تحریک کا ایک بڑا مرکز دمشق ہے۔ یہاں عرب قوم پرست جماعت بعث پارٹی سب سے زیادہ سرگرم رہی ہے، جس نے فوج میں علوی اور دروزی عناصر کی مدد سے ۱۹۶۳ء میں حکومت پر قبضہ کر لیا۔ بعث پارٹی کا بانی ایک عیسائی میشل عفلق ہے، جو فرانس کا تعلیم یافتہ اور پروردہ ہے۔ اس کے نزدیک اسلام اصلاً عربوں کی تحریک تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عربوں کے لیڈر تھے، جن کی ہدایت عرب قومیت کی تجدید و تکمیل تھی، وغیرہ وغیرہ۔ اس عرب قوم پرستی، اشتراکیت اور خالص مادی طریق فکر کا نشہ اتنا تیز ہو گیا کہ ۱۹۷۳ء میں ملکی دستور سے اسلام کے سرکاری مذہب ہونے کی شق بھی ختم کر دی گئی (The Arabs : Peter Mansfield) ص ۱۰ تا ۴۴، لندن ۱۹۷۶ء)۔

بڑا ہاتھ ہے۔ صدیوں سے لبنانی عیسائیوں کے اٹلی اور فرانس سے علمی روابط قائم ہیں۔ لبنان کے عیسائی فضلا روم اور پیرس میں درس دیتے رہے ہیں۔ گزشتہ دو صدیوں میں لبنان عیسائیوں کا مددگار اور محافظ رہا ہے۔ ۱۸۶۰ء میں دمشق میں مسلمانوں اور عیسائیوں میں خونریز فسادات ہوئے تھے تو اس نے بیروت سے اپنی فوج بھی بھیج دی تھی۔ اسی کے دباؤ سے مجبور ہو کر سلطان ترکیہ نے جبل لبنان کی داخلی آزادی تسلیم کر لی تھی (۱۸۶۱ء) (George Lemezowski : The Middle East، ۱۹۶۳ء، ص ۳۰۹)۔ سینٹ جوزف یونیورسٹی، جس میں ذریعہ تعلیم فرانسیسی ہے، ۱۸۷۰ء سے قائم ہے۔ فرانس کے علاوہ امریکی مشن بھی مصروف عمل رہا ہے۔ بیروت کی امریکن یونیورسٹی ۱۸۶۶ء میں شامی پرائسٹنٹ کالج کے نام سے قائم ہوئی۔ مشرق میں عربوں کی قومی تحریکات کے لیے اسی یونیورسٹی کے فارغ التحصیل طلبہ نے مغربی نظریات کا سامان ہم پہنچایا ہے۔ امریکی مشن کا نمایاں کارنامہ بائبل کا کلاسیکی عربی زبان میں ترجمہ ہے، جو عیسائی ادبا، بطرس بستانی (م ۱۸۸۳ء)، ناصیف یازجی (م ۱۸۷۱ء) اور ابراہیم یازجی (م ۱۹۰۶ء) کی علمی کاوشوں کا مرہون منت ہے۔ اس کے علاوہ عیسائی ادبا نے عرب جاہلیت کے دواوین اور عربی کے لغات بھی شائع کیے، جن سے عام عیسائیوں میں احساس برتری پیدا ہوا (The Middle East Today : Don Peretz، بار دوم، نیویارک ۱۹۷۱ء)۔ عربوں میں دین اور سیاست میں تفریق کا احساس بھی فرانسیسی اور امریکی تعلیمی اداروں اور عیسائی ادبا کا پیدا کردہ ہے۔ بعض عیسائی دانشور ڈارونیت اور حارکیت کے بھی مبلغ رہے ہیں۔ عیسائی اور دروزی

## ۷۔ مصر

مصر میں مغربی علوم و فنون اور تعلیمی تہذیب و تمدن سے تعلق کی ابتدا نپولین بونا پارٹ کے حملے (۱۷۹۸ء) سے ہوئی۔ وہ عربی ٹائپ کے علاوہ بہت سے فرانسیسی فضلا بھی ساتھ لایا تھا۔ مصر میں فرانسیسی اقتدار اپنی مدت کے لحاظ سے مختصر (۱۷۹۸ء تا ۱۸۰۱ء)، لیکن اپنے اثرات و نتائج کے لحاظ سے نہایت اہم اور دور رس تھا۔ محمد علی پاشا نے مصر سے فرانسیسیوں کو نکال کر اپنی حکومت قائم کی (۱۸۰۵ء) تو اس نے ملک کی تعمیر و ترقی کے لیے سب سے زیادہ تعلیم کی طرف توجہ دی۔ تعلیم کے فروغ کے لیے نئے طبی اور فوجی مدارس قائم کیے گئے اور ان میں تعلیم دینے کے لیے اطالوی اور فرانسیسی اساتذہ منگوائے گئے (جرجی زیدان : تاریخ الآداب اللغة العربیة، ۵۶۷: ۵۶۷، بیروت ۱۹۶۷ء)۔ علوم جدیدہ کی تحصیل اور مزید مطالعے کے لیے مغربی ممالک، بالخصوص فرانس میں طلبہ اور فضلا کی جماعتیں بھیجی گئیں۔ یہ طلبہ غیر شعوری طور پر مغربی تہذیب و ثقافت کے مادی مظاہر سے متاثر ہونے کے علاوہ فرانسیسی زبان کے بھی دلدادہ ہو جاتے تھے۔ ان فضلا میں قابل ذکر رفاعة بك الطمطاوی (م ۱۸۷۳ء) ہیں، جو پیرس میں مصری طلبہ کے ہمراہ امام بن کر گئے تھے۔ انھوں نے پیرس میں کئی برس قیام کر کے فرانسیسی زبان میں اچھی دستگاہ پیدا کر لی اور وطن واپس آ کر مدرستہ الاسلامیہ کے مہتمم مقرر ہوئے۔ ان کی زیر نگرانی ان کے تلامذہ نے دو ہزار کے قریب کتابیں فرانسیسی سے عربی اور ترکی میں ترجمہ کر دیں، جو تمام علوم و فنون سے متعلق تھیں۔ عربی زبان و ادب پر ان تراجم کا اثر حیرت انگیز ہوا (Studies on the Civilization of Islam: I.A.A. ۱۹۵۵)۔

ص ۲۷۴، ۲۷۸، لندن ۱۹۶۲ء)۔ اسمعیل پاشا کے عہد میں نہر سویز تیار ہوئی (۱۸۶۹ء) تو یورپ اور مسلم ممالک میں میل جول اور علمی ثقافتی لین دین کی ایک نئی راہ کھل گئی۔ اسی زمانے میں انگریزوں نے مصر پر تسلط قائم کر لیا تھا اور خدیو مصر برائے نام حکمران کیا تھا۔ مصر کے بعد برطانوی استعمار کے سائب عالم اسلام پر پڑنے لگے تھے۔ مغربی تہذیب اس کے مادی افکار و اقدار سے اسلامی ممالک متاثر ہو رہے تھے کہ جمال الدین افغانی [رک بان] مصر میں ورود ہوا (۱۸۷۱ء) اور وہ آٹھ سال قادی میں مقیم رہے۔ یہ آٹھ سال ان کی ساری جدوجہد اور سرگرمیوں کا ماحصل تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اسلامی معتقدات جدید علوم و فنون تحصیل میں حارج نہیں، صحیح اسلام کی تفہیم سے ترقی کے راستے کھل سکتے ہیں، مغرب سیاسی اور ذہنی غلامی مسلمانوں کے تنزل ذمہ دار ہے اور ان کے دوبارہ عروج کے لیے ضرور ہے کہ وہ ایک خلیفہ کے تحت متحد ہو جائیں (The Middle East Today: Don Peretz، ص ۳۲ بار دوم، نیویارک ۱۹۷۱ء)۔ سید جمال الدین افغانی کے مصر سے اخراج اور بعد ازاں ان کی وفات کے اسلامی تحریک کا پرچم ان کے شاگرد و جانشین مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء) نے تھاما۔ وہ عالم علم میں فکر مغرب سے غیورانہ مفاہمت کے ابتدا مگر نمایاں علمبرداروں میں تھے۔ ان کی زندگی نصب العین مصری معاشرے کی اصلاح، نظام تہذیب کی تجدید، علوم ادیبہ کا احیاء، اسلام کی مدافعت اسلام اور مغربی اقدار میں مطابقت پیدا کرنا (احمد امین : زعماء الإصلاح فی عصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۳۰۹ تا ۳۱۳)۔ ان کا احسان یہ ہے کہ انھوں نے قدیم اسلامی علو

۲۶۹، ۲۷۱، ۳۳۴)۔ وہ مفتی محمد عبدہ کے شاگرد رشید، ان کے افکار و نظریات کے وکیل و ترجمان اور کتاب و سنت کے داعی تھے۔ ان کے اصلاحی خیالات کا سرچشمہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی تصانیف تھیں۔ انہوں نے عمر بھر رسوم و بدعات اور جامعة الازھر کے نظام تعلیم کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ وہ اتحاد اسلامی کے بھی بڑے حاسی تھے، لیکن تنسیخ خلافت کے بعد وہ کمالی ترکوں کے شدید ناقد بن گئے تھے۔ اس کے بعد ان کی اسیدوں اور آرزوں کا مرکز سعودی حکومت تھی (شکیمہ ارسلان: حاضر العالم الاسلامی، مطبوعہ قاہرہ، جلد سوم؛ *Islam and Modernism in Egypt*: Charles C. Adams، لنڈن ۱۹۳۳ء ص ۲۰۳ و ۲۰۴)۔

قاہرہ، اسکندریہ اور مصر کے دوسرے بڑے شہروں میں ہزاروں عیسائی اور یہودی آباد تھے جو مغربی افکار و اقدار کے حلقہ بگوش بلکہ ہرجوش داعی اور مبلغ تھے۔ مالیاتی اداروں پر ان کا قبضہ تھا، نشر و اشاعت کے اداروں پر ان کی اجارہ داری تھی، اخباروں میں الاهرام اور المقطم اور ماہناموں میں الہلال اور المقتطف مارونی عیسائیوں کے زیر انتظام تھے۔ مغربی علوم و فنون اور یورپ کے ادبیات اور جدید خیالات سے روشناس کرانے کے علاوہ یہ عیسائی ادبا تشکیک اور الحاد بھی پھیلاتے رہے تھے۔ عربی قومیت اور سیکولرازم (Secularism) کی دعوت، دین و سیاست کی تفریق، عورتوں کی بے لگام آزادی اور بے پردگی کی تلقین، فصیح عربی زبان کے بجائے عامی زبان کی حمایت اور رومن رسم الخط اختیار کرنے کی تحریک ان کی مساعی کا نتیجہ تھی۔ ان اداروں کو بعض تجدید پسند مسلمان اہل قلم کی تائید اور قلمی اعانت حاصل تھی۔ ان میں حسین [رك بان] قابل ذکر ہیں، جن کی الانوار سے پورا عرب مسحور تھا۔ وہ مغربیوں کو اہل یورپ

فنون اور یورپ کے جدید افکار اور نظریات میں جو خلیج حائل تھی، اسے پائنے کی کوشش کی اور مسلم نوجوانوں میں، جو مغرب کی یونیورسٹیوں میں زیر تعلیم تھے، خود اعتمادی اور زندگی کی حرارت پیدا کی (*Studies on the Civilization*: H. A. R. Gibb، لندن ۱۹۶۲ء)۔

مغربی تعلیم، مغربی تہذیب اور اس کے مادی افکار کے گہرے تاثر کی مثال حریت نسوان کے مشہور مصری داعی قاسم امین (م ۱۹۰۸ء) کی تصانیف تحریر المرأة (عورت کی آزادی) اور المرأة الجديدة (خاتون جدید) میں ملتی ہے۔ پہلی کتاب میں اس نے عورتوں کے حقوق سے بحث کی ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ مصر کی مادی اور اخلاقی ترقی عورتوں کے مرتبے پر موقوف ہے۔ دوسری کتاب کے آخر میں مصنف نے مغربی تہذیب و معاشرت کے طرز طریقے اختیار کرنے کی کھلی دعوت دی۔ اس کتاب کے جواب میں فرید وجدی نے المرأة المسلمة کے نام سے کتاب لکھی، جس کا اردو ترجمہ برصغیر میں ابوالکلام آزاد نے کیا۔ قاسم امین کی دونوں کتابیں مصر کے جدید حلقے میں بڑی مقبول ہوئیں، جس کے نتیجہ میں عورتوں میں آزادی کی ایک زبردست لہر پیدا ہو گئی (محمد حسین: الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر، ۲: ۳۳۵، بحوالہ ابو الحسن علی ندوی: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، کراچی ۱۹۷۶ء، ص ۱۴۵ تا ۱۴۷)۔

مغرب کی مادی اقدار کے بڑھتے ہوئے طوفان میں محمد رشید رضا (م ۱۹۳۵ء) اور ان کا ماہنامہ المنار حقیقتاً روشنی کا مینار تھے۔ المنار کی روشنی سے مراکش سے لیکر انڈونیشیا تک تمام اسلامی دنیا دینی اور فکری رہنمائی حاصل کرتی تھی (H.A.R. *Whither Islam*: Gibb، لنڈن ۱۹۳۲ء، ص ۲۶۸ تا



مغربی مادیت کے خلاف سب سے بڑی بغاوت قرار دیا جا سکتا ہے۔

جولائی ۱۹۵۲ء کے فوجی انقلاب کے بعد جمال عبدالناصر نے مصر کی عنان اقتدار سنبھال لی اور ملک کی تعمیر نو کے لئے عرب قوم پرستی اور عرب سوشلزم کو بنیاد قرار دیا۔ میثاق ملی کی رو سے، جو جمال عبدالناصر نے ۱۹۶۱ء میں جاری کیا، مصری انقلاب کے پیش نظر مصری معاشرے کو قومی، مادی، اشتراکی سوسائٹی بنانا اور مصر کے ہر فرد کو ایک عرب سوشلسٹ کے قالب میں ڈھالنا تھا۔ میثاق ملی میں فراعنہ کو انسانی تمدن کا اولین بانی قرار دیا گیا۔ مصری معاشرے کے اسلامی مزاج کو مٹانے اور مصریوں کو اسلامی دور سے متعلق اپنے شاندار ماضی سے منقطع کرنے کے لیے متعدد اقدامات کیے گئے۔ اسلامی تہذیب کو غیر مصری تہذیب بتلایا گیا۔ درسی کتابوں میں فرعون عہد کو مصر کا زرین دور کہا گیا اور اسکی تعلیم و تدریس و تعبیر کے لئے یونیورسٹیوں میں علیحدہ شعبے قائم کیے گئے۔ ملک میں اشتراک روس کا اثر و رسوخ بڑھا تو اشتراکیت کو کھلم کھلا تبلیغ ہونے لگی۔ مدارس و جامعات میں مخلوط تعلیم، بے باک آزادی، ثقافتی تقریبات اور رقص و سرور سے غیر معمولی دلچسپی کا مظاہر ہونے لگا۔ ”رسائل و اخبارات کو دین اور اسلامی شعائر کا کھلم کھلا مضحکہ اڑانے کی آزادی دے دی گئی۔ پریس کو قومیانے کا یہ نتیجہ ہوا کہ صحافت میں عریاں اور فحش تصویر اور جنسی افسانوں اور جرائم اور جنسیات کا محرک خبروں اور واقعات کی تعداد بڑھ گئی اس کا درپردہ مقصد یہ تھا کہ رفتہ رفتہ مصری ذہن کو کلی طور پر تبدیل کر دیا جائے اور اس پر مغربی رنگ غالب آ جائے“ (ابوالحسن علی

محمد بن عبد الوہاب کی سیرت و کردار اختیار کرنے اور تہذیب و تمدن میں ان کے رفیق کار بننے کی تحریک کو اپنے لئے (مستقبل کے لئے) مصر، مملکت مصر، مملکت مصر، ص ۴۱)۔

اسلامی اور فکری انتشار کے اس طوفانی دور میں اسلامی اسلام کے ایک عظیم داعی حسن البنا نے اسلام کی تعلیمات اور اس کے نظام حیات کو اختیار کرنے کی ہر جوش دعوت دی۔ انہوں نے اخوان المسلمین کی تحریک شروع کی (۱۹۲۸ء)، جس کا مقصد عدل اور انسان دوستی کی بنیادوں پر ایک نئے معاشرے کا قیام تھا۔ اس کے رہنما اتحاد اسلامی کے بھی داعی تھے۔ ان کے اخلاص، ایثار اور مقصد سے لگن کی بدولت تحریک کے کارکنوں اور ہمدردوں کی تعداد پانچ لاکھ تک پہنچ گئی۔ ۱۹۴۹ء میں حسن البنا شہید کر دیے گئے، لیکن اخوان کی تحریک تمام دنیا میں مقبولیت حاصل کرتی رہی۔ جہاد فلسطین اور معرکہ سویز میں اخوانی رضاکاروں نے شجاعت اور فدا کاری کا حیرت انگیز مظاہرہ کیا تھا، لیکن مصر کی حکومت وقت ان سے خائف اور بدظن رہی۔ اس کے بعد یہ تحریک آلام و مصائب کے کئی ادوار سے گزری، تا آنکہ ۱۹۶۶ء میں جمال عبدالناصر کے عہد اقتدار میں اسے خلاف قانون قرار دے کر۔ ہزاروں افراد کو قید اور اس کے سربراہان اور رہنماؤں کو (پاکستان سمیت کئی حکومتوں کی مداخلت اور مطالبہ کے باوجود) سخت سے سخت سزائیں دیں۔ ان کے پیروں میں مصری باہرین تعلیم، دینی علماء، دانشور، ادیبوں اور دوسرے شعبوں میں اختصاصی قابلیت رکھنے والوں کی بہت بڑی تعداد کی خدمات شامل ہیں۔ (The : Isahak Musa Hamani) ۱۹۵۱ء، ص ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳

ندوی: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغرب کی کشمکش، کراچی ۱۹۷۶ء، ص ۱۶۶، ۱۶۷)۔ ممکن ہے اس رائے میں کچھ مبالغہ بھی ہو مگر یہ امر واقعہ ہے کہ اس تجدد نے اور عربوں کو عالم گیر اخوت اسلامی سے بے گانہ کر دیا۔ ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں مصر کی شکست کے بعد اہل نظر نے یہ محسوس کیا کہ مصر نے اسلامی جذبے کو نظر انداز کر کے اور مادہ پرست نقطہ نظر اختیار کر کے کچھ فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہی اٹھایا ہے۔

صدر ناصر نے ۱۹۷۰ء میں دل شکستگی اور مایوسی کے عالم میں انتقال کیا۔ ان کے جانشین انور سادات اور ان کے بعد حسنی مبارک نے ذرا اعتدال کا دامن تھاما ہے۔ اخوان المسلمون کے ہمدرد رہا کر دیے گئے ہیں۔ اب ایک بار پھر اسلامی قانون کے نفاذ کی تحریک بھی شروع ہو رہی ہے، لیکن مغربیت کا رنگ اتنا گہرا ہو چکا ہے کہ بڑے خاندان، سیاسی رہنما اور اہل حکومت عرب قوم پرستی، لادینیت اور مغربی اباحت کی طرف ہی مائل ہیں۔

### المغرب

المغرب (لیبیا، تونس، الجزائر اور مراکش) کے ممالک ترکی اور مصری مادیت پسندوں سے متاثر رہے ہیں۔

لیبیا: اٹلی نے لیبیا (طرابلس) پر قبضے (۱۹۱۱ء) کے بعد اطالوی کاشتکاروں کی ایک کثیر تعداد ملک میں بسا دی تھی اور ساحلی شہروں پر ان کی متعدد بستیاں قائم ہو گئی تھیں۔ ۱۹۴۸ء تک ایک لاکھ اطالوی باشندے لیبیا میں آباد ہو چکے تھے، جو اپنے ساتھ مغربی طور طریقے اور مادی افکار و خیالات لائے تھے۔ طرابلس اور بنغازی اطالوی شہر معلوم ہوتے تھے۔

دوسری جنگ عظیم کے خاتمے اور ملک سے

اطالویوں کے اخراج کے بعد محمد ادریس منوسی نے ملک کی عنان اقتدار سنبھالی۔ اس کے زمانے میں تہل کی دریافت نے ملک کو خوشحالی سے ہمکنار کر دیا، لیکن ترقی پسند اور مغربیت پسند روشن خیال عناصر اس کا ساتھ نہ دے سکے۔ ۱۹۶۹ء میں جبکہ شاہ ادریس ملک سے باہر تھا، کرنل معمر قذافی نے اقتدار پر قبضہ کر لیا اور جمال عبدالناصر کی تقلید میں ملک میں انقلابی اصلاحات کا آغاز کر دیا، تاہم وہ دیر تک مصر کے قدم بہ قدم نہ چل سکے۔ ان کے بہت سے نظریات اور اقدامات مغربی مادیت کے خلاف ہیں، جو جمہور اہل اسلام کے لیے باعث تعجب اور حیرت ہیں۔ انہوں نے سرمایہ داری اور کمیونزم کے درمیان ایک تیسری راہ عمل اختیار کی۔ انہوں نے غیر مسلم ممالک کی مسلم اقلیتوں کی صلاح و فلاح سے بھی بڑی دلچسپی کا اظہار کیا (The Arabs: Peter Mansfield) لندن ۱۹۷۶ء، ص ۴۵۹ تا ۴۶۶، ۵۰۹۔

تونس: تونس میں تحریک تجدد کے اولین علم بردار خیر الدین تونسوی (م ۱۸۸۹ء)، ایک چرکسی غلام تھے، جو ترقی کر کے تونس میں پہلے وزیر حرب کے عہدے پر پہنچے اور بعد ازاں ترکیہ کے صدر اعظم بنے۔ وہ اپنے افکار و نظریات میں مفتی محمد عبدہ کے ہم نوا تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ملک کے انتظام و انصرام کے لیے مغرب کے انتظامی اداروں اور معاشرے کی اصلاح و تنظیم کے لیے مغربی تہذیب و تمدن کے صالح اجزا کو قبول کر لینا چاہیے۔ ان کے عہد میں مدرسہ صادقہ کی تاسیس ہوئی (۱۸۷۵ء)، جس میں عربی اور دینی علوم کے علاوہ مغربی علوم و فنون کی بھی تدریس ہوتی تھی (احمد امین: زمزمین الإصلاح

فی عصر المدینہ قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۲۵۰، ۲۵۱)۔

Peter Mansfield: The Arabs، ص ۴۶۶ تا ۴۷۶، ۵۰۹۔

یہ مزاحمت پندرہ برس جاری رہی تا آنکہ فرانس اسی ہزار فرانسیسی فوجیوں اور جدید اسلحہ کی سے امیر عبدالقادر کو اطاعت تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا (۱۸۴۷ء) (Arabs : Peter Mansfield) ص ۱۳۲ تا ۱۳۵)۔

فرانس کے جابرانہ قبضے کے استحکام کے بھی کئی دفعہ عربوں نے بغاوتیں کیں، جو سختی دبا دی گئیں۔ ان بغاوتوں کی پاداشی میں ہزار الجزائر مارے گئے، تین سو دیہات تباہ و برباد ہو گئے، ہزاروں درخت کاٹ لیے گئے اور ملک بہترین اراضی فرانسیسی آباد کاروں کے سپرد کر گئیں (Survey of North West : Nevill Barbour Africa، بار دوم، لندن ۱۹۶۲ء، ص ۲۱۷)۔ الجزائر پر ایک فرانسیسی جنرل حکمران کرتا تھا، جسے غیر محدود اختیارات حاصل تھے انتظامی اداروں اور ملازمتوں پر فرانسیسی آبادکار کا قبضہ تھا، جو ملک کو مغربی انداز پر متعزز مہذب بنانے کے بہانے فرانسیسی تہذیب و ثقافت ترویج کو ضروری سمجھتے تھے۔ پہلی جنگ عظیم میں چار لاکھ الجزائریوں کو فوج میں بھرتی کر فرانس کے معاذ پر بھیجا گیا، جن میں سے ہزاروں جانبی ضائع ہوئے اور وہ فرانسیسی استعماری قربان پر بھیٹ چڑھ گئے۔

جنگ عظیم اول کے خاتمے کے بعد ہزار الجزائری کارکن فرانس میں آباد ہو گئے تھے، کمیونزم، طبقاتی نقطہ نظر، کمالی اصلاحات کلچرزم اور اباحت پسندی جیسی تحریکوں سے متاثر ہوئے تھے، اس حد تک کہ انہیں عملاً فرانسیسی کہا جا سکتا تھا۔ بایں ہمہ فرانسیسی حکومت ان باتوں سے بے نیاز ہو کر الجزائری اپنی مہذب اور جارحانہ حکمت عملی کو جاری رکھے ہوئے تھا فرانسیسی بغیر تھے کہ الجزائری تمام سیاسی

فرانس نے ۱۸۴۸ء میں تونس پر قبضہ کر لیا۔ فرانسیسی حکمرانوں کو خالص فرانسیسی قالب میں ڈھالنے کی خاطر ہوا۔ سرکاری پرائمری اور ثانوی مدارس میں فرانسیسی تعلیم قرار پائی اور عربی کو تعلیمی اداروں سے عملاً بے دخل کر دیا گیا۔ رافیل مہارس سے جو نوجوان تعلیم پا کر نکلے وہ فرانسیسی زوج ثقافت سے سرشار اور مغرب کے مادی و مادی طریقوں کے شیدائی تھے۔ اس زمانے میں صرف فرانسیسی مادی و جامعہ زیتونہ نے علوم عربیہ و اسلامیہ کی مشعل کو روشن رکھا۔

۱۹۵۷ء میں تونس نے فرانس سے آزادی حاصل کی تو اس کے پہلے صدر حبیب بورقیہ نے محض کمال (اتاترک) کے نقش قدم پر جوش و خروش کے ساتھ چلنا شروع کر دیا۔ اس کے نتیجے میں مساوی آزادی کی لہر اٹھی۔ احکام شخصیت میں میں رود و بدل کیا گیا، اوقاف ختم کر دیے گئے۔ اور ان کی زمینوں کو حکومت کی ملک قرار دیا گیا۔ اس وقت تونس المغرب میں سب سے زیادہ مغربیت میں ٹویا ہوا ہے۔

الجزائر: فرانس نے الجزائر کو عثمانی حکومت کے قبضے سے آزاد کرانے کے بہانے ۱۸۳۰ء میں ملک پر قبضہ کر لیا۔ حملے کے وقت یہ اعلان کیا گیا تھا کہ عربوں کے جان و مال کو تحفظ دیا جائے گا اور ان کے مذہب اور رسم و رواج کا احترام کیا جائے گا۔ لیکن یہ اعلان شرمندہ عمل نہ ہو سکا۔ فرانسیسی حکمرانوں کو سطح اور زیر زمین رکھنے کے لیے ظالمانہ طریقے استعمال کیے۔ حکمت عملی اختیار کی گئی، مساجد کا تخریب و تباہی، غارتگری، غارتگری، اوقاف ضبط کر لیے گئے اور زمینیں غارتگری فرانسیسی آبادکاروں میں تقسیم کر دی گئیں۔ اس کے علاوہ فرانسیسی حکمرانوں نے فرانسیسی حکمرانوں کی حکمت عملی کو جاری رکھا اور

حاصل کر سکتے ہیں بشرطیکہ وہ اپنے اسلامی تشخص سے دستبردار ہو کر فرانسیسی قومیت اختیار کر لیں۔ سرکاری مدارس میں ذریعہ تعلیم فرانسیسی تھی اور عربی کا کسی بھی ادارے میں گزر نہ تھا۔ تمام مساجد سرکاری تحویل میں تھیں۔ ان کے خطیبوں، پیش اماموں اور قاضیوں کو سرکاری خزانے سے تنخواہ ملتی تھی، جس کی وجہ سے وہ فرانسیسی مظالم کے خلاف لب کشائی کی جرات نہیں کر سکتے تھے۔ اس سیاسی گھٹن کی فضا میں جمعیت العلماء المسلمین روشنی کی کرن بن کر نمودار ہوئی۔ اس کے ارکان نے جو جامع زیتونہ، جامع ازہر، حجاز اور شام کی مساجد اور سنوسیوں کے زاویوں سے اکتساب علم کر چکے تھے، عبدالحمید ابن بادیس کی رہنمائی میں ملک میں قرآنی مکاتب اور اسلامی مدارس کا جال پھیلا دیا۔ ان مدارس میں قسنطنیہ کا سہد علمی خاص طور پر ممتاز تھا۔ عبدالحمید بن بادیس کے علاوہ محمد البشیر الابرہیمی کی مساعی بھی قابل ذکر ہیں، جو عربی زبان کے نامور ادیب اور البصائر کے مدیر تھے اور جنہوں نے قوم میں نیا عزم اور ولولہ پیدا کیا (احمد توفیق المدنی: کتاب الجزائر، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ص ۹۲ و ۹۳)؛ Islamic Education: A. L. Tibawi، لنڈن ۱۹۷۲ء، ص ۱۶۷)۔ جمعیت العلماء المسلمین کی تحریک سے عوام نے ان مسلمانوں کی نماز جنازہ پڑھنے سے انکار کر دیا جو مادی فوائد کے حصول کی خاطر فرانسیسی قومیت اختیار کر لیتے تھے۔ عوام نے ان مساجد میں نماز پڑھنے سے بھی انکار کر دیا جو سرکاری انتظام میں تھیں۔ ان کے بجائے انہوں نے قومی چندے سے نئی مسجدیں تعمیر کر لیں۔

جنگ عظیم دوم (۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء) میں الجزائری مسلمانوں نے فرانس کے لیے بڑی قربانیاں دیں، لیکن فرانسیسی حکومت آبادکاروں کی خاطر

انہیں حکومت خود اختیاری دینے میں ٹال مٹول سے کام لے رہی تھی۔ ۱۹۴۵ء میں ایک مظاہرے کے دوران میں ایک سو یورپی باشندے مارے گئے۔ اس کے بدلے میں دس ہزار مسلمان کسان قتل کر دیے گئے۔ آخر ۱۹۵۴ء میں الجزائر میں فرانس کے خلاف عام بغاوت ہو گئی۔ اس کی ہاداش میں فرانس اور فرانسیسی آبادکاروں نے مقامی لوگوں پر ناقابل بیان مظالم ڈھائے، ہم باری سے سینکڑوں قصبات صفحہ ہستی سے نابود کر دیے گئے، تعلیمی ادارے مسمار کر دیے گئے اور سینکڑوں سربرآوردہ افراد جلاوطن کر دیے گئے، لیکن ماری قوم عزم و ایمان سے سرشار ہو کر مقابلے پر ڈٹی رہی۔ ان کا نعرہ تھا ”اسلام ہمارا دین ہے، عربی ہماری زبان ہے اور الجزائر ہمارا وطن ہے۔“ ایک اندازے کے مطابق دس لاکھ الجزائری اس جنگ آزادی میں شہید ہوئے۔ فرانس کے مظالم کی صدائے بازگشت اسلامی دنیا کے علاوہ یورپ میں بھی سنی گئی۔ ۱۹۵۷ء میں جنوبی الجزائر میں تیل کی دریافت نے فرانس کے طرز عمل میں اور بھی سختی اور ہٹ دھرمی پیدا کر دی۔ لیکن جب جنرل دیکال فرانس میں برسرِ اقتدار آیا تو اس نے اصولی طور پر الجزائر کی آزادی تسلیم کر لی اور یکم جولائی ۱۹۶۲ء کو ملک میں استصواب کے بعد بالآخر الجزائر آزاد ہو گیا۔

یہ سب مصائب دراصل مادیت نواز یورپ کی ہوس استعمار کا نتیجہ تھے اور دوسری طرف عالم عرب و اسلام کے زعماء اور دانشوروں کا وہ مادہ پرستانہ ذہن تھا جو ترغیبات نفس کے زہر اثر مغربی لذت پرستی سے مسحور ہو کر اس مادی تہذیب کی اندرونی روح کو نہ سمجھ سکا اور خود اپنے عقائد و مصائب کا باعث بن گیا۔ یہ ذہن جنت اور جہنم کے صحائف نامیوں سے عروج و حرکت کو نہ دیکھ سکا۔ فریبہ بتلا رہا، مادی پرستی کی

مراکش کے بربر اسلام کی شخصی قوانین اختیار کرنے

کے بجائے اپنی قدیم قومی روایات پر انحصار کریں۔ مراکشی مسلمانوں نے ہر زور احتجاج کیا اور اسے شخصی مسائل میں سرکاری مداخلت قرار دیا۔ ان کی تائید میں ساری اسلامی دنیا نے صدائے احتجاج بلند کی۔ ہر صغیر پاک و ہند کی اسلامی انجمنوں نے بھی اسے مداخلت فی الدین قرار دیا اور فرانس کی مذمت میں محضر نامے بھیجے۔ ملک میں دو لاکھ یہودی موجود تھے، جو فرانسیسی تہذیب و ثقافت اور تعدد پسندی کے علمبردار تھے۔ دینی تعلیم کی اشاعت جامعہ القرویین اور اس کے ملحقہ مدارس و مکاتب کی رہین منت ہے، جس سے مراکش کے علاوہ مغربی اور وسطی افریقہ تک کے طلبہ استفادہ کرتے ہیں۔ آزادی کے بعد بھی فرانسیسی زبان کی حکمرانی قائم رہی۔ آج بھی پانچ لاکھ مراکشی مزدور اور کارکن فرانس میں مقیم ہیں۔ دوسری جنگ عظیم سے امریکہ کا اثر و رسوخ بہت بڑھ گیا ہے اور امریکی مدارس قائم ہو چکے ہیں۔ ارباب اقتدار، اونچے گھرانے اور اعلیٰ تعلیم یافتہ افراد مغرب کے مادی افکار کے دلدادہ ہیں۔ عوام میں تیجانی، شاذلی اور دوسرے سلاسل تصوف کے سبب اسلام سے وابستگی قائم ہے، لیکن مغربی مادیت بڑی شدت سے پھیلی ہوئی ہے۔

ایران

ایران میں دور جدید کا آغاز دارالفنون کے قیام (۱۸۵۱) سے ہوا۔ اس کا مقصد نوج اور انتظامیہ کے لیے عہدے داروں کو تعلیم و تربیت دینا تھا۔ تعلیم لیے یورپ سے اساتذہ منگوائے گئے، جن کے زیر تربیت سیکڑوں نوجوان فارغ التحصیل ہو کر نکلے۔ یہ طلبہ آئندہ چل کر مغربی اقدار کے علمبردار بنے۔ بہت سے طلبہ مزید تعلیم کے لیے یورپ بھیجے گئے، جو روس، Roustan اور وولٹر، Voltaire کے افکار اور

مراکش کے آزادی کے بعد پہلے بن ییلا اور پھر کمال جوان ابو محمد الدین (بومدین) جمہوریہ الجزائر کے صدر منتخب ہوئے۔ مؤخر الذکر اشتراکیت پر یقین رکھتے تھے۔ انہوں نے ملک کو لادینی ریاست اور مغربی تہذیب کی منزل کی طرف لیے جانے کی کوشش کی۔ الجزائر کے علما وقتاً فوقتاً حکومت کی حکمت عملیوں کے خلاف احتجاج کرتے رہے۔ انہوں نے کہتے رہے کہ اسلام کو حکومت سے علیحدہ کرنے کی کوشش دراصل آزادی کے مقاصد کے بخاریہ شہیدوں کے ساتھ بے وفائی اور الجزائری قوم کی توہین ہے۔ بومدین کی وفات کے بعد کرنل بن احمد شاذلی نے صلیوت کا منصب سنبھالا (۱۹۷۹ء)، جن کا تعلق نسبتاً اسلام کی طرف ہے۔ ہاں ہمہ آج بھی ملک میں فرانسیسی زبان و ثقافت کی حکمرانی ہے۔ بیشتر الجزائری ادیب اور دانشور فرانسیسی زبان میں اظہار خیال کرتے ہیں۔ ان میں قابل ذکر محمد ادیب اور کاتب یاسین ہیں، جن کا شمار فرانسیسی کے اہم زلفہ مصنفین میں ہے (Novill) *A Survey of North West Africa: Barbours* (The Maghrib) لنڈن ۱۹۹۲ء، ص ۲۴۱)۔

مراکش: مراکش کی کہانی بھی اسی طرح کی ہے۔ فرانس اور سپین کے تسلط نے مغربیت کے گہرے گہرے کر دیے۔

سورکشی میں ایک کثیر تعداد بربروں کی ہے، جن کی زبان عربی ہے اور ان کے اپنے رسم و رواج ہیں۔ فرانسیسی ریسولمنٹ مارشل لیوتی کا نظریہ تھا کہ ان کو مراکشی عربوں سے علیحدہ قوم سمجھنا چاہیے اور انہیں اسلام اور عربی زبان سے دور رکھنا چاہیے۔ کیونکہ عربی زبان ہی اسلامی تشخص کی علامت ہے۔ ۱۹۵۶ء-۱۹۵۷ء میں فرانسیسی حکومت نے مراکش کو آزادی عطا کی۔ لیکن فرانسیسی حکومت نے مراکش کے نام سے فرانسیسی مصلحت کو کہ

میں ایک قومی مشلورٹی اسمبلی کے قیام کا اعلان کر دیا (The Break down of: A. K. S. Lambton) Persia Society، در The Cambridge History of Islam ۱: ۳۳۰ تا ۳۶۷، کیمبرج ۱۹۷۰ء)۔

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴-۱۹۱۸ء) میں روس نے شمالی ایران اور انگلستان نے جنوبی ایران پر قبضہ کر لیا۔ اس دوران میں ایرانیوں کا رجحان عوامی قوم پرستی کی طرف ہو گیا جو استعمار دشمن ہونے کے علاوہ سوشلزم اور خیالی قوم پرستی کا ملغوبہ تھی۔ قومی فکر اور ایران قبل از اسلام کے احیا کے لیے برلن سے ایک ادبی تحریک کا آغاز ہوا، جہاں بہت سے ایرانیوں نے پناہ لیے رکھی تھی۔ یہاں سے ایک ادبی رسالے کا اجرا ہوا، جو کاوہ کہلاتا تھا۔ اس رسالے کے مدیر اور مضمون نگار ایران کی عظمت گزشتہ کے گیت گاتے تھے۔

۱۹۲۱ء کے پرامن انقلاب کے بعد رضا شاہ پہلوی نے اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ اس کا نمایاں کارنامہ امن و امان کا قیام اور مرکزی حکومت کا دور دراز مقامات پر اقتدار قائم کرنا تھا۔ فوج کی تنظیم کے بعد تعلیم کی اشاعت کو قومی حکومت کا اولین فریضہ قرار دیا۔ ہر سال ایک سو طالب علم یورپ اور امریکہ بھیجے جانے لگے، جو مغربیت کے نقیب بن کر وطن واپس آئے۔ اتاترک کی تقلید میں رضا شاہ نے اپنی تمام کوششیں ایران کو جدید مغربی طرز کا ملک بنانے پر صرف کر دیں۔ ۱۹۲۷ء میں انہوں نے فرانسیسی عدالتی نظام اور قانون نافذ کر دیا۔ ۱۹۳۰ء میں پرائمری اور ثانوی مدارس کے نصاب سے دینیات کی لازمی تعلیم خارج کر دی۔ ان کے بجائے ایران پرستی اور احساس وطنیت پیدا کرنے پر زور دیا گیا۔ ہوائی مکاؤٹ (New Science) اور گولڈ گائیڈ (Gold Guide) جیسی تنظیمیں بنائی گئیں۔ لازمی قراؤ دی گئی تاکہ نئی نسل سیکھنے میں مشاغل

انقلاب کے اصولوں، اور جذبہ حریت و مساوات سے سرشار ہو کر وطن لوٹے۔ ان کے نزدیک ملک کی تعمیر و ترقی اور وطن کی آزادی کے لیے یورپ کے انتظامی اداروں کی ترویج ضروری تھی۔

۱۸۸۹ء میں سید جمال الدین افغانی شاہ ناصرالدین قاجار کی دعوت اور اصرار پر ایران چلے آئے، جہاں علما و صلحا اور اعیان سلطنت نے انہیں ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ان کی تحریک سے نظام حکومت کی اصلاح، دستوری حکومت کے قیام اور عدل و انصاف کے نفاذ کا مطالبہ ہونے لگا۔ شاہ ناصرالدین کی حکومت ان ترقی پسندانہ خیالات کی تاب نہ لا سکی اور سید جمال الدین افغانی کو ملک بدر کر دیا گیا (احمد امین: زعماء الإصلاح فی عصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۸۴ء، ص ۹۶، ۹۷)۔ افغانی نے ملکی اصلاح کا جو بیج بویا تھا، وہ بار آور ہونے لگا۔ ۱۸۹۰ء میں شاہ ناصرالدین نے تمباکو کی فروخت اور برآمد کا ٹھیکہ ایک برطانوی فرم کو دے دیا۔ اس پر جمال الدین افغانی کی تحریک پر ایران کے مجتہد اعظم نے تمباکو کے استعمال کے خلاف فتویٰ دے دیا اور اس سے اختلاف کو امام وقت کے خلاف اعلان جنگ کے مترادف قرار دیا۔ اس پر عوام میں شورش پیدا ہوئی، لوگوں نے حقہ بٹا چھوڑ دیا اور تہران کے بازار بند ہو گئے۔ حکومت نے ڈر کر یہ ٹھیکہ منسوخ کر دیا۔ یہ ایرانی عوام کی پہلی فتح تھی۔ اگرچہ یورپ کے زیر اثر مادی اقدار کی ترویج جاری تھی اور قوم پرستی کے جذبات ابھر رہے تھے، تاہم عوام میں علما کا اثر و رسوخ قائم تھا۔ مظلوم عوام حکومت کی سختی اور استبداد کے وقت ان علما کے دامن میں پناہ لیتے تھے۔ یہ علما ہر قسم کی بیرونی مداخلت اور بودی اقوام کے ایران میں اثر و رسوخ کے بھی مخالف تھے اور ملک میں بدانتظامی اور ہر قسم کی بے عنوانی کو شریعت سے انحراف کا نتیجہ بتاتے تھے۔ آخر حکومت نے مجبور ہو کر ۱۹۰۶ء

اس زمانے میں یہودیوں کو نوازشات اور خاہ مراعات سے نوازا گیا، اسرائیل سے سفارتی تعلقات قائم کیے گئے اور صیہونی اثر و نفوذ کی وجہ سے ایران عالم اسلام کے خلاف یہودیوں کی سازش تخریب کا بڑا مرکز بن گیا۔ ۱۹۷۱ء میں ایران شہنشاہیت کے بانی کوروش (Cyrus) کی ڈھائی ہزار سال کی برسی بڑے دھوم دھام سے منائی گئی۔

۱۹۷۹ء میں شہنشاہ کے استبداد نیز اس مغرب پرستانہ انتہا پسندی کے خلاف ملک میں حکومت کے خلاف عام بغاوت پھیل گئی۔ آخر شہنشاہ عوامی دباؤ کے تحت ملک چھوڑنا پڑا۔ اور ملک عنان اقتدار امام خمینی نے سنبھال لی، جو پیرس میں جلاوطنی کی زندگی گزار چکے تھے اور اس تحریک کے دوران ایرانیوں کی محبت و عقیدت کا مرکز گئے تھے۔ امام خمینی کا نعرہ اسلام کی طرف بازگشت ہے، دم تحریر (جنوری ۱۹۸۲ء) امام کی انقلابی کونسل حکمرانی کر رہی ہے۔

ترکستان :

انقلاب روس سے پہلے وسطی ایشیا میں ۔ امارتیں قائم تھیں : امارت بخارا، امارت خیوا (خوارزم)، امارت سمرقند اور امارت خوقند ۔ روسیوں نے امارتوں کو ختم کر کے چھ الگ الگ ریاست میں منقسم کر دیا، جو ازبکستان، قازغستان، قرغیزستان، ترکمانستان، اور تاجیکستان کے نام سے مشہور ہیں۔ مغربی ترکستان کا رقبہ چالیس لاکھ مربع کلومیٹر اور آبادی پانچ کروڑ کے لگ بھگ ہے، جو تمام ترک مسلمان ہے۔

۱۹۱۷ء کے بالشویک انقلاب سے پہلے ترکستانی مسلمان زار روس کے خلاف علم بغاوت بلند کر چکے تھے۔ ۱۹۱۶ء بغاوت کی بڑی و روسی حکمران کی بد انتظامی، تشدد، اراضی کی ملکیت نظام آبپاشی میں روسی آبادکاروں سے ترجیح

دینی فکر و سوچ سے دور رہے، آزادی نسوان کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ اسلام کے دیے ہوئے شخصی قانون میں ترمیمیں کی گئیں۔ ۱۹۳۵ء میں زبان پر نظر ثانی کے لیے ایک ادبی مجلس قائم کی گئی، جس کا مقصد فارسی کو عربی زبان کے اثرات سے پاک کرنا تھا۔ مارچ ۱۹۳۵ء میں فارس (Persia) کے بجائے ملک کا نام سرکاری طور پر ایران قرار پایا (*The Middle East in World : George Lencowski*) *Affairs*، بار سوم، نیویارک ۱۹۶۲ء ص ۱۸۰ تا ۱۸۲)۔ ان اصلاحات کا (در پردہ) مقصد اسلامی روایات سے منقطع ایرانی قومیت کا استحکام تھا (*Cambridge History of Islam*، ص ۶۰۰)۔

محمد رضا پہلوی نے ۱۹۳۱ء میں تخت نشین ہو کر مغربیت مادیت کی تحریک کی مزید حوصلہ افزائی کی۔ ملک کا نظام تعلیم امریکی طرز پر استوار کیا گیا۔ ایران قبل از اسلام کے مشاہیر کو ابھارا گیا اور کلاسیکی فارسی کے بجائے قدیم فارسی زبان (پارسی سرہ) کو اصلی زبان کے طور پر پیش کیا گیا۔ لاطینی رسم الخط اختیار کرنے کی بھی تحریک شروع ہوئی، لیکن عوام کے ڈر سے اس کا عملی نفاذ نہ ہو سکا۔ ڈاکٹر پور داود (۱۸۸۹ء تا ۱۹۷۹ء) اور دوسرے ادبا نے ژند اور پاژند کے مطالعہ و تحقیق پر زور دیا۔ جنگ عظیم دوم میں بہت سی سیاسی جماعتیں، جن میں ایک طرف فدائیان اسلام [رفقہ ہاں] اور دوسری طرف اشتراکیت کی مبلغ عودہ پارٹی تھی، سرگرم عمل ہو گئیں۔ اس دور میں جو نئی قوم پرستی پروان چڑھی، وہ فوجی افسروں، اعلیٰ عہدے داروں، ترقی پسند دانشوروں اور دانشوروں کے لیے باعث کشش تھی۔ ایران کے طلباء اور مجاہدین نے اسلام سے متصادم اصلاحات کو مسترد کیا، ملک میں فسادات اور



تعلیم بند کر دی اور مسلم اوقاف ضبط کر لیے۔ مسلمانوں نے احتجاج کیا، ماسکو وفد روانہ کیے گئے اور ترک سفیر متعینہ ماسکو سے مداخلت اور اپنا لٹرو سوخ استعمال کرنے کے لیے کہا گیا؛ لیکن یہ سب کوششیں ناکام رہیں۔ ۱۹۲۳ء - ۱۹۲۴ء میں اسلام کے خلاف اعتراضات کی مہم تیز کر دی گئی۔ مسلمانوں نے اسلام کے دفاع میں جلسے کیے تو یہ اجتماعات کمیونسٹ نظریے سے بغاوت کے مترادف قرار دیے گئے، مؤذنون اور اماموں کو حق رائے دہندگی سے محروم کر دیا گیا، ان کے لیے راشن کارڈوں کا حصول ممنوع قرار پایا اور علما کو دینی تعلیم دینے پر تشدد کا نشانہ بنایا گیا۔ اس پر بھی بے شمار علما اپنے گھروں پر دینی تعلیم دیتے اور عوام ان کی ضرورت کی کفالت کرتے رہے اور ان کے لیے بے شمار قربانیاں دیتے رہے۔ حکومت کی سخت گیری کے خلاف کئی بار مسلح بغاوتیں بھی ہوتی رہیں جنہیں سختی سے دبا دیا گیا۔

سٹالن کے عہد میں اسلام اور ترکستان کے مسلمانوں کے خلاف ایک نئی طرح کی مہم شروع کی جو انتہا کو پہنچ گئی (۱۹۳۶ء - ۱۹۳۸ء)۔ اس سے پہلے عربی حروف کی جگہ رومن رسم الخط رائج کر دیا گیا تھا (۱۹۳۸ء)؛ لیکن دس سال بعد روسی حروف (cyrillic) نے رومن رسم الخط کی جگہ لے لی۔ اس تبدیلی سے مسلمان پرست متاثر ہوئے۔ ان کے بچے قرآنی رسم الخط سے واقف آشنا ہو گئے اور دنیائے اسلام سے ان کا علمی و ثقافتی رابطہ منقطع ہو گیا۔ دینی کتابوں کی طباعت اشاعت اور فروخت قابل گرفت قرار دی گئی۔ یہ زمانہ (۱۹۳۶ء تا ۱۹۳۸ء) مسلمانوں کے لیے سخت معائب لایا تھا۔ علما، مسلم دانشور، حتیٰ کہ ان کے بچے معمولی بھدردی رکھنے والے کمزور علمی و روحانی

سلوک اور پھلی جنگ عظیم میں جبری بھرتی تھی۔ انقلاب کے بعد روسیوں نے اندرون اور بیرون ملک مسلمانوں کی ہمدردیاں حاصل کرنے کی کوشش کی اور اشتراکیت کو اسلام کا مماثل بنا کر پیش کیا گیا۔ دسمبر ۱۹۱۷ء میں لینن اور سٹالن کے دستخطوں سے ایک اعلان عام جاری کیا گیا، جس کی رو سے ترکستانی مسلمانوں کو یقین دلایا گیا کہ انہیں عقیدے اور مذہب کی رو سے آزادی حاصل ہوگی، ان کے رسم و رواج اور قومی و ثقافتی اداروں کا احترام کیا جائے گا اور وہ جس طرح چاہیں گے اپنی زندگی بسر کر سکیں گے۔ انہیں روس کی دوسری اقوام کے مساوی حقوق حاصل ہوں گے اور ان حقوق کی حفاظت انقلابی فوج، مزدور، کارکن، کسان اور روسی نائین کریں گے۔ اس اعلان کے بعد مسلمانوں نے نئی حکومت کی ہر طرح تائید و حمایت شروع کر دی اور ترکستان کے مسلمانوں نے افواج میں بھرتی ہو کر روس کی سرخ افواج کے دوش بدوش کئی محاذوں پر داد شجاعت دی، لیکن جب لینن اور سٹالن نے اپنی پالیسی بدل دی تو مسلمانوں کی ساری خوشیاں حیرت و مایوسی میں بدل گئیں (Akdes, *Islam in the USSR* : Nimet Kurat, Cambridge, *History of Islam*, ۱ : ۶۲۸ و ۶۲۹)۔ روس کی انقلابی حکومت عیسائیت سے زیادہ اسلام کو خطرناک سمجھتی تھی کیونکہ اسلام ایک نظام حیات ہے اور وہ آفاقیت کا بھی دعویدار ہے۔ ان کے خیال میں اسلام مادی ترقی کا بڑا دشمن تھا (*Islam in the USSR* : G. E. Wheeler, *Religion in the Middle East* : A. J. Arberry, در کیمبرج ۱۹۶۹ء : ۱۳۹۰)۔

انقلاب کے استحکام کے بعد بالشویکوں نے لا دینی حکومت قائم کر لی، مسلم مدارس میں دینی



تھا۔ اب مسلمانوں کو مذہبی عبادات بجا لانے کی اجازت ہے، لیکن اسلام کو بطور عقیدہ یا نظام حیات پیش کرنا حکومت کے لیے ناقابل قبول ہے۔ بعض مسلمانوں کو حج پر حجاز جانے اور دینی تعلیم کے حصول کے لیے قاہرہ جانے کی اجازت مل جاتی ہے اور مسلم ممالک میں سفارتی عہدوں کے لیے ان کا انتخاب سخت امتحان کے بعد کیا جاتا ہے۔ بخارا، سمرقند اور تاشقند میں چند مساجد موجود ہیں، جن میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں ادا کی جاتی ہیں، لیکن بڑے بڑے شہروں کی بیشتر مساجد سے اذان شاذ و نادر ہی سنائی دیتی ہے۔ سرکاری مدارس میں ذریعہ تعلیم روسی ہے اور عام مسلمانوں نے بھی مجبور ہو کر سرکاری مدارس کی طرف رخ اختیار کر لیا ہے۔ تعلیم کے فروغ سے مسلمانوں میں تناسب خواندگی بڑھ گیا ہے اور صنعتی تعلیم میں وہ سب سے آگے ہیں۔ ان کا معیار زندگی خاصا اونچا ہو گیا ہے لیکن مادی آسائشوں کے حصول کے باوجود غیر ملکی اقتدار اور اس سے پیدا شدہ ثقافتی رنگ کے خلاف ناراضی بھی پائی جاتی ہے (Islam : G.E. Wheeler in USSR Religion in the Middle : A.J. Arberry، East، کیمبرج ۱۹۶۹ء، ۲: ۱۶۶ تا ۱۶۸)۔

بخارا اور قازان کی تباہی کے بعد تاشقند ترکستانی مسلمانوں کا علمی مرکز بن گیا ہے۔ روٹی پیدا کرنے میں روسی ترکستان سرفہرست ہے، جس کی وجہ سے اس کی اہمیت میں اضافہ ہوا ہے اور روس سے سفید آبادکاروں کی آمد برابر جاری رہتی ہے۔ العاد پرور فضا اور سرکاری موانع کے باوجود احمالے اسلام کی آرزو بھی مٹ نہیں گئی۔ اس ضمن میں نقشبندی مشائخ بڑا مفید کام کر رہے ہیں۔ دیہات میں تصوف کے بعض سلسلوں کی برکت سے عوام میں اسلام سے وابستگی قائم ہے۔

تاشقند میں سائبریا کی طرف جلاوطن کر دیے گئے۔ گھریلو اور کاکیشیا کے علما کا بھی ہشیار ہوا۔ ہزاروں مسجدیں بند کر دی گئیں اور عربی مدارس مغل کر دیے گئے۔ باقی ماندہ مساجد کو سرکاری تحویل میں لے لیا گیا، جن کے ائمہ اور خطبا سرکاری خزانے سے تنخواہ پاتے تھے۔ روسی دانشور بھی ان مظالم اور شدائد کو تسلیم کرتے ہیں اور انہیں عظیم تطہیر (Great Purge) کا نام دیتے ہیں۔

جرمنوں نے ۱۹۴۱ء میں روس پر حملہ کیا تو سرکاری مساجد کے ائمہ اور خطبا کو ہدایت کی گئی کہ وہ عام مسلمانوں کو اسلام کے نام پر مادر وطن کے دفاع پر آمادہ کریں اور نمازوں کے بعد سرخ فوج کی کلبائی کے لیے دعا کیا کریں۔ جنگ کے زمانے میں مسلمانوں کو تھوڑا سا اطمینان ملا اور ان کے خلاف بعض پابندیاں ڈھیلی کر دی گئیں۔ تاشقند میں مفتی اعظم کا دفتر قائم ہوا اور تمام ائمہ، خطبا اور واعظین اس کے ماتحت قرار پائے۔ ۱۹۴۸ء میں بخارا میں میر عرب کا مشہور عالم مدرسہ دوبارہ کھول دیا گیا اور مسلمانوں کو قرآن مجید چھاننے کی اجازت دی گئی (Cambridge History of Islam، ۱: ۶۳۶ تا ۶۳۹)، لیکن مسلمانوں کو مغربیت اور مادی اقدار سے ہم آہنگ کرنے اور ان میں کمیونزم کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھا۔ ارہاب اقتدار کے نزدیک مثالی کلچر وہی ہے جو ظاہر میں قومی اور باطن میں انحرافی ہو۔

ترکستانی مسلمانوں کو سویت روس کے عام باشندوں کے مقابلے میں اقلیت قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ یہ ایک مستقل قوم ہیں اور اپنا الگ تشخص رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ آج بھی اپنے وطن میں مستقل رہتے ہیں، جس پر روس نے اٹھارہویں اور

### مشرقی ترکستان

مشرقی ترکستان کا موجودہ نام سنگ کیانگ ہے۔ اس کا رقبہ بیس لاکھ مربع کلومیٹر ہے اور آبادی تقریباً دو کروڑ، جو تمام تر مسلمان ہے۔ کاشغر، یارقند، اور طرخان وغیرہ مشہور شہر ہیں جو کسی زمانے میں اسلامی تہذیب و ثقافت کے مراکز تھے۔ مغربی ترکستان کی بربادی کے بعد ترکستانی مسلمانوں نے مشرقی ترکستان کو اپنا مرکز بنا کر کاشغر کو اس کا دارالحکومت قرار دیا اور ۱۹۳۳ء میں جمہوریہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا، مگر روسی فوجوں نے داخل ہو کر سب کچھ تہہ و بالا کر دیا۔ ۱۹۴۱ء میں نیشنلسٹ چین کے مطالبے پر روسی فوجوں نے مشرقی ترکستان خالی کر دیا۔ اس زمانے میں مسلمانوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ ٹوٹ پڑے۔ ۱۹۴۹ء میں ماوزے تنگ کی سرخ فوجیں ملک میں داخل ہو گئیں اور عوام الناس کی شدید مزاحمت کے باوجود مشرقی ترکستان پر قبضہ کر لیا، جس کے بعد لاتعداد مسلمان ملک سے ہجرت کر گئے۔ یہ علاقہ چین کے لئے دفاعی اعتبار سے بڑا اہم ہے۔ خود چین میں داخلی مذہبی آزادی موجود ہے، لیکن بطور نظام حیات نہیں۔

### برصغیر پاکستان و بھارت

ہندوستان میں مغربی تمدن اور یورپی مادیت کی تقلید کے مبلغ اور داعی بعض ہندو لیڈروں کے علاوہ مسلمانوں کی حد تک سرسید احمد خاں (م ۱۸۹۸ء) تھے۔ انہوں نے مغلیہ سلطنت کا زوال اور اس کے بعد انگریزی حکومت کا عروج اور جاہ و جلال اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ وہ خود بھی ذہین، حساس اور بے باک طبیعت کے آدمی تھے۔ انگریزوں کی ملازمت کی وجہ سے ان سے میل جول بڑھا تو ان سے اور ان کے تمدن سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے؛ چنانچہ مغربی علوم و فنون کی افادیت ان کے دل و دماغ پر چھا

گئی۔ ۱۸۹۶ء میں انہوں نے انگلستان کا سفر کیا جیکہ انگریزی تمدن اپنے شباب پر تھا۔ وہ اس تہذیب کے گرویدہ اور ہندوستان کے مسلمانوں میں مغربی اقدار پر مبنی اصلاح کے ہر جوش داعی اور مبلغ بن کر واپس آئے۔ اب ان کا نقطہ نظر خالص مادی ہو گیا (ابوالحسن علی ندوی: مسلم ممالک میں اسلامیات اور مغربیت کی کشمکش، کراچی ۱۹۷۶ء، ص ۹۶، ۹۷)۔

انہوں نے ۱۸۷۵ء میں مدرسۃ العلوم علی گڑھ قائم کیا، جو ۱۹۲۰ء میں یونیورسٹی کا درجہ حاصل کر کے مسلم یونیورسٹی کے نام سے مشہور ہوا۔ سرسید کے بعد ہندوستان کی اسلامی سیاست کا رخ بین الاقوامی واقعات کی وجہ سے بدل گیا۔ ہندوستانی متحدہ قومیت کے مقابلے میں مسلم قومیت کی تحریک کو علی گڑھ سے بڑی تقویت حاصل ہوئی۔ ہاں ہمہ سرسید کی تعلیمات میں مغربی انداز کا مادہ پرستانہ رنگ موجود تھا۔ اس میں نتائجیت (Pragmatism) اور نیچریت (Naturalism) کی روح موجود تھی اور حد سے بڑھی ہوئی عقل پرستی بھی غالب تھی، جس سے مغرب کی ذہنی غلامی کے اثرات گہرے ہوئے۔ مغرب کی اس ذہنی غلامی اور مادی اقدار سے محبت کے خلاف سب سے منظم رد عمل دیوبند میں ہوا، جہاں اسلامی علوم و فنون کی ترویج، اسلامی زندگی کے مظاہر اور تہذیب اسلامی کے آثار کو محفوظ رکھنے کے لئے ۱۸۶۶ء میں دارالعلوم کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے علاوہ دوسرے مکاتب فکر کے علما نے بھی مادہ پرستی کی مخالفت کی۔ شبلی نعمانی اور ندوۃ العلماء کے دوسرے فضلاء کی تصانیف نے مسلمانوں کے احساس کیمبری کو دور کرنے اور نئی نسل میں اسلامی علوم و فنون سے آزر و شغف پیدا کرنے میں مفید خدمات انجام دیں۔ بیسویں صدی عیسوی کے دوسرے عشرے میں

اور اسلامی شریعت کی لازوال قوت اور ادیان سابقہ کے مقابلے میں اسلام میں ختم نبوت کی اہمیت کو دل نشین پیرائے میں بیان کیا اور وطن پرستی، نسل پرستی اور دین و سیاست کی تفریق کے خلاف سارا زور قلم صرف کر دیا۔ انہوں نے مسلمانوں میں یہ احساس پیدا کیا کہ قومیت، نسل، زبان اور وطن سے نہیں بنتی بلکہ اس کا دارومدار عقیدے پر ہے۔ ان کا ممتاز ترین کارنامہ مسلمانانِ ہند کے لیے علیحدہ وطن کی تشکیل کا تصور ہے (محمد البھی : الفکر الاسلامی الحدیث، قاہرہ ۱۹۶۵ء، ص ۹۴ تا ۹۶ء؛ ابوالحسن علی الحسنی ندوی : روائع اقبال، دمشق ۱۹۶۰ء، ص ۷)۔

مسلم لیگ نے قائد اعظم محمد علی جناح کی سرکردگی میں مسلمانوں میں علیحدہ قومیت اور مسلم وطن کا احساس پیدا کیا اور پاکستان کا مطلب لا الہ الا اللہ قرار دے کر اسلامی قومیت کی اساس مستحکم کی۔

اس اثنا میں سید ابوالاعلیٰ مودودی (م ۱۹۷۹ء) نے مغربی تہذیب اور اس کی مادی اساس پر بھرپور تنقید کی۔ اسلامی تعلیمات کی ترجمانی کے لیے سادہ، مگر ہر زور اور مؤثر پیرایہ بیان اختیار کیا، جس میں تاویل اور مرعویت کا شائبہ نہیں۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کو نظام حیات کے طور پر پیش کیا۔

ملکی تقسیم کے بعد بھارت کے مسلمان اپنے  
تشخص کو برقرار رکھنے کے سلسلے میں مختلف  
مشکلات میں گرفتار ہیں۔ جن کی تفصیل کا یہ  
موقع نہیں۔

## انڈونیشیا

اہل ہالینڈ (ولندیز) تقریباً سواتین سو سال تک  
انٹونیشیا [رکھیاں] کے اہم علاقوں پر قابض رہے۔ ان  
کے اقتدار کا آغاز ۱۶۱۹ء میں لچ ایسٹ انڈیا کمپنی

مطلبہ اسلام میں ایسے واقعات رونما ہوئے جنہوں نے مسلمانانِ ہند کو جہن جھوڑ کو رکھ دیا۔ جنگِ برطانیس (۱۹۱۱-۱۹۱۲ء)، مشہد مقدس پر روسوں کی گولہ باری (۱۹۱۲ء) اور جنگِ بلقان (۱۹۱۲-۱۹۱۳ء) نے اٹالیہ، روس اور برطانیہ کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑا دی۔ اسی زمانے میں ابوالکلام آزاد نے الہلال، محمد علی جوہر نے کامریڈ Comrade اور ہمدرد اور بعد ازاں ظفر علی خاں نے زمیendar کے ذریعے سارے ہندوستان میں پوری استعمار، مغرب کے مادی افکار اور تہذیب و تمدن کے خلاف لکری تبلیغ کی۔ پہلی جنگِ عظیم (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) میں ترکیہ کو شکست ہوئی اور مقامات مقدسہ پر انگریزوں نے قبضہ کر لیا تو مسلمانانِ ہند نے خلافت کی بحالی اور مقامات مقدسہ کے تحفظ کے لیے تحریکِ خلافت شروع کی۔ یہ پہلی عوامی اسلامی تحریک تھی جس نے پشاور سے لے کر مدراس اور ڈھاکہ سے لے کر کراچی تک تمام مسلمانوں کو متاثر کیا اور مغرب کی برتری کا سر دماغوں سے زائل کیا۔ ترکیہ میں تنسیخِ خلافت کے بعد اگرچہ یہ تحریک نیم جان ہو گئی، لیکن اس سے ہندوستان کی اسلامی سیاست پر اثرات گہرے اور دور رس مرتب ہوئے : مسلمانوں میں دینی اور سیاسی بیداری پیدا ہوئی؛ برطانوی حکومت کا رعب و داب اور مغربی تہذیب اور مغربی افکار کی وقعت اور سرِ انگیزی دلوں سے جاتی رہی؛ ملکی مصنوعات کے استعمال کا رواج ہوا؛ خالص قومی تعلیم کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا جس کا مظاہر جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی ہے۔

کابلہ کے خدی مسلمانوں میں احساس کمتری  
ظہم کر کے عزت نفس اور خود دلوری اور خود فکری کا  
اسلامی اہل کواء مغرب کی ملدیت کا پردہ چاکی  
کے مغربی تہذیب کی ملادینی ہواد اور اس کے  
میں کوا جا ہوا ذکر کواء اسلام کی اہدیت

اور حضرمی عربوں کی بہت بڑی تعداد آباد تھی جو کہ مسلمانوں میں تعلیم و تدریس کا فریضہ انجام دیتی تھی۔ اسلامی ممالک سے ربط قائم کرنے اور عالم اسلام کی اصلاحی تحریکوں سے شناسائی پیدا کرنے کا بڑا ذریعہ حج تھا۔ ہر سال ہزاروں جاوی مسلمان حج کرنے حجاز جایا کرتے تھے اور دینی جذبے سے سرشار ہو کر واپس آتے تھے۔ ان میں سے بعض طلبہ تحصیل علم کے لیے مکہ و مدینہ رک جاتے تھے اور کئی برسوں کے بعد فلوغ ہو کر مسلمانوں کی صلاح و فلاح کا جذبہ لیے کر وطن لوٹتے تھے۔ ولندیزی حکومت نے حج پر جانے کے لیے اتنی پابندیاں عائد کر دیں کہ حج کرنا مشکل ہو گیا اور مسلمان سنگاپور کے راستے سے جانے لگے۔ حکومت کا خیال تھا کہ انڈونیشی علما حج کے بعد واپس آ کر غیر ملکی حکومت کے خلاف علم ناراضی اور نفرت پیدا کرتے ہیں اور اتحاد اسلامی کے داعی اور مبلغ بن کر آتے ہیں، اس لیے حجاج کے لیے یہ لازمی قرار دیا گیا کہ وہ واپس پر اپنے امر کا تصدیق نامہ پیش کریں کہ وہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ نہیں گئے تھے۔

انڈونیشی مسلمانوں نے ولندیزی حکومت کے مظالم سے تنگ آ کر ۱۸۶۸ء میں علم بغاوت کر دی۔ اس بغاوت کے قائد عام علما اور نقشبندی اور قادری شہوخ طریقت تھے۔ امداد کے لیے قسطنطنیہ میں عثمانی خلافت سے اپیل کی گئی جو بے اثر رہی اور یہ بغاوت بڑی بے رحمی سے دبا دی گئی۔ ۱۸۷۳ء کی عمومی شورش کا بھی یہی حشر ہوا۔ مشہور ولندیزی مستشرق صر خرفی Snouck Hurgronje (۱۸۵۷ تا ۱۹۳۶ء) حکومت کے اسلامی معاملات کا مشر تھا۔ اس نے طلبہ کو جاوی دینیوں کا بھی بدلہ کی بھی ممانعت کی۔

کے قیام سے ہوا۔ اس کے بعد انہوں نے ساحلی مقامات پر قدم جمانے شروع کر دیے اور تجارت کے بہانے ملک کے ذرائع پیداوار پر قبضہ کرتے چلے گئے۔ دیسی حکمرانوں میں لڑائیاں ہوتی تھیں تو ولندیزی ثالث بنا کرتے تھے، جس کی وجہ سے ان کے اثر و رسوخ میں برابر اضافہ ہوتا گیا تاآنکہ انہوں نے اہم ترین جزائر پر قبضہ کر لیا۔ برطانوی عہد کے گورنر جنرل لارڈ منٹون نے جزائر شرق الہند پر فوج کشی کر کے ولندیزیوں کو باہر نکال دیا (۱۸۱۶ء)، لیکن پانچ سال بعد انڈونیشیا پر ولندیزی قبضہ پھر بحال ہو گیا جو کہ جاپانی حملے اور تسلط (۱۹۴۲ء) تک برقرار رہا۔

ولندیزی عہد حکومت میں چینی تاجر ملکی معیشت کے اجارہ دار بن گئے۔ اس کے علاوہ انہوں نے بہت سے اضلاع اور مواضع پٹے پر حاصل کر لیے اور ہر قسم کے ٹیکس اور محصول وصول کرنے کی بھی مراعات حاصل کر لیں، جس کی وجہ سے مسلم عوام ہر قسم کے حقوق سے محروم ہو کر ولندیزی مظالم اور چیرہ دستیوں کا شکار ہو گئے۔ رڈ اور کافی کی کاشت مسلمان کاشتکار کرتے تھے، لیکن ان کی کاڑھے پسینے کی کمانی سے چینی کارندے اور ولندیزی تاجر فائدہ اٹھاتے تھے۔ اس کے علاوہ حکومت نے عیسائیت کی اشاعت کی طرف خاص توجہ کی۔ عیسائیت کو زور اور جبر سے پھیلانا اور عیسائیوں کے تبلیغی اداروں کی سرپرستی اور امداد کرنا ضروری قرار پایا۔ ان اقدامات سے حکومت کے خلاف مسلمانوں میں ناراضی اور نفرت بڑھتی گئی۔

عیسائیت کی اشاعت کے راستے میں علما مزاحم ہوئے۔ ادھر نقشبندی، قادری اور شاذلی جیسے سلاسل تصوف نے دیہات میں اسلام کی تبلیغ جاری رکھی، جس کی وجہ سے عیسائیت کا بڑھتا ہوا سیلاب رک گیا۔ ملک میں حالانکہ جلدی مہلچرین

علاوہ مسلمانوں کا طبقہ اشراف، جس کے مالی مفادات حکومت سے وابستہ تھے، مغربی مادی اقدار کا حامل تھا۔ اس کے نزدیک مصلحت اندیشی کا یہ تقاضا تھا کہ حکومت سے زیادہ سے زیادہ تعاون کیا جائے اور جدید تعلیم کے لیے سرکاری مدارس سے استفادہ کیا جائے۔ ولندیزیوں نے اپنے سامراجی مقاصد کے تحت ہندو عہد کی تہذیب کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا اور عیسائی محققوں نے اسلامی تہذیب کو اس سے کمتر ظاہر کیا۔ عیسائی مبلغین نے انڈونیشیا کے مسلمانوں میں دینی انتشار پیدا کر کے مادی اقدار کو فروغ دینے کی کوشش کی۔

مسلمانوں کی ترقی و تعلیم اور معاشرتی اصلاح کے لیے ۱۹۱۲ء میں دو قومی انجمنوں، محمدیہ اور شرکت اسلام کا قیام عمل میں لایا گیا۔ محمدیہ کے کارکن مفتی محمد عابدہ کے رسالۃ التوحید اور تفسیر المنار کو اپنی رہنمائی کے لیے دستور العمل قرار دیتے تھے۔ ان کی کوششوں سے سیکڑوں مساجد اور مدارس قائم ہو گئے۔ شرکت اسلام کا مقصد مسلمانوں کو صحیح تعلیمات سے واقف کرانے کے علاوہ صنعت و حرفت کو فروغ دینا اور عوام کی معاشی حالت کو بہتر بنانا تھا۔ شرکت اسلام نے جلد ہی ملک میں مقبولیت حاصل کر لی، لیکن اس تنظیم پر اشتراکی چھا گئے اور یہ مفید انجمن اپنا اثر و رسوخ کھونے لگی۔ ۱۹۲۶ء میں نہضۃ العلماء قائم ہوئی، جس کا مقصد شعائر اسلامی کا تحفظ اور اسلامی تعلیمات کی اشاعت تھا (Cambridge History of Islam، ۲: ۱۸۲ تا ۱۹۳، کیمبرج ۱۹۷۰ء)۔ اتحاد اسلامی کی تحریک سے ولندیزی حکومت خائف رہا کرتی تھی، چنانچہ انڈونیشی امرا اور روسا کو یہ ترغیب دی گئی کہ وہ اپنے بچوں کو اعلیٰ تعلیم کے لیے مصر یا ترکی کے بجائے ہالینڈ بھیجا کریں۔ یہ طلبہ جب ہالینڈ گئے تو یورپ کے مادی

حیاتی ہستی میں گزار چکا تھا۔ آخر کار اس کی مادیت سے حج پر جانے کی پابندیاں نرم کر دی گئیں، لیکن اس کے مشورے سے حاجیوں کی کڑی نگرانی کی جانے لگی تاکہ وہ سیاست میں ملوث ہو کر اتحاد اسلامی کی دعوت نہ دے سکیں۔

جنگ روس و روم (۱۸۷۷-۱۸۷۸ء) اور مہدی عوڈانی کی بغاوت نے جاوی مسلمانوں کے حوصلے بلند کر دیے اور ان کے دلوں میں یہ خیال جا گزینا ہو گیا کہ مسلم اقوام متحد ہو کر اہل یورپ کو شکست دے سکتی ہیں۔

انیسویں صدی کے اواخر میں مسلم طلبہ تحصیل علم کے لیے جوق در جوق سنگاپور اور قاہرہ جانے لگے اور مفتی محمد عابدہ اور المنار کے افکار سے متاثر ہو کر مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کا عزم لیے کر وطن لوٹنے لگے۔ ۱۹۳۰ء میں دو سو انڈونیشی طلبہ جامعہ ازہر میں زیر تعلیم تھے۔ مغربی تعلیم یافتہ طبقے پر سید امیر علی اور محمد علی بنی قصابی کا بھی اثر تھا۔ ۱۹۰۸ء میں مصری مدرسین کی مدد سے ایک جدید طرز کا مدرسہ قائم رکھا گیا، جس کو دیکھ کر سیکڑوں مدارس قائم کیے گئے۔ ان مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ نے طب سے پہلے غیر اسلامی رسوم و رواج کے خلاف فتاویٰ الہائی، اس کے بعد بتدریج ولندیزی حکومت کی سیاسی اور تجارتی حکمت پر علی الاعلان تنقید کرنے لگی، جس نے سارے ملک کے ذرائع آمدنی پر قبضے میں لیے رکھے تھے۔ سب سے بڑا ذریعہ منظم معشرے میں مغربی اقدار کا نفوذ ان معشرے کے لیے سواہن روح بنا ہوا تھا جن کے حاکمین عیسائی مبلغ اور لادینی تعلیم کے یورپی مبلغ تھے۔ یوں جوں مسلمانوں میں دینی اور عیسائی شعور بڑھتا گیا، یورپی حکمرانی کے خلاف جتن بڑھتا گیا۔ ان کے

ہو گئے۔ سکارتوں نے پنج شہلا کو انڈونیشیا کا بنیادی فلسفہ حیات قرار دینے کی کوشش کی۔ اس کی پہلی شق میں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ کو تسلیم کیا گیا ہے جب کہ دوسری دفعات غیر مسلموں کے لیے قابل قبول بنا کر شامل کی گئی ہیں۔ ان کی رو سے صدر جمہوریہ سے لے کر ایک ادنیٰ سرکاری ملازم کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں۔ نظریاتی کمیونسٹوں کی اسلام دشمنی، قوم پرستوں کی اقتدار پسندی اور نہضۃ العلماء کی مفاد پرستی نے ماشومی کے لیے بڑے نازک حالات پیدا کر دیے۔ ماشومی کے سربراہ ڈاکٹر محمد ناصر اسلامی تحریک کے ممتاز رہنما تھے، جو ترکی، مصر، اور ہندوستان کی اصلاحی اور اسلامی تحریکوں سے کافی متاثر تھے۔ اس دوران میں حکومت اور مسلم افواج کے درمیان

اختلاف کی خلیج وسیع ہوتی گئی۔ ستمبر / اکتوبر ۱۹۶۵ء میں اشتراکیوں نے حکومت پر قبضہ کرنا چاہا مگر ناکام رہے۔ سکارتوں کے زوال کے بعد عنان حکومت سوہارتو نے سنبھال لی (۱۹۶۷ء) جو اشتراکی تو نہیں لیکن لادینی حکومت کا علمبردار ہے۔ مقتدر طبقہ مادیت کا حلقہ بگوش ہے جب کہ عوام اسلام سے جذباتی لگاؤ رکھتے ہیں اور دیندار ہیں۔

[افریقہ وغیرہ کی نئی اسلامی ریاستوں کے سلسلے میں دیکھیے مقالات متعلقہ]۔

غرض یہ ہے مسلم ممالک پر مغربی مادیت کے ذہنی و سیاسی اثرات کی داستان۔ چونکہ فکری تحریکیں سیاسی غلبے کے سائے میں بڑھیں اس لیے ہم نے فکریات کے ساتھ سیاسی حالات بھی درج کیے ہیں تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ مغربی نظریات نے استعمار کے لیے کس کس طرح راستہ صاف کیا۔

مآخذ : Modern : Charles Adams : Islam and

Islam in Egypt ص ۲۰۲ تا ۲۰۴ ۱۹۶۱ء

اور اشتراکی تصورات، مغربی تصور قومیت اور مختلف ممالک کی قومی تحریکات سے روشناس ہوئے؛ چنانچہ ان میں یہ جذبہ پیدا ہوا کہ اپنے ملک میں واپس جا کر قومی احساس اور سیاسی شعور پیدا کریں اور قومی آزادی کی تحریک شروع کر کے ولندیزی حکومت کی غلامی سے نجات حاصل کریں۔ مصلح علما اور جدید تعلیم یافتہ طبقے میں کبھی کبھی فکری نزاع بھی پیدا ہو جاتی تھی، اجتہاد اور تقلید پر بھی مباحث ہوا کرتے تھے، لیکن ولندیزی حکومت کی لادینی قومیت کی پالیسی کے مقابلے میں سب مکاتب فکر متحدہ محاذ بنا لیتے تھے۔ ۱۹۳۷ء میں یہ متحدہ محاذ مجلس الاسلامی الاعلیٰ کے نام سے ظہور پزیر ہوا۔ اس کے بعد احمد سکارتوں اور ان کے افکار ملکی سیاست پر چھانے لگے۔

۱۹۴۲ء کے آغاز میں جاپان نے انڈونیشیا پر قبضہ کر لیا اور مسلم عوام کی ہر ممکن طریقے سے تائید حاصل کرنے کی کوشش کی، سکارتوں اور دوسرے زعماء رہا کر دیے گئے، حکومت اور مسلم عوام میں ربط قائم کرنے کے لیے امور مذہبی کا محکمہ قائم کیا گیا اور مجلس الاسلامی الاعلیٰ کو توڑ کر اسلامی جماعتوں کی ایک وسیع تر وفاقی تنظیم مجلس شوریٰ مسلمی انڈونیشیا (ماشومی) کے نام سے قائم کی گئی۔ اس کے ذریعے عوام کو فوجی تربیت بھی دی جانے لگی اور مسلم نوجوانوں کی ایک عسکری تنظیم قائم کی گئی، لیکن اونچے عہدوں پر ان مسلمانوں کو فائز کیا گیا جو فکر و نظر کے لحاظ سے قوم پرست تھے۔ جاپانیوں کی شکست کے بعد اگست ۱۹۴۵ء میں اہل انڈونیشیا نے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا، لیکن ولندیزی بھر آ دھمکے اور طویل گفت و شنید کے بعد انہوں نے دسمبر ۱۹۴۹ء میں اقتدار منتقل کر دیا۔ ملکی آزادی کے بعد احمد سکارتوں اور ان کے انقلابی ساتھی ملکی نظم و نسق پر قابض

(۲۰) احمد توفیق المدنی : کتاب الجزائر، ص ۹۲ تا ۹۳،  
قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) ابوالحسن علی ندوی : روائع اقبال،  
ص ۷، دمشق، ۱۹۶۰ء؛ (۲۲) خالدہ ادیب خانم : ترکی  
میں شرق و مغرب کی کشمکش، ص ۷۹ تا ۸۸، دہلی  
۱۹۳۸ء؛ (۲۳) ابوالحسن علی ندوی : مسلم ممالک میں  
اسلامیت و مغربیت کی کشمکش، بموضع کثیر،  
بارچہارم، کراچی ۱۹۷۶ء (شیخ نذیر حسین رکن ادارہ  
نے لکھا)۔

(ادارہ)

تعلیقہ : مغربی مادیت کا عالم اسلام پر ہ  
اٹھارہویں صدی عیسوی کے بعد بتدریج مگر گہرا اثر  
ہونا شروع ہو گیا تھا۔ اس کا آغاز اس تجدد کے  
تحت ہوا جو مغربی مراکز تعلیم میں مشرقی ممالک  
کے طلبہ کی تحصیل علمی کی وجہ سے، نیز میل جول  
کے دوسرے معاشرتی وسائل کے باعث، اسلامی ملکوں  
میں پیدا ہوتا چلا گیا اور پرانے اور نئے خیالات میں  
تصادم کی صورت اختیار کرتا گیا؛ اس کے ہمراہ  
سیاسی زوال نے اس میں اضافہ کیا۔

یہ مادی رجحانات عام طور سے چند دوسرے  
ناموں سے یاد کیے جاتے ہیں: (۱) آزادی اور  
ترقی پسندی (Progress)؛ (۲) سیکولرزم (دنیویت)؛  
(۳) نیچرلزم اور سائنسیت؛ (۴) ماڈرنزم، جو مغربیت  
کے مترادف اصطلاح سمجھی جاتی ہے۔ کلچرلزم  
اس کے علاوہ، مغربیت نے نسلوں اور قومیتوں کے  
پرانے مذاہب اور نسلی کلچر کے احیا کو بھی ابھارا؛  
اسے نیشنلزم، نسل پرستی کہنا چاہیے۔ یہ میلانات،  
کبھی الگ الگ اور کبھی مل جل کر عالم  
اسلام میں پھیلے، کہیں اسلام کے ساتھ مفاہمت  
کے ساتھ، کہیں تجدید و اصلاح کے انتہا پسندانہ  
تصورات کی صورت میں اور کہیں تشکیک و نفی  
کے واضح خیالات کے صورت میں۔

ان رجحانات کی مچھل تشریح اس تعلیقہ

۱. *Whither Islam* : H. A. R. Gibb (۲)؛  
(۳) *Studies in the Civilization of Islam*؛  
(۴) *The Emergence of Modern Turkey* : Bernard Lewis  
(۵) *A survey of North* : Nevill Barbour (۵)؛  
(۶) *West Africa (The Maghreb)*؛  
(۷) *The Muslim Brethren* : Ishaq Musa Humani  
(۸) *The Middle East in World* : George Lenczowski  
(۹) *The Middle East Today* : Don Peretz (۸)؛  
(۱۰) *Religion in the Middle East* : A. J. Arberry (۱۰)؛  
(۱۱) *The Cambridge* : P. M. Hali و Bernard Lewis  
(۱۲) *History of Islam*؛ ج ۱، بموضع کثیر، ۱۸۲ : ۲  
(۱۳) *The Arabs*، بموضع کثیر، لندن، ۱۹۷۶ء؛  
(۱۴) *Ency. Britannica*، بذیل مادہ اندونیشیا؛  
(۱۵) *Ency. of Islam*، بار دوم، بذیل مادہ اندونیشیا،  
مطبوعہ لائڈن؛ (۱۶) جرجی زیدان : تاریخ آداب  
العلمیہ، ۳ : ۳۸۵، ۵۶۷ تا ۶۳۱، بیروت  
۱۹۷۳ء؛ (۱۷) شکبہ ارسلان : حاضر العالم  
الاسلامی، (۱۸) احمد امین : زعمہ الاصلاح  
الاسلامی، بموضع کثیر، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛  
(۱۹) *طیغ و سحر*، مچھل الطافیہ کی مچھل، ص ۳۱،  
(۲۰) *الاسلام*، (۲۱) *الاسلام*، (۲۲) *الاسلام*،  
(۲۳) *الاسلام*، (۲۴) *الاسلام*، (۲۵) *الاسلام*،

میں درج کی جا رہی ہے تاکہ عالم اسلام میں مغربی مادیت کے اثرات کا جائزہ لینے میں آسانی ہو۔ (سید محمد عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

۵ تعلیقہ: مادہ کے متعلق اشعریوں کا نقطہ نظر؛ جوہریت:

عالم اسلام میں جب علوم و فنون کی ابتدا ہوئی اور اس نے فلسفہ و حکمت کا رخ کیا تو کائنات اور ہر اس شے کی جو اس میں موجود ہے اصل حقیقت، ماہیت اور ترکیب کے بارے میں وہ نظریہ بھی ان کے سامنے آیا جسے جوہریت (atomism) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یونانیوں میں دیمقراطیس نے اس کی طرف خاص توجہ کی تھی، مسلمانوں میں بھی جب وجود (کائنات) اور اس کی ماہیت زیر بحث آئی تو انہوں نے بھی اس نظریے پر توجہ کی۔ بعض نے اسے قبول کیا بعض نے رد کر دیا۔ جن حلقوں نے اسے قبول کیا ان کے یہاں اس کی بنیادی حیثیت تو مسلم تھی لیکن جزوی طور پر کئی ایک اختلافات رونما ہو گئے تاآنکہ اشاعرہ (امام ابوالحسن الاشعری کے پیروؤں) نے اسے ایک باقاعدہ اور منظم شکل دی۔ اشاعرہ سے پہلے ایک خاص حد تک معتزلہ بھی اس نظریے کو قبول کر چکے تھے۔ انہوں نے اس کے نشوونما میں قابل قدر حصہ لیا، لیکن تکمیل اس کی اشاعرہ کے ہاتھوں ہوئی، لہذا عالم اسلام کا نظریہ جواہر اشاعرہ ہی کا ہے۔

یونانی نظریہ جواہر کی بنا لیسویکس (Lewiphus) (پانچویں صدی قبل مسیح) نے رکھی، جسے اس کے پیرو دیمقراطیس (Democritus) نے مزید وسعت دے کر اسے ایک باقاعدہ اور منظم شکل میں پیش کیا۔ یہ یاد رہے کہ ایک ہندی نظریہ جواہر بھی تھا لیکن جواہر کی بحث میں مسلمانوں کے پیش نظر یونانی نظریہ

جواہر ہی رہا گو صریحاً انہوں نے اس کی طرف شاذ ہی اشارہ کیا۔ یونانی اس لیے کہ اسلام کا ظہور جس زمانے میں ہوا اس وقت ہر طرف یونانی فلسفہ کا دور دورہ تھا۔ مشرق وسطیٰ پورے طور پر یونانیت کی زد میں آ چکا تھا اور یونانیت کئی پہلوؤں سے اسلامی عقائد اور اسلامی غور و فکر سے ٹکرا رہی تھی۔

مسلمانوں نے اس پر جس نہج سے غور کیا اور اس طرح جس مسلک فکر کی ابتدا ہوئی اسے کلام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ارہاب کلام متکلمین کہلاتے ہیں اور اشاعرہ ان کے سب سے بڑے نمائندہ تھے؛ البتہ کلام اور متکلمین کو جس رنگ میں پیش کیا جاتا ہے اور مستشرقین نے اس پر جس انداز سے قلم اٹھایا ہے اس سے اسلامی غور و فکر کے اس نہایت اہم اور معنی خیز پہلو کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا بلکہ ہسا اوقات گمراہی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ امر اس لیے بھی افسوسناک ہے کہ مستشرقین کے زیر اثر عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ کلام سے مقصود صرف اسلامی عقائد کی عقل و منطق سے تطبیق تھی، کسی خاص بالخصوص یونانی فلسفہ سے تطبیق، جیسا کہ ازمہ متوسطہ میں اہل مغرب نے کوشش کی کہ عیسائیت اور یونانیت میں ہم آہنگی پیدا کریں۔ مستشرقین اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ مسئلہ جب ایک ہو تو خواہ اس میں کوئی روش اختیار کی جائے اس طرح جو انکار اور تصورات وضع ہوں گے ان میں کہیں نہ کہیں مشابہت اور مماثلت ضرور نکل آئے گی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ان سب کو ایک یا ایک دوسرے سے ماخوذ ٹھہرائیں۔ یہ ایک بڑی غلط اور گمراہ کن بات ہے اور اس کی طرف یہاں صریحاً اشارہ ہی کافی ہے، اس لیے کہ یہ بحث بالکل بیانات اہم ہے مگر بڑی تفصیلی طور پر لکھی



کے بجائے یونانی نظریہ جواہر ہی کام کر رہا تھا یوں بھی یہ ایک قدرتی بات تھی کہ جہاں تک علمی اور فلسفیانہ نظریوں کا تعلق ہے مسلمان ارباب فکر سب سے پہلے یونانی علم و حکمت ہی کا رخ کرتے تھے کیونکہ انہوں نے بیشتر یونانیت م کی فضا میں آنکھ کھولی؛ چنانچہ ابن حزم جب یہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ قدما سے آیا تو اگرچہ اس نے یونان کا نام نہیں لیا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اشارہ یونانی فلسفہ ہی کی طرف تھا۔

نویں صدی عیسوی میں بہر حال یہ نظریہ، جیسا کہ الاشعری (۹۳۵ م) کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے شد مد سے نشو و نما پا رہا تھا اور ابوالہذیل (م ۱۲۲۶ ۸۳۱ء) الاسکانی (م ۵۲۳۰ / ۸۵۴-۸۵۵ء)، الجبام (م ۵۲۳۰ / ۸۳۵ء) اور هشام الفوطی (ابوالہذیل کے معاصر)، علی ہذا عباد ابن سلیمان (م نویں صدی کا وسط) طرح طرح سے اس پر قلم اٹھا رہے تھے بنیادی طور پر تو ان سب نے اور چند دوسرے ارباب فکر نے اس نظریے کو صحیح مانا لیکن تفصیلات اور جزئیات میں طرح طرح سے اختلاف کیا۔ ان اختلافات کی طرف سرسری طور پر اشارہ ضروری ہے۔

جواہر ہر شے کی اصل ہے۔ جواہر میں تو اس کے ساتھ اعراض کا ماننا بھی لازم آتا ہے، اس لیے کہ جب کسی شے کی ترکیب جواہر سے ہوتی ہے تو اس کی موجودگی کا ادراک اس کے اعراض سے تو ہوتا ہے۔ اعراض مرئی ہیں جواہر غیر مرئی اب اگر اشیا عبارت ہیں جواہر کے اجتماع سے اور شے کو جسم کہیں (اشاعرہ جسم کی اصطلاح استعمال کرتے تھے) تو سوا پیدا ہوتا ہے کہ جسم اور جواہر ایک ہیں یا جسم اور عرض ایک۔ الصالحی کے نزدیک جسم اور جواہر ایک ہیں۔ طراز کے نزدیک جسم اور اعراض ایک ہیں۔ البتہ یہ امر طے شدہ ہے کہ جو با

عقودہ ہے کہ اسلامی فلسفہ اور اس کے نظریہ جواہر کو غلط یونانیوں کی تقلید یا ان کے نظریات سے تطبیق کی سعی قرار دینا غلط ہے۔

نظریہ جواہر کی رو سے کائنات جواہر (جمع جواہر) یا ذرات پر مشتمل ہے، ان چھوٹے چھوٹے نہایت باریک ٹھوس اور مادی مگر غیر مرئی ذروں پر جن سے ہر شے کی ترکیب ہوئی اور جو خود تو ہر شے کا جزو ہیں لیکن ان کا کوئی جزو نہیں، الجزء الذی لا یتجزی۔ ہندوؤں کے یہاں پرمانو، یونانی میں ایٹم (الوٹ)، ناقابل تقسیم و تجزیہ، اور متکلمین کی زبان میں جواہر بلکہ جواہر فرد۔ جواہر ہی ہر شے کی اصل ہیں، اس کا مادہ اور خلاصہ، الوجود فی الحقیقت، بمقابلہ عرض۔ لہذا اشاعرہ کے یہاں جزو لا یتجزی کے بجائے لفظ جواہر کا استعمال ہوا جس کا ایک مفہوم تو یہی جواہر کی عدم تقسیم اور عدم تجزیہ کا تصور ہے۔ دوسرا مفہوم ہر شے کی اصل حقیقت ہے، جس سے جواہر اور عرض کی دوئی کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ عرض کو قرار نہیں، مگر جواہر قائم رہتا ہے۔ جواہر عربی لفظ ہے، فارسی نہیں، جیسا کہ میکڈانلڈ کا غلطی سے خیال تھا۔

عالم اسلام میں نظریہ جواہر کا عمل دخل کب شروع ہوا، یہ امر ابھی تک تحقیق طلب ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان ارباب فکر کو بہت جلد اس کا علم ہو گیا تھا۔ الکندی (م ۸۷۳ء) اس نظریے سے واقف تھا۔ خزار ابن عمرو نے، جس کا شمار بصرہ کے سحرین میں ہوتا ہے اور جو واصل بن عطا (م ۷۷۸ء) کا ہم عصر تھا جواہر اور عرض کی ثنویت کو تسلیم نہیں کیا۔ عینہ ایک شیعہ عالم هشام بن الحکم نے جواہر اور عرض کو ایک قرار دیتے ہوئے یہ رائے قائم کی کہ اس کا تجزیہ الی غیر ممکن ہے۔ لا یتجزی کہتا غلط ہے۔

ذہن انسانی مجبور ہے کہ جواہر کا ظہور اعراض سے  
مقدم رکھے۔ اس لیے کہ جوہر ہوگا تو جب ہی اس  
میں اعراض بھی پیدا ہوں گے، لیکن معلوم ہوتا  
ہے کہ جوہر اور عرض کی ثنویت اور تقدم و تلخر  
کے باوجود، جیسا کہ یہ تقاضائے منطقی ماننا پڑتا  
ہے، دونوں کا ظہور ایک ساتھ ہو جاتا ہے، اس لیے  
کہ جوہر کا حدوث ہوا تو نفس حدوث بھی تو اپنی  
جگہ پر ایک عرض ہے۔ لہذا اسے سہولت فہم کہیے یا  
سہولت بیان متکلمین جوہر اور عرض کی ثنویت کے  
قائل تھے۔ اب اگر جوہر کا ظہور عرض سے مقدم  
ہے تو بعض متکلمین کے نزدیک، جیسا کہ اوپر بیان  
ہو چکا ہے، یہ بھی ممکن تھا کہ جوہر کی ہستی بالذات  
یعنی کسی عرض کے بغیر قائم اور برقرار رہ سکے۔

پھر جب جواہر کے ساتھ اعراض کا اثبات لازم  
ٹھہرا تو ہمیں ان میں ایک خط امتیاز کھینچنا  
پڑے گا۔ جواہر لا تعداد ہیں، سب ایک جیسے،  
اعراض بھی لا تعداد ہیں، مگر سب ایک سے نہیں۔  
پھر ایسے ہی جواہر کی ہستی بمقابلہ اعراض اگرچہ  
نسبتاً پائیدار ہے جبکہ اعراض ادھر پیدا ہوئے اور  
ادھر فنا ہو گئے، اس لیے کہ جو بھی شے ہے اگرچہ  
ایک مدت تک قائم رہتی ہے مگر طرح طرح سے  
اس میں تغیر و تبدل کا عمل جاری رہتا ہے۔ وہ  
ایک حالت سے دوسری حالت میں داخل ہو جاتی  
ہے لیکن جواہر کی تو ایک ہی حالت ہے، ہستی  
یا نیستی۔ اب اگر اعراض کثیر التعداد ہیں اور  
ہم ان کا شمار نہیں کر سکتے تو ان کی درجہ بندی  
تو ہوسکتی ہے، چنانچہ متکلمین کے نزدیک کچھ  
اعراض ہیں اولیٰ، اور ان سب کا تعلق کون (کون) سے  
ہے، اس لیے کہ بقول ابوالہاشم (ابن الحاشیہ)  
جہاں جوہر کا حدوث ہوا وہ عرضی ہے اعراض ہی  
کو ”کون“ سے تعبیر کیا جاتا ہے لہذا جوہر اور  
ہو جائینگے۔ جوہر گویا ہر قسم کے اعراض کا حامل

جوہر کے بارے میں کہی جائے گی اسے جسم کے  
بارے میں کہنا ناممکن ہوگا۔ اس امر میں بھی  
اتفاق تھا کہ جوہر اعراض کا حامل ہے مگر کیا  
جوہر کی ہستی اعراض سے الگ تھلک قائم رہ  
سکتی ہے؟ ابوالہذیل کے نزدیک کیوں نہیں۔  
جوہر بالذات قائم اور برقرار رہ سکتا ہے حتیٰ کہ  
اسے آنکھ دیکھ بھی سکتی ہے۔ ہشام الفوطی کی  
رائے البتہ ابوالہذیل کے خلاف یہ تھی کہ جوہر  
کا بالذات قائم اور برقرار رہنا محال ہے، آنکھ بھی  
اسے دیکھ نہیں سکتی۔

جواہر اور اعراض لازم و ملزوم ہیں، ان  
کی دوئی کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ بقول عباد ابن سلیمان  
جوہر اور عرض ایک دوسرے کو مستلزم ہیں، خواہ  
کسی رنگ میں ہوں۔ یوں ایک اور سوال پیدا ہوتا  
ہے اور وہ یہ کہ ہم نے جب مانا کہ جسم یا کسی  
شے کا وجود عبارت ہے جواہر کے اجتماع سے تو کیا  
اعراض جواہر کے ساتھ ہی وجود میں آ جاتے ہیں۔  
بعینہ ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ شے یا جسم کی  
ترکیب ایک یا ایک سے زیادہ جواہر سے ہوتی ہے  
یا کم از کم کتنے جواہر سے۔ الاشعری کہتا ہے  
بعض کے نزدیک دو جواہر، بعض، مثلاً ابوالہذیل  
کی رائے میں، دو سے زیادہ اور کم از کم چھ سے  
ترکیب ہوتی ہے۔ اس امر میں بھی اختلاف تھا کہ  
جواہر کے اجتماع سے جب کسی جسم کی ترکیب  
ہوتی ہے تو اس طرح کا ایسا ہی ایک جسم بنے گا یا  
اسے دو جسم بھی بن سکتے ہیں، جیسا کہ الصوالی  
کا خیال تھا اور الاسکانی کے نزدیک صرف ایک۔  
پھر عباد کے نزدیک جسم اگر عبارت ہے امتداد اور  
مکان سے تو معمر اور نظام کی رائے تھی کہ جسم کے  
لیے طول اور عرض اور عمق ناگزیر ہیں۔ جہاں تک  
اس امر کا تعلق ہے کہ اعراض کیا جواہر کے ساتھ  
ہی ظہور میں آ جاتے ہیں تو منطقی اعتبار سے اگرچہ

تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا کہ اس جسم نے دو مرتبہ مکان میں حرکت کی ہے یعنی حرکت کر کے وہاں آیا اور حرکت کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ نظام نے معمر کے برعکس سکون کی حقیقت کو تسلیم ہی نہیں کیا، لیکن حرکت اور سکون کی بحث میں نظام نے جس ایچ سے کام لیا ہے اس کی کوئی مثال اس سے پہلے نہیں ملتی۔ نظام کہتا ہے جب کوئی جسم ایک مقام مثلاً نقطہ الف سے حرکت کر کے نقطہ ج تک پہنچتا ہے تو ان کے درمیانی راستے یعنی نقطہ ب سے گزر کیے بغیر۔ وہ گویا الف سے ج تک رُقعہ لگاتا یعنی جست کرتا ہے۔ نظام کے الفاظ میں طفرہ سے کام لیتا ہے، لیکن متکلمین کی اکثریت کو اس سے اختلاف تھا۔ ان کی رائے یہ تھی کہ حرکت اور سکون دو کون ہیں کسی جسم کے۔ جب کوئی جسم کسی نقطے سے حرکت کرتا ہے تو باعتبار دوسرے نقطے کے ساکن ہوتا ہے اور باعتبار پہلے نقطے کے البتہ متحرک۔ برعکس اس کے الفلانی کی رائے یہ تھی کہ سکون عبارت ہے ایک ہی مقام پر یکے بعد دیگرے دو اکوان سے، گویا حرکت ایک مقام پر عبارت ہے ایک کون اور اس کے بعد دوسرے مقام پر دوسرے ”کون سے“۔ پھر جب متکلمین کہتے ہیں اعراض فانی ہیں۔ ان کا قائم اور برقرار رہنا محال ہے۔ قائم اور برقرار رہتے ہیں تو فنا سے انکار لازم آئے گا، اس لیے کہ اگر کوئی عرض بذات خود قائم اور برقرار رہ سکتا ہے تو جب تک اس کے مخالف کوئی دوسرا عرض پیدا نہیں ہو جاتا اس کی ہستی قائم رہے گی، لیکن اندرین صورت یہ دوسرا عرض جو اس کی ضد ہے پیدا ہی کیوں ہو۔ لہذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ اعراض فانی ہیں۔ بقول الباقلائی (م ۱۰۱۳)، جس نے گویا نظریہ جواہر کم منظم شکل دی، عرض وہ ہے جسے قرار نہیں۔ ایک آن میں پیدا ہوا دوسری آن میں فنا ہو گا۔

نظام نے پہلے اعراض مہیا کر دیے تھے ہیں۔ بعد ثانی اعراض ہیں اور ثانیہ القیاس۔ متکلمین نے اعراض اولی کی ایک شہرت بھی تیار کی ہے، بعض کے نزدیک دس۔ الاشمعی کے نزدیک البتہ آٹھ یعنی کون، ذائقہ، بو، حرارت یا برودت، رطوبت یا بیوست اور بقا۔ رہی یہ بات کہ جوہر کیا اعراض سے کلیۃً معرا ہو سکتا ہے ابوالہاشم کی رائے میں، جیسا کہ ابھی اشارہ کیا گیا تھا ایسا ہونا ممکن نہیں۔ اس میں کون کا مرض بہر حال موجود ہوگا، گو معتزلی عالم الصالحی کے نزدیک جوہر کی ہستی بغیر کسی عرض کے بھی قائم اور برقرار رہ سکتی ہے۔ صالح قبہ کو بھی اس سے اتفاق تھا۔

رہی حرکت، سو بعض متکلمین، مثلاً معمر سرے سے حرکت کے قائل ہی نہیں۔ نظام کے نزدیک اس کے برعکس کائنات میں حرکت ہی حرکت ہے حتی کہ ہمارے افعال اور اعمال بھی حرکت ہی کے زمرے میں داخل ہیں۔ معمر کہتا ہے کہ حرکت کی حقیقت ایک خیال بلکہ عین (معنی) سے زیادہ نہیں، جس کے سہارے ہم حرکت اور سکون میں امتیاز پیدا کرتے ہیں، مگر اس خیال کا تعلق بھی حرکت سے ہے نہ سکون سے، اس لیے کہ یہ خیال بھی کسی اور خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً دوسرے خیالات سے الی غیر نہایت، لہذا حرکت اور سکون میں جو فرق ہے ہم اسے متعین ہی نہیں کر سکتے۔ نظام (م ۸۳۵) کے نزدیک حرکت کی جوہر ہے جو جسم کہہ لیجیے یا جوہر سے ہم حرکت اعراض ہی نہیں۔ انسان کے جسم کو مثال کوئی حرکت ہی سے تعبیر کریں گے۔ سکون بھی حرکت ہے۔ نظام کے الفاظ میں حرکت و سکون ایک ہی چیز ہیں، اس لیے کہ جب جسم ایک مقام پر سکون میں ہے تو اس میں

مگر الباقلائی نے بقا کا شمار اعراض میں نہیں کیا، اس لیے کہ جو بھی شیے ہے اس کی ہستی اور نیستی کا تعلق مشیت الہیہ سے ہے، لہذا بقا اور فنا کو عرض کیوں ٹھہرایا جائے۔ القلائی نے البتہ اس سے کسی قدر اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتا ہے جب اللہ تعالیٰ کسی جسم کو ہلاک کرنا چاہتا ہے تو اس میں عدم کا عرض پیدا کر دیتا ہے۔ معتزلہ کی رائے بھر حال یہی تھی کہ عدم اور وجود ہستی اور نیستی، فنا اور بقا دونوں کا دارومدار مشیت الہیہ پر ہے۔

متکلمین کے ان اختلافات کو دیکھتے ہوئے ازمہ متوسطہ کے مشہور یہودی فلسفی موسیٰ ابن میمون (Maimonides؛ م ۱۲۰۴ء) نے جو اندلس کی اسلامی درسگاہوں سے کسب فیض کرتا رہا تھا نظریہ جواہر کے بیان میں، جیسا کہ اشاعرہ کے یہاں اس کا ارتقا اور بالآخر تکمیل ہوئی، اپنی کتاب دلیل العائزین میں بارہ عدد قضایا قائم کیے ہیں، جن کا اس بحث میں لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ یوں یہ نظریہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ یہ ۱۲ عدد قضایا حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ جملہ اشیا کی ترکیب جواہر سے ہوئی۔
- ۲۔ خلا موجود ہے۔
- ۳۔ زمانہ بھی زمانی جواہر پر مشتمل ہے۔
- ۴۔ بجز اعراض کے جواہر کا وجود محال ہے۔
- ۵۔ جواہر کو ہر طرح کے اعراض ملے ہیں، بغیر ان کے جوہر کی ہستی ممکن نہیں۔
- ۶۔ اعراض کی ہستی دو زمانی وقفوں میں قائم نہیں رہتی۔
- ۷۔ مثبت اور منفی دونوں قسم کے خواص کا وجود حتمی ہے۔ دونوں کسی علت فاعلی کے متعلق ہیں۔
- ۸۔ جملہ اشیا ہستی سے متعلق جواہر اور اعراض ہیں۔

مثلاً اشعری کی رائے بھی یہی تھی جس سے معتزلی عالم الکعبی کو بھی اتفاق تھا، گو اکثر معتزلی ارباب فکر نے اس سے اختلاف کیا ہے مثلاً ابوالہذیل کے نزدیک ارادہ اور حرکت کے اعراض تو قائم اور برقرار نہیں رہتے لیکن زندگی اور علم اور ایسے ہی بعض دوسرے اعراض کو قرار حاصل ہے۔ رہا نظام جس نے جملہ اعراض کو صرف ایک عرض یعنی حرکت میں ضم کر دیا اس کا کہنا تھا کہ حرکت کو بھی ثبات نہیں۔

اس سلسلے میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ متکلمین نے گوہستی (بقا) کو تو ایک عرض قرار دیا مگر اس کے حدوث کو اس سے الگ رکھا۔ ان کے نزدیک ہستی اور عدم بقا اور فنا دونوں اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہیں، جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے نیستی سے ہستی میں آتی ہے، یہ پہلا مرحلہ ہوتا ہے اس کی وجود ہزبری کا۔ اب اگر رضائے الہی یہ ہے کہ اس کا وجود قائم اور برقرار رہے تو وہ اس میں استدام (بقا) کا عرض پیدا کرتا رہے گا۔ دوسرا مرحلہ ہوتا ہے اس کی زندگی، یعنی قائم اور برقرار رہنے کا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جسم بھی اعراض کی طرح جو اس میں موجود ہوتے ہیں آپ ہی آپ فنا ہوتے رہتے ہیں الا یہ کہ مشیت الہیہ اسے بار بار پیدا کرتی رہے۔ اس کا استدام یا ہستی اور بقا اس کے بار بار حدوث کا ایک سلسلہ ہے اور اس کا دارومدار سر تا سر مشیت الہیہ پر ہے۔ اجسام کا تجدد جاری رہتا ہے حتیٰ کہ عرض بقا کی تخلیق کا عمل رک جائے۔ یوں اشاعرہ کے یہاں تخلیق مسلسل کا نظریہ قائم ہوا: مشیت الہیہ کے حسب اقتضا ایک ہی جسم کے لیے بار بار مرگ و رجعت کا۔ ہستی گویا ایک ساعت کے لیے ہے دوسری ساعت رضائے الہی پر موقوف، بقول مولانا روم:

ع پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتی است گو کسی اور رنگ میں، فنا بھر حالی عبارت ہے بقا کی عدم تخلیق سے۔

ہے، لہذا جب اللہ تعالیٰ کسی شے میں کوئی عرض پیدا کرتا ہے تو دوسری آن میں بھی وہی عرض پیدا کر دیتا اور کرتا رہتا ہے تاکہ اس کی ہستی قائم اور برقرار رہے۔ اگر اس عرض کی تخلیق روک دی جائے تو اسکی ہستی فنا ہو جائے گی۔ زمانے کا بھی ایک جوہر ہے۔ جسم کی طرح زمانے کی ترکیب بھی زمانی جوہر سے ہوئی ہے۔ حرکت سے مراد ہے جسم کے ہر جوہر کا انتقال ایک نقطے سے دوسرے نقطے میں۔ پھر چونکہ مکان کا وجود بھی زمانے کی طرح غیر مسلسل ہے اس لیے کہ مکان عبارت ہے مجموعہ نقاط سے، لہذا رفتار میں بھی کم و بیش کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اگر دو جسم ایک ہی وقت میں ایک مکان سے دو مختلف یعنی ایک زیادہ اور ایک کم فاصلہ کو طے کر لیتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ ایک کی رفتار دوسرے سے زیادہ ہوگی بلکہ اس لیے کہ ایک میں لمحات سکون زیادہ تھے ایک میں کم۔ زمانے کے جوہری تصور سے خلا کا ماننا لازم ٹھہرتا ہے، اس لیے کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ ایک جوہر دوسرے میں پیوست ہو جائے۔ خلا مکانی علیٰ ہذا زمانی شرط ضروری ہے اجسام کی ترکیب اور عدم ترکیب کی۔ اعراض دراصل وہ معنی ہیں جن کا اضافہ جوہر کے اثبات میں لازم ٹھہرتا ہے۔ جب ہم کسی عرض کو کسی جسم سے نسبت دیتے ہیں تو یہ عرض اس کے ہر جوہر میں موجود ہوگا نہ کہ بحیثیت مجموعی پورے جسم میں۔ اعراض کو قرار نہیں۔ ان کی بار بار تخلیق ناگزیر ہے۔

کائنات کی ماہیت، اس کی ترکیب اور حدوث یا یوں کہیے تخلیق کا یہ نظریہ اس لیے قائم ہوا کہ بقول موسیٰ ابن مہمون متکلمین یہ کہنا چاہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور مختار کل۔ جو کچھ ہو رہا ہے اسی کی مشیت ہے، ہستی اور نیستی اسی کے ہاتھ میں ہے، اسی کی مشیت پر موقوف۔ اشیا کے

ہندسہ ہے۔ اس کی طبعی شکل بھی ایک ہے۔

کوئی عرض دوسرے عرض کا محل نہیں بن سکتا۔

کسی خیالی شے کے امکان کا دارومدار قوانین فطرت سے مطابقت پر نہیں۔

لامتناہی کا تصور ناقابل قبول ہے، خواہ یہ بالفعل ہو یا بالقوة یا اتفاقی۔ لامتناہی عبارت ہے پہلو بہ پہلو موجود اشیا کی موجودگی یا اشیا کے ایک سلسلے سے جس کا ایک حصہ ناپید ہو جائے تو دوسرا وجود میں آجاتا ہے اور جیسے اس لیے اتفاقی، لامتناہی کہا جاتا ہے۔ مگر یہ کوئی ایسی بات نہیں کہ ہم ان کے درمیان فرق کریں۔ متکلمین نے دونوں صورتوں میں لامتناہی کو مغالطہ قرار دیا ہے۔

حواس گمراہ کن ہیں۔ بہت سی صورتوں میں ناقص، لہذا مدرکات حواس کی بنا پر کوئی قانون بن سکتا ہے اور نہ ہی یہ کسی امر کے ثبوت کے لیے مدلول کا کام دے سکتے ہیں۔

ان قضایا کا مفاد یہ ہے کہ اگرچہ ہر شے کی ترکیب جوہر سے ہوئی لیکن اس کی ہستی غیر مسلسل ہے۔ ایک آن سے زیادہ نہیں ہوگی۔ دوسری آن کے لیے مشیت الہیہ کی محتاج۔ جوہر سب ایک ہے، کم (کمیت) سے عاری۔ تخلیق عبارت ہے جوہر کے ظہور اور اجتماع سے۔ تعدیم ان کا ایک دوسرے سے انتزاع اور انحلال، یعنی ہلاکت۔ جوہر مسلسل پیدا اور مسلسل فنا کیے جا رہے ہیں۔ کوئی عرض ایک آن سے زیادہ قائم نہیں رہتا۔ جوہر آن میں فنا ہو جاتا ہے۔ جوہر کی ہستی مستقل ہے۔ جب تک اعراض کا ظہور ہوتا ہے اس کی ہستی قائم ہے۔ بقا کا عرض بھی ہے۔ عرض کی طرح صرف ایک آن قائم رہتا

کوئی فطرت ہے، کہ ان سے ہمیشہ ایک سے نتائج مترتب ہوں نہ صورت کہ ایک ہی نہج پر قائم رہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہے کہ ان میں سے جیسے چاہے اعراض پیدا کرتا رہے یا ان کا سلسلہ یک قلم روک دے، لہذا اعراض کو قرار نہیں، ان کی بار بار تخلیق ناگزیر ہے۔ جب کسی کپڑے کو، جو سفید ہے، سرخ رنگ دیا جاتا ہے اور اس کا رنگ بدل جاتا ہے تو اس لیے نہیں کہ سرخ رنگ کپڑے میں سرایت کر گیا اس لیے کہ کسی ایک جسم کے عرض کا کسی دوسرے جسم میں سرایت کرنا ناممکن ہے، لہذا یہ ضروری نہیں کہ کپڑے کو سرخ رنگ دیا جائے تو لازماً سرخ ہو جائے۔ ہوتا یہ ہے کہ سرخ رنگ دیا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ سفید عرض کو فنا اور اس کی جگہ سرخ عرض پیدا کر دیتا ہے۔ حالانکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بجائے زرد یا سیاہ عرض پیدا کر دے۔ اگر ایسا نہیں کرتا تو یہ اس کی عادت ہے کہ اعراض کا ظہور ایک خاص نہج پر ہوتا رہے۔ سیاہ رنگ تبھی پیدا ہوگا جب کپڑے کو سیاہ رنگ دیا جائے، مگر اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے جو چاہے کرتا ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے اس کی مشیت سے۔ وہی اعراض کی تخلیق کرتا ہے، وہی جواہر کی، لہذا یہ بھی ممکن ہے کہ کپڑے کو سیاہ رنگ دیا جائے تو اس کا رنگ زرد یا سبز ہو جائے۔ ہمارے اعمال و افعال کا سررشتہ بھی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، جو بھی اعمال و افعال سرزد ہوتے ہیں بعینہ جیسے اعراض اور جواہر کا ظہور ہوتا ہے۔ اندرین حالات انسان کسی بات کا اہل رہتا ہے نہ ذمہ دار، لیکن یہ وہ بات ہے جس سے معتزلہ کو، جن کے نزدیک انسان اپنے اعمال و افعال کا آپ ذمہ دار اور جواب دہ ہے، اختلاف تھا۔ مگر اشاعرہ کہتے تھے کہ لواہ اور محل اور استطاعت بھی تو وہ

اعراض ہیں جو اللہ تعالیٰ انسان میں جیسی اموری مشیت ہو پیدا کر دیتا ہے۔ حاحیل اس فطریہ کا، جسے مستشرقین نے موقعیت (Occasionalism) سے تعبیر کیا ہے، یہ ہے کہ ارادے اور اس کے تحت جو فعل سرزد ہوتا ہے ان میں کوئی تسلسلی رشتہ قائم نہیں بلکہ یہ مشیت الہیہ ہے جس کی بدولت ایسا ہو جاتا ہے۔ اشاعرہ کو گویا قانون علت و معلول سے انکار تھا۔ لہذا متکلمین نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کی بنا پر جو مابعد الطبعی عمارت تیار کی ہے، یہ ہے کہ انسان، اس کے اعمال و افعال، یا اشیاء اور ان کی ہستی اور نیستی، عدم اور وجود سب ایک ابتغائی امر ہیں، مشیت الہیہ پر موقوف۔ عالم کائنات، اس کی ہر شے، انسان اور اس کی زندگی، ایک نہج پر چل رہے ہیں تو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جب کسی امر میں ایک نہج قائم کر لیا تو اسے قائم رکھے گا، گو جب چاہے بدل دے؛ چنانچہ عین ممکن ہے کہ کوئی شے ویسی نہ رہے جیسی باعتبار کم و کیف یا باعتبار محل ہم اسے دیکھ رہے ہیں۔ انسان قد و قامت میں پہاڑ سے بھی اونچا ہو جائے، آگ ٹھنڈا کرے اور ہانی سے پیاس نہ بجھے۔ البتہ جو بات یقینی ہے وہ یہ کہ اجتماع ضدین محال ہے۔ یہ ممکن نہیں ہوگا کہ ایک چیز بیک وقت سفید بھی ہو اور سیاہ بھی۔ جوہر عرض بن جائے یا عرض جوہر۔ سنت الہیہ میں تعارض اور تضاد کی کوئی جگہ نہیں۔ متکلمین نے اس اصول کو تجویز کیا ہے کہ اگر کسی ایک حالت کو قرار دے اور اس کے برعکس نہیں ہوتا تو اس لیے کہ ایسا ہونا جائز ہے۔ ہاں ہمہ، اللہ تعالیٰ کے لیے وہ سب کچھ ممکن ہے جو از روئے عقل ممکن سمجھتے ہیں کہ یوں بھی ہو سکتا تھا اور یوں بھی، لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب ہم کسی بات کو ممکن سمجھتے ہیں تو یہاں اوقات آتی ہیں جہاں ممکن نہیں۔

کیا اس میں یقین و اعتماد ممکن ہے۔ مگر پھر ایک لحاظ سے ان میں سب سے بڑا عملی مسئلہ یہ ہے کہ نظریہ جواہر سے قانون علت و معلول کی نفی ہو جاتی ہے، کائنات میں لزوم ہے نہ جبر، اس میں امکان ہی امکان ہے، نہ قوانینِ قطرت کہ ایک عمل یا ایک واقعے کے بعد لازماً دوسرا وقوع میں آئے جو اس وقوعی ہے گو جیسے واقع ہو گیا مگر اس کے برعکس بھی واقع ہو سکتا تھا۔ کوئی بھی وجود (Being) ہنگامی یا امکانی (Contingent) ہی تو ہوگا۔ یہ نہیں کہ جیسے ہے یا جیسے ہو رہا ہے ویسے ہی ہوتا رہے، ویسے ہی رہے۔

ان سوالات کا جواب مشکل نہیں۔ اشاعرہ کے تصورات کا بھی یہ عالم نہیں کہ اس قسم کے سوالات کے پیش نظر انہیں فلسفہ کی بارگاہ میں جگہ دی جائے۔ ہم ان پر سنجیدگی سے غور نہ کریں ان کو رد کر دیں۔ ہمیں نہیں بولنا چاہیے کہ نظریہ جواہر کے ابتدا تو اس کاوش سے ہوئی تھی کہ آئیے دیکھیں کائنات کی ترکیب میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے یا نہیں؟ تو وہ کیا چیز ہے جس سے ہر اس شے کی جو اس میں موجود ہے ترکیب ہوئی۔ ابتدا اس نظریے کی اگرچہ فلسفیانہ تھی لیکن نوعیت مادی اس لیے کہ مسئلہ یہ تھا کہ اشیا کی اصل کیا ہے وہ کیا چیز ہے جو ان کی تہہ میں کام کر رہی ہے او جس سے ان کا وجود قائم ہے۔ پھر جب فیصلہ جواہر کے حق میں ہوا اور کہا گیا کہ جواہر ناقابلِ تجزأ ہیں تو اور کئی سوالات پیدا ہوتے چلے گئے نظریہ جواہر کی نوعیت بدلتی رہی، مثلاً بدھ کی ایک شاخ نے مادی جواہر کے ساتھ سا زمانی جواہر کا تصور قائم کیا اور یوں ہر شے کی یہ ثباتی یا بالفاظِ دیگر تخلیق مسلسل کا، اس کے یہاں بھی ان تصورات کا سلسلہ بہت بڑھ

ہو گیا۔ خیال تھا کہ ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کی بنا پر کچھ قوت متغیہ کی بنا پر کہتے ہیں۔ یوں اس آفرینی عنصر کی شکل یہ ہو جائے گی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہ سب کچھ ممکن ہے جو از روئے خیال ممکن ہے حالانکہ ایسا ہونا ممکن نہیں، اس لیے کہ خیال میں تو ہم تعارض اور تضاد کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے تعارض اور تضاد کہ سفید اور سیاہ یک وقت جمع ہو جائیں، ایک امر محال ہے، لہذا جب متکلمین کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے لیے وہ سب کچھ ممکن ہے جو از روئے عقل ممکن ہے تو اس کے ساتھ یہ بھی کہنا چاہیے کہ وہ سب کچھ نہیں جو از روئے خیال ممکن ہے۔ یوں اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے ہارنے میں بہت سی ایسی باتوں کا جو سر تا سر لا طائل ہیں خاتمہ ہو جاتا ہے۔

نظریہ جواہر سے کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ان سوالات کا تعلق جیسا کچھ کائنات کی مادی ترکیب، اس کے ظہور اور آفرینش اور بقا اور فنا سے ہے ویسے ہی بعض ایسے مباحث سے ہے جو اس ضمن میں پیدا ہوتے ہیں، مثلاً آفرینش کا جوہری عمل، نظریہ تخلیق مسلسل، حرکت اور زمان و مکان، اشیا کی فطرت، قانون علت و معلول، کائنات کی یکساں روی (Uniformity of Nature) اور جبر اور لزوم کے مباحث۔ بہنہ خود جوہر کی حقیقت اور ماہیت کا مسئلہ ہے۔ پھر اگر کائنات میں جواہر ہی جواہر ہے، پھر نظریہ پیدا اور فنا ہو جاتے ہیں، ان کے وجود اور نہی کی حقیقت نہیں (بجز ذات الہیہ کے) تو صحیح کیا ہے؟ جوہر یا عنصر؟ ایسے ہی کچھ مباحث اور مذہبی لفاظ ہیں: انسان، اس کے وجود اور غیور و مستطاعت عمل اور اخلاقی ذمہ داری کے مباحث۔ یہ سب مسائل حیران کن بن کر رہے ہیں،

یہاں اس امر کا لحاظ رکھ لینا ضروری ہے کہ اشاعرہ نے نظریہ جواہر کی عمارت کس طرح اٹھائی۔ اسے ہر پہلو سے ایک جامع اور مرتب شکل دی۔ لیکن یہ علمی نظریے ہوں یا فلسفیانہ تصورات، اس باب میں ایک مرحلہ تو اس کی قبولیت اور اشاعت کا ہوتا ہے۔ دوسرا ان میں مزید کاوش اور غورو فکر کا، تیسرا یہ کہ جیسے جیسے علم و حکمت کو ترقی ہوتی ہے اور جیسے جیسے زمانے کا تقاضا ہوتا ہے ان کا سلسلہ اور آگے بڑھتا رہتا ہے اور یہ کام بعد میں آنے والی نسلیں سرانجام دیتی ہیں، لیکن اشاعرہ کے بعد جو نسلیں آئیں، ان کا زمانہ زوال و انحطاط کا تھا۔ اسلامی ذہن پر بڑی حد تک جمود طاری ہو گیا۔ بہر حال موسیٰ ابن میمون نے ازمہ وسطیٰ میں اس نظریے کو اپنے طور پر ایک منظم اور واضح شکل دیتے ہوئے بعض پہلوؤں سے اس پر نکتہ چینی بھی کی۔ ابن میمون کے بعد جن ارباب فکر نے اس نظریے پر قلم اٹھایا وہ مستشرقین ہیں۔ ان میں سے میکڈانڈ نے اشاعرہ کے افکار کو زیر بحث لاتے ہوئے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اشاعرہ کے نظریات میں یونانی تصورات کی کوئی جھلک نہیں ملتی۔ انہوں نے جب مان لیا کہ اشیا کی ترکیب جواہر سے ہوئی تو اپنے مخصوص نظریے کی بنا، جیسا کہ اقبال نے نہایت ٹھیک کہا ہے قرآن مجید کی اس آیت پر رکھی:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (۱۰) [البقرہ: ۲۱]۔

تشکیل جدید الہیات اسلامہ کے ایک خطے میں اقبال نے اشاعرہ کے اس نظریے کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک کائنات اور اس کی ہر شے کی ترکیب اگرچہ جواہر سے ہوئی لیکن اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کا سلسلہ جاری ہے لہذا ہر لحظہ نئے نئے جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں۔ کائنات میں اضافہ ہو رہا ہے۔

آگے نہیں بڑھا۔ ہندی اور یونانی اہل فکر دونوں کی توجہ مادی کائنات پر تھی۔ یہ بحث نہیں تھی کہ اس کا کوئی خالق بھی ہے جو ہر شے کو نیست سے ہست کر رہا ہے۔ اس کی قدرت کاملہ اور مشیت مطلقہ کی کوئی انتہا نہیں، لیکن اشعری نظریہ جواہر کا رخ اس کے برعکس مادی کائنات کے ساتھ ساتھ جو اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے اس کی مشیت مطلقہ اور قدرت کاملہ کی طرف بھی تھا۔ لہذا اشاعرہ کے یہاں اس نظریے نے جو شکل اختیار کی بسبب ان نفسیاتی عوامل کے جو اشاعرہ کے ذہن میں کام کر رہے تھے، انہوں نے دیکھا کہ یونانی نظریے کی نوعیت علمی اور منطقی تھی لیکن مابعد الطبیعی کم۔ البتہ بدھ نظریہ مابعد الطبیعیاتی ہے مگر اس سے انسان، کائنات اور خالق کائنات کے متعلق جامع نظریہ قائم نہیں ہو سکتا۔ جب اس نظریے سے بحث ناگزیر ہو گئی تو اشاعرہ نے اس میں ان سے الگ راستہ اختیار کیا جس میں صرف ان کی ذاتی ابج اور اجتہاد فکر کا دخل ہے۔ ہم یہ دریافت کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ آفرینش کا عمل کیا جوہری ہے؟ کیا تخلیق کا عمل بھی مسلسل ہے، لہذا یہاں جو کچھ بھی ہے اسکاکی اور احتمالی (Contingent) ہے نہ تو قانون علت و معلول ہے نہ فطرت میں یکسانی، نہ جبر اور لزوم، پھر ایک بہت بڑا مسئلہ انسان کی اخلاقی ذمہ داری، اس کے اعتماد ذات، یقین اور اطمینان کا ہے۔ علیٰ ہذا جواہر کی طرف آئیے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ جوہر ہے کیا؟ اس کی ماہیت کیا مادی ہے یا غیر مادی، ہستی عبارت ہے جواہر کے اجتماع سے تو روح انسانی کے بارے میں کیا رائے قائم کریں؟ اسے مادی کہیں یا کچھ اور۔ یہ سوالات اہم ہیں لہذا دیکھنا چاہیے اشاعرہ نے ان کو کس نظر سے دیکھا۔ ان کی حیثیت اس باب میں کیا ہے۔



نقطوں سے ہوتا ہے جو کسی مقام کی ابتدا سے اس کی انتہا تک واقع ہیں۔ اگر ایسا ہوتا ہے تو اس سے وہ مشکلات سامنے آئیں گی جو حرکت کے ابطال میں یونانی فلسفی زینو (Zeno) نے پیدا کی ہیں کہ نقطوں کے اس لامتناہی سلسلے میں جو دو مقامات کے درمیان واقع ہے اگر ایک سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے اور دوسرے پر انتہا تو جسم متحرک کو ہر اس نقطے سے گزر کرنا پڑے گا جو ان کے درمیان واقع ہے، یہ نقطے لامتناہی ہیں۔ نہ ختم ہونگے اور نہ حرکت ممکن ہو گی، جہاں ایک نقطہ طے کیا دوسرا موجود ہوگا، الی غیر نہایت۔ اشاعرہ میں نظام نے اس مشکل کے حل میں طفرہ کا تصور پیش کیا، جس کی طرف سطور بالا میں اشارہ ہو چکا ہے۔ طفرہ عبارت ہے زقند سے یعنی جسم متحرک، یکے بعد دیگرے، نقطوں سے گزر کرتے ہوئے ایک مقام سے دوسرے مقام پر نہیں پہنچتا بلکہ جست لگاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حرکت کی رفتار تیز ہو یا سست ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ عصر حاضر سے پہلے بھی حرکت کی بحث میں طفرہ کے بارے میں ارباب فکر کی رائے تو یہی تھی کہ اسے فلسفہ میں نظام کی فلاہازی سے تعبیر کیا جائے لیکن بقول اقبال، جدید طبیعیات میں نظریۂ مقادیر کے تحت جو تجربات کیے گئے ہیں ان کے پیش نظر بھی جوہر مکان میں بہ تسلسل اپنا راستہ طے نہیں کرتا بلکہ ایک مدت زمانی کے بعد دوسری مدت زمانی میں علی التواتر مختلف مقامات پر ظاہر ہوتا رہتا ہے؛ بالفاظ دیگر جست لگاتا ہے۔

رہے اعراض، سو جوہر کی ہستی قائم رہتی ہے تو اعراض کی مسلسل تخلیق سے، اعراض کی تخلیق رک جائے تو جوہر کی ہستی ختم ہو جائے گی۔ بعینہ ہر جوہر کے لیے کچھ صفات مستلزم ہیں، وہ مثبت ہوں یا منفی ان کا اظہار دو دو کے مجموعوں میں بشکل اضداد ہوتا رہتا ہے، مثلاً موت و حیات یا

ہستی و نہستی (۲۰ [فاطر]: ۱)۔ جوہر کی تبدیلی لامتناہی ہے۔ ترقی یہ بات کہ جوہر ہے کیا سو اس کی حقیقت اور ماہیت کا دارومدار اس کی ہستی پر نہیں۔ ہستی تو وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ جوہر کو عطا کرتا ہے۔ جب تک یہ صفت عطا نہیں ہوئی جوہر گویا قدرت الہیہ کے رویے میں مقفئی رہتے ہیں۔ وہ ہستی میں آتے ہیں تو اس وقت جب یہ قدرت مرئی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لہذا باعتبار اپنی ماہیت کے جوہر قدر (کم) سے عاری ہے۔ اس کا ایک محل ضروری ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ یہ صرف جوہر کا اجتماع ہے جس سے ان میں صفت امتداد پیدا ہوتی اور مکان کا ظہور ہو جاتا ہے۔ لیکن ابن حزم کہتا ہے کہ باصطلاح قرآن مجید عمل تخلیق اور شے مخلوق میں کوئی فرق نہیں۔ ہم جسے شے کہتے ہیں وہ صرف ان اعمال کا مجموعہ ہے جن کا اظہار جوہر کی شکل میں ہو رہا ہے۔ رہی یہ بات کہ اس جوہری عمل کا تصور کیسے کیا جائے سو اس کی کوئی ذہنی تصویر ممکن نہیں۔ ہم صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ اس عمل کا اثبات کریں۔

طبیعیات حاضرہ میں بھی عالم طبیعی کی ہر مقدار کے اصل جوہر کا تصور بطور عمل ہی کے کیا جاتا ہے۔ گو اس نظریے (نظریۂ مقادیر) کی ٹھیک ٹھیک تشکیل ابھی باقی ہے مگر خیال یہی ہے کہ اس میں جوہریت ہی کا عمل کارفرما ہے۔

پھر اگر جوہر کا ایک محل ہے یعنی اس میں قہر کی صفت موجود ہے، گو مکان سے آزاد، تو اس صورت میں حرکت کی حقیقت کیا رہ جاتی ہے؟ چونکہ حرکت کے معنی ہیں جوہر کا مروجی المکان۔ لہذا حرکت کے نزدیک مکان چونکہ نتیجہ ہے جوہر کے اجتماع کا، اس کا اپنا کوئی وجود نہیں، لہذا حرکت کے لیے یہ مطلب نہیں کہ جسم متحرک کا گذر ان سب

کہتا ہے کہ اشاعرہ کے یہاں نقطے اور لمحے کا تصور موجود تھا مگر انہوں نے یہ نہیں دیکھا کہ لمحے (آن) کا وجود اساسی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ مشہود ہوتا ہے تو نقطے ہی کی شکل میں۔ نقطہ شے نہیں ہے۔ ایک اندازہ نگاہ ہے۔ ایک طریق ہے لمحے کو دیکھنے کا؛ لہذا روح کی حیثیت مادی نہیں بلکہ سر تا سر روحانی ہے۔ حقیقت مطلقہ بھی تو سر تا سر روح ہے (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، خطبہ سوم، ص ۱۰۳ تا ۱۰۸، ملخصاً)۔

عصر حاضر کے ارباب فکر اور مستشرقین کی نسبت اقبال نے اشاعرہ کے نظریۂ جواہر کی مختصراً جس طرح وضاحت کی ہے، اس سے نظریۂ جواہر کی علمی اور عقلی حیثیت، علیٰ ہذا قدر و قیمت کا بڑی خوبی سے اندازہ ہو جاتا ہے۔ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ اس نظریے کی اہمیت عقلی اور فکری پہلوؤں سے تو درکنار کائنات کے بارے میں طبیعیات حاضرہ کے اعتبار سے بھی کچھ کم نہیں۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ نظریۂ جواہر سے کائنات کا وہ تصور کالعدم ہو جاتا ہے جو دنیا سے قدیم، بالخصوص یونانی علم و حکمت نے ارسطو کے زیر اثر قائم کیا تھا، جس کی رو سے کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے، بن چکی ہے، جیسی تھی ویسی ہے اور ویسی ہی رہے گی۔ چنانچہ قدیم یا کلاسیکی (classical) طبیعیات کی رو سے کائنات ایک شے کی طرح ممکن محض کے ظرف میں بڑی زمانے میں استمرار حاصل کر رہی ہے۔ ہر شے کی ایک طبعی اور فطری شکل ہے، جس پر اسے بہر حال قائم رہنا ہے۔ علت و معلول کا ایک کڑا اور غیر متبدل قانون اس میں کارفرما ہے، جس کی ہر شے کو لازماً پابندی کرنا پڑتی ہے۔ لیکن اشعری نظریۂ جواہر سے تو ان سب تصورات کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس نظریے کی رو سے، کائنات نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا اور عبادت ہے اقبال

حرکت اور سکون میں، مگر انہیں مطلق ثبات حاصل نہیں۔ اقبال کے نزدیک یوں دو قضیے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ایک یہ کہ باعتبار ماہیت کسی شے کو قرار نہیں دوسرا یہ کہ جواہر کا صرف ایک ہی نظام ہے۔ دوسرے قضیے کے تحت کہنا پڑے گا کہ روح بھی یا تو مادے کی ایک لطیف شکل ہے یا اس کا عرض۔ جہاں تک قضیۂ اولیٰ کا تعلق ہے، اشاعرہ کی یہ کوشش کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جس کی بنا اللہ تعالیٰ کی مشیت مطلقہ اور قدرت کاملہ پر ہو باوجود خامیوں کے بڑی قابل تعریف ہے۔ اس سے کائنات کے بارے میں یونانی تصورات کی نفی بڑی خوبی سے ہو جاتی ہے۔ اشاعرہ کی کوشش یہ تھی کہ اس معاملے میں قرآن مجید کی تعلیمات پر نظر رکھیں اور ان تصورات کی ترجمانی کریں جو اندرین صورت کائنات کے ظہور اور آفرینش کے بارے میں پیدا ہوتے ہیں۔ روح کے بارے میں البتہ اس طرح جو نظریہ قائم ہوتا ہے اقبال کے نزدیک ناقابل قبول ہے، اس لیے کہ ہوں روح کی ماہیت سر تا سر مادی رہ جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اشاعرہ کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے نفس کو بھی عرض ٹھہرایا حالانکہ ان کے نزدیک جوہر کی ہستی کا دارومدار اعراض کی مسلسل تخلیق پر ہے۔ تسلسل حرکت ہے اور حرکت کا تصور زمانے کے بغیر ناممکن ہے۔ پھر جب زمانے کا تعلق حیات نفسی سے ہے تو اس کی نفی زمانے کی نفی ہوگی اور زمانے کی نفی کا مطلب ہوگا حرکت کی نفی۔ حالانکہ اشاعرہ جس چیز کو عرض کہتے ہیں اس سے توجوہر کی ہستی بہ تسلسل قائم رہتی ہے۔ بعینہ جواہر ممکن میں آتا یا آتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو صفت ہستی کی بدولت، لہذا بحیثیت قدرت الہیہ کی ایک شان کے جوہر کی ماہیت سر تا سر روحانی ہے۔ نفس عمل ہے۔ اور جسم اس کی مرئی شکل۔ اقبال

حنن الہیہ میں تبدیلی ہے نہ تحویل۔ لہذا کائنات اس حرکی dynamic تصور، اس کی اضافہ پذیری، مشبہ الہیہ کی یک نہج کارفرمائی اور سنن الہیہ کی غیر متبہ نوعیت پر نظر رکھی جائے تو یقین و اعتماد کی دو مل جاتی ہے جس کی زندگی کو احتیاج ہے اور جس ہمیں توفیق عمل عطا ہوتی ہے کہ ہم اپنی اخلا ذمہ داریاں پوری کرسکیں۔ یوں ممکنات ذات کا دا زیادہ وسیع ہو جاتا ہے بہ نسبت اس کے کہ ہم سمجھ کائنات ایک جامد اور ساکن وجود ہے۔ اس میں علت معلول کا ایک کڑا اصول کارفرما ہے، جس سے سرت ممکن نہیں۔ اقبال کے نزدیک یونانیت کے خلاف ذہ بغاوت کا پہلا مظہر اشعریت کا ظہور تھا۔

نظریہ جواہر کی ابتدا تو ذہن انسانی کی کاوش سے ہوئی تھی کہ آئیے دیکھیں اشیا کی ترکیب کیسے اور کس چیز سے ہوئی۔ جواب م ایٹم (atom) جزو لا یتجزی سے۔ اشاء نے بھی اس خیال کا ساتھ دیا۔ انسان در رہا تھا کہ اشیا جز در جز تقسیم ہو جاتی ہا جز در جز کی ترکیب سے وجود میں آتی ہیں۔ انہ قرار بھی نہیں ہے۔ آئی بھی ہیں اور باقی بھی، ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہیں۔ یہ ثبات ہیں۔ یونانی نظ کی توجہ زیادہ تر ”ایٹم“ کے مادی پہلوؤں پر رہ لیکن اشاعرہ کی نظر اللہ تعالیٰ کی مشیت مطلقہ قدرت کاملہ پر بھی تھی جس میں کسی اور چیز مطلق دخل نہیں۔ ذات الہیہ علت العلل نہیں ہ ایک ہی علت ہے، اگر لفظ علت کا استعمال نا ہے۔ اس کے اور ہمارے علیٰ ہذا کائنات کے درہ کوئی اور علت ہے نہ واسطہ۔ جو کچھ بھی ہے اس قدرت کاملہ کا نتیجہ، اس کا محتاج۔ جوہر کی بھی کوئی ہستی نہیں۔ وہی ایسے صفت ہستی متعین کرتا ہے۔ جب تک اس کا حدوث نہ جائے وہ گویا قدرت کاملہ کے پردے میں م

ہے۔ زمانے کا وجود گزرتا ہے اس لیے کہ جواہر کی معلول ہر آن ہو رہی ہے۔ کوئی نہ کوئی شے مٹ رہی وجود میں آ رہی ہے، لیکن جو بھی وجود ہے عارضی اور محکمی، امکانی اور آئی، نہ اشیا کی کوئی فطری اور طبعی شکل ہے نہ علت و معلول کا ایک کڑا نظام ان کے تغیر و تبدل کی لازمی شرط۔ لیکن جدید طبیعیات میں جو بھاری تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، بالخصوص آئن اسٹائن (Einstein) کے نظریہ اضافت کے زیر نتیجہ ان کی رعایت سے قانون علت و معلول کے اس پرانے تصور کی جگہ، لزوم اور جبر جس کا خاصہ ہے، اب سوابق (antecedents) اور عواقب (consequents) نے لے لی ہے، جس کے پیش نظر ایک واقعے کے بعد جب دوسرا واقعہ رونما ہوتا ہے تو اس لیے نہیں کہ واقعہ الف لازماً علت ہے واقعہ ب کی یا یہ کہ ایک علت ہے اور دوسرا معلول۔ ان میں لزوم اور جبر کا ناقابل تبدیل رشتہ قائم ہے کہ ہم اس کی بنا پر پہلے ہی سے کہہ سکتے ہیں کہ ایسا ہوا تو ایسا ضرور ہوگا۔ لیکن طبیعیات حاضرہ کا رخ اب تو کچھ اسکاٹ فلسفی ہیوم (Hume، ۱۷۷۶-۱۷۵۱ء) ہی کے خیالات کی طرف ہے جسے قانون تعلیل کی صحت سے انکار تھا اور ہیوم کے خیالات اس بحث میں ایک طرح سے امام غزالی ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہیں۔ وہی اشیا کی فطری اور طبعی شکل، علیٰ ہذا کائنات کی یکساں روی (uniformity) کا میلان، جو گویا علم بالعواس (سائنس) کی بنیاد ہے، سوائے ہمارے کا کہنا اس باب میں یہ ہے کہ مشیت اللہ جب کسی شے کو ایک نہج پر قائم رکھتی ہے تو وہ اس پر قائم رہے گی۔ اور اندر ہی صورت ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی فطری اور طبعی شکل ہے۔ ہمینہ کائنات کی یکساں روی کا معاملہ بھی دراصل سنن الہیہ کا مظہر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر معاملے میں ایک نہج پر قائم رکھا ہے، جس کی ایک سنت ہے اور

رہتا ہے۔ ہم اسے برکلے (Burkley) کی زبان میں نفس خداوندی میں ایک تصور (Idea in the mind of God) سے بھی تعبیر نہیں کر سکتے۔ اندریں صورت کیا کیا جائے؟ اشاعرہ کے ذہن میں جوہر کا مادی تصور کام کر رہا تھا یا کوئی اور؟ اس سلسلے میں غور طلب امر یہ ہے کہ اشاعرہ نے جزو لایجزی کے لیے جوہر فرد کی اصطلاح استعمال کی۔ جوہر فرد ایک اکائی ہے، جس کا ظہور مشیت الہیہ پر موقوف ہے۔ اس کا حدوث ہوتا ہے تو وجود پذیر بھی ہو جاتا ہے۔ لہذا جوہر کی ماہیت کو عمل ہی کہا جا سکا۔ قدرت الہیہ کا عمل۔ لفظ گن کی مادی شکل؛ لہذا وہ ایک روحانی اکائی ہی تو ہے۔ یوں خیال ہوتا ہے کہ یہ جو جرمن فلسفی لائب نس (Leibnitz م ۱۶۷۶ء) نے مونڈ (monad) یعنی ”حی فرد“ کا تصور قائم کیا غالباً اشاعرہ ہی کے زیر اثر تھا، گو یہ امر تحقیق طلب ہے۔ میکڈانلڈ کو بہر حال اعتراف ہے کہ بمقابلہ لائب نس کے ’مونڈ‘ کے اشاعرہ کے ’جوہر‘ سے کہیں زیادہ صحت خیال کا اظہار ہوتا ہے (Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲)۔ بہر حال، ایک بات یقینی ہے کہ جوہر کی بحث میں اگر اشاعرہ کے خیالات کو اور آگے بڑھایا جائے تو مادیت کے کلیۃً رد کی ایک اور صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر اگر طبیعیات حاضرہ کی رو سے ہم جسے شے کہتے ہیں وہ کوئی مادی وجود نہیں جس کی ترکیب جوہر سے ہوئی بلکہ حوادث کا ایک سلسلہ ہے تو اشاعرہ جب یہ کہتے ہیں کہ یہ جوہر کی مسلسل تخلیق ہے، جس سے کسی شے کی ہستی قائم رہتی ہے اور جوہر بجائے خود قدرت الہیہ کے تخلیقی عمل کی وہ شکل ہے جسے ہم اس طرح مشہود دیکھتے ہیں تو اشاعرہ کا تصور شے جدید طبیعیات کے

تصور شے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں رہتا۔ اشاعرہ نے یہ سب باتیں کھل کر نہیں کہیں لیکن انھوں نے جوہر کی بحث جس طرح اٹھائی ہے اس میں مزید غور و فکر سے کام لیا جائے تو ہمارے لیے اس قسم کے نتائج کا استنباط غلط نہیں ہوگا۔ بات یہ ہے کہ عالم اسلام میں جب علم و حکمت کو زوال ہوا اور عقلی اور فکری کاوشوں میں فرق آ گیا تو اشاعرہ کا سلسلہ افکار آگے نہیں بڑھا۔ رہا مستشرقین سو انھوں نے اس پر توجہ کی تو بحیثیت اسلامی علم کلام کی ایک شاخ کے اس کے متضمنہ پر توجہ کی۔ ان نتائج سے اعتنا کیا جو اشاعرہ کے افکار و تصورات سے مرتب ہوتے تھے۔ پھر اس اعتراف کے باوجود کہ اشاعرہ کے نظریے میں یونانی تصورات کی کوئی جھلک نہیں ملتی، انھوں نے عصر حاضر کے علم و فضل کی رعایت سے اس کی اہمیت اور قدروں قیمت کو سرے سے نظر انداز کر دیا، جس کی وجہ یہ ہے کہ مستشرقین کی نظر اسلامی علم کلام پر بطور فلسفہ کی ایک شاخ کے نہیں تھی جس کا مقصد بقول اقبال یہ تھا کہ مذہب کی عقلی اساسات کی جستجو کی جائے اور جس میں متکلمین اسلام نے ایک نئی فکر کی بنیاد رکھی۔ مستشرقین نے اسے ایک افسانہ ماضی سمجھا۔ یہ نہیں دیکھا کہ خود مغربی افکار کس طرح اس سے متاثر ہوئے۔ علم حاضر کی رعایت سے اس کی اہمیت کیا ہے۔ یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ عصر حاضر میں اقبال نے اس نکتے کو سمجھا۔ اقبال ہی نے علم حاضر کی رعایت سے اس کی اہمیت کو واضح کیا اور علم و حکمت کی دنیا میں جو بنیادی تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں ان کی رعایت سے کہا کہ طبیعیات حاضرہ آج بھی جوہریت کے عمل دخل سے آزاد نہیں، آج بھی عالم طبیعی کی ہر مظاہرہ کی بنیاد جوہر کا تصور بطور عقل ہی کے لیے قائم ہے۔

وہ گئی ہیں ان کو دور کرتے ہوئے جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے اسے از سر نو مرتب کریں۔

مآخذ: ابو الحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین فی اختلاف المصلین - عربی سے اردو ترجمہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور؛ (۲) الباقلائی: کتاب التہجد، مکتبہ الشرقیہ، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۳) ابو ریدہ: المذہب الذہر عند المسلمین - جرمن مستشرق Pines کی کتاب Beitrager Zur Islamischen syonkurs، برلن ۱۹۳۶ء کا عربی ترجمہ؛ (۴) اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ انگریزی نسخہ طبع آکسفورڈ، ۱۹۳۳ء اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۸ء؛ (۵) The Guide for the Perplexed، موسیٰ ابن میمون (Maimonides) کی کتاب دلیل العائنین کا عربی سے انگریزی میں ترجمہ از M. Friedland، مطبوعہ لندن؛ (۶) Islamic Occasionalism: Maiid Fakhry Encyclopaedia of Religion: Hastings ۱۹۵۸ء؛ (۷) and Ethics, Article on Atomism Harry Philosophy of the Kalam: Austryn Wolfson یونیورسٹی پریس ۱۹۷۶ء؛ (۸) D. B. Macdonald Continuous Creation and Atomic Time of Muslim scholastic Philosophy Article in Isis, No. 3 vol. lx, Development of: D. B. Macdonald ۱۹۷۲ء؛ (۹) Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory، نیویارک ۱۹۷۶ء۔

(نذیر نیازی)

مادھو لال حسین: پنجاب کے نامور ولیٰ پنجابی کے معروف شاعر: ۱۹۳۵ء/۳۹-۱۵۳۸ء لاہور میں پیدا ہوئے (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۷۷) ان کے خاندان کے ایک فرد کسرا نے فیروز شاہ تغل کے عہد (۷۵۲-۷۹۰/۱۳۵۱-۱۳۸۸ء) میں مسلط ہوئے۔ شاہ حسین کے والد عثمان ڈھلے کے عرف مشہور تھے (عبد اللہ خواجگی قصوری: معارج الولاء

اس نظریہ یعنی نظریہ مقادیر کی ٹھیک تشکیل بقول (الانگٹن Eddington) کے یہی ہے، تاہم خیال یہی ہے کہ اس میں جوہریت ہی کا عمل کار فرما ہے۔ لہذا برقیوں (Electricity) کا ظہور بھی کسی نہ کسی طرح الکترون سے وابستہ ہے (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، خطبہ سوم، ص ۱۰۰)۔ پھر قطع نظر اس لئے کہ جدید طبیعیات میں جوہر (ایٹم) کی ماہیت کیجئے تک مادی اور کہاں تک نظری اور خیالی ہے وہ قابل تجزیہ نہیں رہا۔ اس کا تجزیہ الی غیر نہایت مشکل ہے۔ آئیے دن اس کے نئے نئے اجزا کا انکشاف کر رہے ہیں اور نہیں معلوم یہ سلسلہ کہاں ختم ہوگا۔ جہاں تک اشیا کی ترکیب اور ظہور کا تعلق ہے جس میں جوہریت ہی کا تصور کار فرما ہے۔ اشاعر نے اس ضمن میں جو معنی خیز اشارے کئے، مکان و زمان اور حرکت کا جو تصور قائم کیا، مثال کے طور پر نظام ہی کو لیجئے جس نے حرکت کے امکان میں طغیہ سے کام لیا، اس لئے کہ جس طرح ایک جوہر کا دوسرے جوہر میں پیوست ہونا ممکن نہیں ہے اسی طرح دو زمانی جوہر بھی ایک دوسرے میں پیوست نہیں ہو سکتے۔ مکانی جواہر کی طرح وہ بھی ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو موجود رہیں گے۔ ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوں گے۔ مکانی جواہر کی طرح ان کے درمیان بھی خلا ہوگا۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جسم متحرک جب ایک ایک نقطے سے دوسرے نقطے کی طرف بڑھتا ہے تو اس میں پہلے اور دوسرے نقطے کے درمیان زمانا و مکانا کی قطعاً حاجت ہے کہسے طے کرے گا۔ کیا جست و خیز کے ذریعہ یہاں کا تقاضا پھر حال یہ ہے کہ یہ نظریہ اسلام علیہ حاضر پر نظر رکھتے ہوئے اس کے انکار اور تصورات کا سلسلہ اور آگے بڑھنا چاہیے۔ اس کے نظریہ جواہر میں جو خامیاں باقی

قلسی ورق ۵۱۹ - الف) - ۸۹۰۰/۵۱۰۳۸ میں پندرہ دس سال شاہ حسین، حافظ ابوبکر کی خدمت میں قرآن کریم پڑھنے کے لئے حاضر ہوئے (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۴۷)۔ اسی سال شیخ بہلول (م ۸۹۸۳/۵۱۵۷) سے بیعت ہوئے۔ مروجہ علوم کی تحصیل کے لئے وہ شیخ سعد اللہ (م ۸۹۹۹/۵۱۵۹) لاہوری کی خدمت میں پہنچے (ایضاً ۵)۔ شاہ حسین ملائیتہ طریقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ دارا شکوہ نے انہیں اہل ملامت کا استاد لکھا ہے (دارا شکوہ: حسنات العارفین اردو ترجمہ، ص ۴۶)۔ شاہ حسین ابتدائی چھبیس برس کی عمر تک متبع شرع صوفی تھے (نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، ص ۳۹)۔ اپنے استاد شیخ سعد اللہ سے تفسیر مبارک پڑھ رہے تھے کہ جب استاد نے آیت وما الحیوة الدنیا الا لعب ولہو (۶: ۳۲) کے معنی بیان کیے تو شاہ حسین سمجھے دنیا محض لہو و لعب کا نام ہے۔ استاد سے کہا کہ مجھے حال درکار ہے، قال نہیں۔ اس کے بعد انہوں نے ملائیتہ طریقہ اختیار کیا (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۵۷-۶۴)۔ خیال ہے کہ شاہ حسین اپنے استاد شیخ سعد اللہ کے نظریات سے ضرور متاثر ہوئے ہوں گے، جو ملائیتہ طریقہ رکھتے تھے۔ معاصر مؤرخ نظام الدین احمد نے ان کے بارے میں لکھا ہے ”بروش ملائیتہ سلوک سی نمود“ (طبقات اکبری، ص ۳۹۱)۔ ان کے مرشد شیخ بہلول کو علم ہوا تو وہ اپنے شہر سے بعض شاہ حسین کو تنبیہ کرنے کے لئے لاہور تشریف لائے (حقیقت الفقراء، ص ۶۵)۔

اب شاہ حسین آلات موسیقی کے ساتھ بازاروں میں نظر آنے لگے۔ شیخ الاسلام عبد اللہ سلطانپوری نے انہیں اس حالت میں سزا دینی چاہی لیکن ان

کے دلائل سے متاثر ہو کر انہیں چھوڑ دیا (دارا شکوہ: حسنات العارفین، ص ۴۶)۔

بعض ذی علم حضرات شاہ حسین سے ملتے رہتے تھے۔ چنانچہ شیخ طیب سرہندی اور ملا عبد الحکیم سیالکوٹی کی زبانی دارا شکوہ نے شاہ حسین کی آزاد مشربی کے اقوال نقل کیے ہیں (دارا شکوہ: حسنات العارفین، ص ۴۷)۔ عبد الرحیم خان خانان تسخیر ٹھٹھہ کے لئے روانہ ہونے سے پیشتر دعا کے لئے شاہ حسین کی خدمت میں آیا تھا (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷)۔ ان کے علاوہ ملا اسمعیل عرب صدر مدرس مدرسہ ہٹاپوئی دہلی کا نام بھی ملتا ہے۔

شاہ حسین کے سولہ خلفاء مشہور ہیں۔ ان میں سے چار کا خطاب ”غریب“، چار کا ”دیوان“، چار کا ”خاکی“ اور چار کا ”ہلاول“ تھا۔ دیوانوں میں پہلے دیوان ان کے محبوب مرید و جانشین میان مادھو تھے جو برہمن زاد تھے، لیکن ان کے زیر اثر پرورش پانے کی وجہ سے اسلام قبول کر لیا تھا (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۸۶)۔ مادھو نے ۲۲ ذی الحج ۱۰۵۹/۱۶۴۶ء میں انتقال کیا (ایضاً ۱۶۵)۔ شاہ حسین کو مادھو سے بہت انس تھا۔ مرشد اور مرید کی محبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ آج عوام الناس ان کا اصل نام تک بھول گئے اور وہ شاہ حسین کی بجائے مادھو لال حسین کے عرف سے مشہور ہوئے۔

شاہ حسین کی آزاد مشربی کی داستانیں ایک غیر محتاط مصنف پیر محمد کی کتاب حقیقت الفقراء کے ذریعہ علم ہوئیں۔ اس کے مطالعہ سے شاہ حسین ایک غیر مشروع مجذوب نظر آتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی زندگی کے تین دور تھے۔ طلب علمی کا زمانہ، غیر مشروع، اس سے قبل کہ وہ عوام و خلوت کی ہائیداد (عبد اللہ خان شکی قزوینی)

پیش کئے ہیں۔ محمد اقبال مجددی کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ اس کا مکمل متن مجلہ معارف، اعظم گڑھ اگست ۱۹۷۰ء اور رسالہ صحیفہ لاہور جولائی ۱۹۷۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔

مآخذ: (۱) شاہ حسین: صحیح نے مکمل کافیاں، شاہ حسین، مرتبہ چودھری محمد افضل، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۲) وہی مصنف: تہنیت، مرتبہ محمد اقبال مجددی، رسالہ صحیفہ لاہور، جولائی ۱۹۷۲ء؛ (۳) عبدالقادر بدایونی: نجات الرشید، ۵۹۹۹ مرتبہ ڈاکٹر سید عین الحق لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۴) وہی مصنف: منتخب التواریخ، لکھنؤ ۱۸۶۸ء؛ (۵) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، لکھنؤ، ۱۸۸۵ء؛ (۶) داراشکوہ: حسنات العارفین، ۱۰۶۲، قلمی مخزنہ، کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب نمبر ۲۱۷ اردو ترجمہ محمد عمر خان لاہور سال طباعت ندارد؛ (۷) محمد صالح کتبہ: عمل صالح، جلد دوم لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۸) پیر محمد: حقیقت الفقراء، ۱۰۷۱، لاہور ۱۹۶۵ء، اردو ترجمہ از سعید احمد، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۹) عبدالفتاح بدخشی: مفتاح العارفین، ۱۰۷۸، قلمی ذخیرہ شیرانی کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب نمبر ۱۶۱۳/۳۲۶۳؛ (۱۰) عبداللہ خویشکی قصوری: اخبار الاولیاء، ۱۰۷۷، قلمی مملوکہ مولانا سید محمد طیب شاہ ہمدانی تصور؛ (۱۱) وہی مصنف: معارج الولایت، ۱۰۹۶، قلمی ذخیرہ آذر کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب نمبر H ۲۵؛ (۱۲) وڈیرہ گنیش داس: چار باغ پنجاب، مرتبہ کربال سنگھ، امرتسر ۱۹۶۵ء؛ (۱۳) علی الدین مفتی لاہوری: عبرت نامہ، لاہور، ۱۹۶۱ء؛ (۱۴) تاج الدین مفتی: تاریخ پنجاب، مرتبہ محمد شفیع لاہوری، اورینٹل کالج میگزین نومبر، ۱۹۴۳ء؛ (۱۵) غلام سرور مفتی لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ، ۱۸۷۳ء؛ (۱۶) وہی مصنف، حقیقت الاولیاء: (۱۷) مولانا محمد جشتی: حقیقتات جشتی، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۱۸) کتبہ لال: بقا و تاریخ لاہور، لاہور

مجلہ علمی و ادبی، قلمی ورق-۱۹۰ ب۔ اسی مصنف نے شہادت درجہ پابند شریعت بزرگ اور حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے مرید حضرت شیخ محمد طاہر لاہوری (م ۱۰۴۰/۱۶۳۰ء) کا شاہ حسین کے بارے میں ایک قول نقل کیا ہے کہ اگر چنانچہ ظاہر کے طعنوں کا خدشہ نہ ہوتا تو میں اکثر شیخ حسین کے مزار پر جا کر استمداد کرتا (اخبار الاولیاء، قلمی ورق ۱۰۴ ب)۔ یہ قول اس بات کا بین ثبوت ہے کہ شاہ حسین ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور ان کی ولایت مسلمہ تھی۔ شاہ حسین کے سال وفات میں اختلاف ہے۔ اکثر مقامی تذکروں میں ان کا سال وفات ۱۰۰۸/۱۵۹۹ء لکھا ہے۔ حقیقت الفقراء کے چند سال بعد مفتاح العارفین تالیف ہوئی جس میں ان کا سال وفات ۱۰۱۳/۱۶۰۴ء درج کیا گیا ہے (عبدالفتاح: مفتاح العارفین، قلمی ورق ۲۲۹-۱)، لیکن معاصر مؤرخ ملا عبدالقادر بدایونی نے وضاحت کی ہے کہ نجات الرشید کی تصنیف ۱۰۹۹/۱۵۹۰ء کے دوران مجھے لاہور میں معلوم ہوا کہ شاہ حسین نغمہ سے بے خود ہو کر مکان کی جہت سے گرے اور فوت ہو گئے (نجات الرشید، ص ۳۲۰)۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاہ حسین حدود ۱۰۹۹/۱۵۹۰ء میں فوت ہوئے۔

ابتداءً میں شاہ حسین کا مزار شاہدرہ میں بنایا گیا، مگر جب دریائے راوی نے اپنا رخ بدلا تو ان کا قبوت وہاں سے نکلوا کر موجودہ باغبانپورہ لاہور میں دفن کیا گیا (پیر محمد، حقیقت الفقراء، ۱۶۱-۱۶۲)۔

مجلہ علمی و ادبی، قلمی ورق-۱۹۰ ب۔ اسی مصنف نے شہادت درجہ پابند شریعت بزرگ اور حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے مرید حضرت شیخ محمد طاہر لاہوری (م ۱۰۴۰/۱۶۳۰ء) کا شاہ حسین کے بارے میں ایک قول نقل کیا ہے کہ اگر چنانچہ ظاہر کے طعنوں کا خدشہ نہ ہوتا تو میں اکثر شیخ حسین کے مزار پر جا کر استمداد کرتا (اخبار الاولیاء، قلمی ورق ۱۰۴ ب)۔ یہ قول اس بات کا بین ثبوت ہے کہ شاہ حسین ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور ان کی ولایت مسلمہ تھی۔ شاہ حسین کے سال وفات میں اختلاف ہے۔ اکثر مقامی تذکروں میں ان کا سال وفات ۱۰۰۸/۱۵۹۹ء لکھا ہے۔ حقیقت الفقراء کے چند سال بعد مفتاح العارفین تالیف ہوئی جس میں ان کا سال وفات ۱۰۱۳/۱۶۰۴ء درج کیا گیا ہے (عبدالفتاح: مفتاح العارفین، قلمی ورق ۲۲۹-۱)، لیکن معاصر مؤرخ ملا عبدالقادر بدایونی نے وضاحت کی ہے کہ نجات الرشید کی تصنیف ۱۰۹۹/۱۵۹۰ء کے دوران مجھے لاہور میں معلوم ہوا کہ شاہ حسین نغمہ سے بے خود ہو کر مکان کی جہت سے گرے اور فوت ہو گئے (نجات الرشید، ص ۳۲۰)۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاہ حسین حدود ۱۰۹۹/۱۵۹۰ء میں فوت ہوئے۔

ہی اس صنف شاعری کو ”کافی“ کا نام دیا گیا ہے جو عارفانہ کلام کے لیے مخصوص ہے۔ غیر مسلم شعرا کے ایسے کلام کو ”شبد“ یا ”شلوک“ کہتے ہیں۔ (دیکھیے کلام شاہ حسین، طبع نذیر احمد، مطبوعہ پبلیکیز لمیٹڈ، تعارف، ص ۱۱ بحوالہ ”شبد شلوک بھگتاں دے“)۔ کافی میں بحر اور قافیے کی پابندی تو ہوتی ہے، لیکن کافیاں کا کمر ہی پڑھی جاتی ہیں، اس لیے موسیقی کے آہنگ کو اس میں زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ اس وجہ سے بحر اور بندش میں کہیں کہیں کمی بیشی بھی ہو جاتی ہے۔

شاہ حسین کی کافیوں میں کہیں کہیں بحر اور وزن میں کمی بیشی نظر آتی ہے۔ اس کا ذمے دار شاہ حسین کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا، کیونکہ وہ ایک عالم شخص تھے اور رموز شاعری میں کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا کافیوں کا مسودہ تو کہیں دستیاب نہ تھا، سن سن کے لوگوں کو کافیاں زبانی یاد ہو گئیں، انہیں سرتال ہی کے ذریعے ادا کیا جاتا رہا، جس سے لفظوں میں کچھ رد و بدل ہو گیا۔ بعض ایسے لوگ بھی ان کی کافیاں گاتے تھے، جو لفظوں کی صحت سے پوری طرح آشنا نہیں ہوتے تھے۔ کہیں گاتے گاتے بحر میں کمی کرتے، تو وہ لیے کے ذریعے پورا کر دیتے اور گاتے ہوئے اپنی سہولت کی غرض سے لفظوں کو ہکا بکا بھی دیتے، گویا دانستہ یا نادانستہ ان کی کافیوں میں تحریف ہوئی۔ مزید یہ کہ کافیاں جوں کی توں شائع بھی ہوتی رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہمیں شاہ حسین کے کلام میں کچھ فنی اسقام بھی نظر آتے ہیں اور متون بھی کہیں کہیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

شاہ حسین نے کافیوں کو نظموں جیسا کہ ذریعہ بنایا ہے اور بنیاد ان کافیوں کے راہنما ہے

۱۸۸۳ء: (۱۹) سوہن لال سوری: عمدۃ التواریخ، دفتر دوم، لاہور ۱۸۸۸ء: (۲۰) قدرت اللہ ابن عبداللہ مہرکن: یادداشت عرس بزرگان لاہور، اورینٹل کالج میگزین ضمیمہ، فروری ۱۹۴۷ء: (۲۱) فوق، محمد دین: شالامار باغ لاہور کی سیر، لاہور ۱۹۳۰ء: (۲۲) دیوانہ، موہن سنگھ: حالات و کافیاں شاہ حسین، لاہور ۱۹۴۳ء: (۲۳) پنجابی ادب، شاہ حسین نمبر، مجلس شاہ حسین، اپریل ۱۹۷۲ء: (۲۴) شریف کنجاہی: مثنوی گلزار محبت، مجلہ نثرن لاہور، ستمبر و اکتوبر، ۱۹۷۳ء: (۲۵) محمد لطیف، سید: Lahore، ۱۹۵۷ء: (۲۶) لاجوئی، رام کرشن: Punjabi Sufi Poets، اکسفرڈ ۱۹۳۸ء: (۲۷) ناسی، غلام دستگیر: بزرگان لاہور، لاہور ۱۹۶۶ء: (۲۸) عبدالغفور قریشی: پنجابی ادب دی کہانی، لاہور۔

(محمد اقبال مجددی)

تعلیقہ: مادھو لال حسین (شاہ حسین) پنجابی کے نامور شاعروں میں ہیں، ان کی شاعری کافیوں تک محدود ہے۔ کافی (ع) = کفایت کرنے والا مکتفی، وافر، بھرپور، حسب دلخواہ، [بعض کے نزدیک کافی فی الحقیقت قوافی کی بگڑی ہوئی صورت ہے] چھتیس راگنیوں میں سے ایک کا نام۔ اصطلاحی معنوں میں ”کافی“ پنجابی شاعری کی ایک صنف ہے، جو پانچ، سات یا زائد مصرعوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ قطعہ بند یا انگریزی کی صنف شاعری سونٹ Sonnet کی طرح کافی میں بھی ایک ہی کیفیت حال بیان کی جاتی ہے۔ کافی کے مصرعوں میں بحر اور قافیہ کا اہتمام ہوتا ہے۔ بعض کافیوں میں ترجیع بند کی طرح ٹپ کے ایک مصرعہ کی تکرار ہوتی ہے، لیکن شاہ حسین کی کافیوں میں ایسی تکرار نہیں ہوتی۔

”کافی“ کی صنف پنجابی شاعری کے لیے مخصوص ہے، [لیکن سندھی میں حضرت شاہ بھٹائی نے بھی کافیاں لکھی ہیں] صرف مسلمانوں کے ہاں



صوفیہ کرام تزکیہ باطن کی تلقین کرتے ہیں؛ تزکیہ باطن ہی ایسا عمل ہے جس سے منشائے خداوندی کے مطابق انسان زندگی گزار سکتا ہے۔ وہ نیکی کی راہ پر چلنے اور ہدی سے اجتناب کرنے کا درس دیتے ہیں، شاہ حسین عام طور سے تفصیل سے بات نہیں کرتے، اشاروں میں دل کی بات کہہ دیتے ہیں۔ مثلاً ایک کافی میں کہتے ہیں: ”تجھے خدا نے بندہ بنایا ہے اور تو ہے کہ گناہوں کے دام میں اسیر ہے۔ بندہ کہلانے کا تو مستحق نہیں“۔

شاہ حسین کی کافیوں کے موضوع ”خدا اور انسان“ ”انسان اور انسان“، ”راہ سلوک کی مشکلات“ ”فقر و فنا“ ”ترک دنیا“ ہیں، پیہم عمل بھی ان کی شاعری کا اہم موضوع ہے، جس کا درس انہوں نے ”گہم چرخیا“ (گہم رے چرخے) کہہ کر دیا ہے۔ شاہ حسین پنجابی کے وہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے عورت کو ”عاشق“ کا اور محبوب کو ”شوہ“ کا مقام دیا ہے۔ (جس شوہ نوں میں ڈھونڈی وتاں لڈھا ای شوہ سوئی) عاشقانہ جذبات بھی عورت ہی کی زبان میں بیان کیے ہیں، جس سے ایک نئی روایت قائم ہوئی ہے۔ اس انداز نے پنجابی شاعری کو زیادہ حساس اور موثر بنا دیا ہے۔ ان کے بعد آنے والے پنجابی کے بعض اور شعرا نے بھی ان کی اس روایت کی پیروی کی، جس سے شاہ حسین کی انفرادیت اور نمایاں ہو گئی ہے۔ عورت کی زندگی سے تعلق رکھنے والی بعض علامات جو انہوں نے صوفیانہ جذبات کے اظہار کے لیے اختیار کیں، حسب ذیل ہیں = سُسرال (عاقبت، اگلا جہاں) آنگن (دل)، داج (عمل، توشہ آخرت)، ڈولی (سفر آخرت کی تیاری)، باہل کا گھر (دنیا) ہیر (عاشق) رانجھا (شوہ، محبوب)، سکھیاں (ارمان) رات (عمر، زندگی) وغیرہ۔

شاہ حسین راجپوت خاندان کے فرد تھے، جو مشرف بہ اسلام ہو گیا تھا۔ گذر اوقات بے لپی

تھی۔ کسی کافی کو بیروں کے آہنگ میں پھنس گیا ہے۔ کسی کو آسا کے رنگ میں، بعض بھڑکی، سکاری اور جوگ بھاگ میں ہیں اور بعض جے جے لڑتی، ہلاول اور کھماج وغیرہ میں، جس سے محظوم ہوتا ہے کہ موسیقی سے بھی انہیں بہت شغف تھا۔ یہ شاعرانہ صنف موسیقی کے آہنگ میں ڈھل کر بہت سوز و گداز پیدا کر دیتی ہے۔ ان کی کافیوں کے اہم مجموعے جو شائع ہوئے ہیں، ان میں ہر کافی کی پیشانی پر راگ راگنیوں کے نام درج ہیں۔ مثلاً مکمل کلام شاہ حسین لاہور، طبع موہن سنگھ دہوانہ: کافی نمبر ۱۰۰، (راگ تلنگ)، کافی نمبر ۱۰۱، (راگ تھکھاری) وغیرہ۔

شاہ حسین ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد بھلول درہائی چٹوٹی کے مرید ہوئے جو قادری سلسلے کے پیرو تھے۔ شاہ حسین تصوف کی تربیت کے سلسلے میں نظریہ وحدت الوجود سے بہت متاثر ہوئے۔ اس مسلک میں وہ کسی قدر بھٹک بھی گئے اور کبھی کبھی ملائمہ طریقہ اختیار کیا۔ ان کی بیشتر کافیوں کی بنیاد نظریہ وحدت الوجود [وَلَدَ بَاں] پر ہے۔ اس سلسلے میں ان کی ایک کافی کے یہ مصرعے دیکھیے۔

اندرتوں میں باہر توں میں روم روم وچ توں  
توں ہے تانا توں ہی بانا سب کچھ میرا توں  
کہے حسین فقیر نمانا میں ناہیں سب توں  
شاہ حسین اس بات کے بھی قائل ہیں کہ ریاضت شاقہ سے انسان فنا فی اللہ کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ ”وہاں حقیقی ان کے نزدیک مقصد حیات ہے۔“ کہتے ہیں ”عشق کا راستہ سوئی کے ناکے کی طرح ہے، اس ناکے میں سے دھاگا ہی گذر سکتا ہے۔“ دھاگے کا پکر تو انسان کو ریاضت شاقہ ہی سے بچا سکتا ہے۔ حسین کا کہنا ہے کہ ”حسین ریاضت میں فنا کو چاہتے تھے۔“ وہی واصل ہوئے۔

ان کے آبانے ہارچہ بافی کا پیشہ اختیار کیا۔ شاہ حسین فطری شاعر تھے، شاعری میں ان کا آبائی پیشہ ایک حد تک مدد ثابت ہوا۔ اس پیشے کے ساتھ تعلق رکھنے والی چیزوں کو انہوں نے علامات کے طور پر استعمال کیا، جن سے ان کی شاعری میں مقامی رنگ بھی آیا اور ان کے استعمال سے وسیع معنی بھی پیدا ہوئے، مثلاً چرخا (جسم)، جس کا پہلے ذکر آچکا ہے، تانا بانا (جسمانی عناصر)، کاتنا (اعمال)، پنج ہونیاں (نماز پنجگانہ) سات ہونیاں (تہجد اشراق سمیت پنجگانہ)، لیکھا (حساب یوم آخرت)، ادھار ہونجی (زندگی) وغیرہ بھی ان کی معنی خیز علامتیں ہیں۔

شاہ حسین لاہور میں پیدا ہوئے۔ یہیں انہوں نے زندگی کے آخری ایام گزارے۔ ان کے بزرگوں کا مستقل قیام بھی یہیں تھا۔ لاہور کی پنجابی زبان نسبتاً ہموار، سادہ اور رواں ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ شاہ حسین کی زبان لاہور کی پنجابی سے کچھ مختلف ہے۔ اس پر پوٹھوہار کا اثر ہے اور لہندے (مغربی پنجاب کی زبان) کا بھی، اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مغل دور میں، جس میں شاہ حسین پیدا ہوئے، پوٹھوہار اور مغربی پنجاب کے لوگ کاروباری سلسلے میں اکثر لاہور آتے تھے، یہیں قیام بھی کرتے تھے، جس کی وجہ سے مختلف بولیوں کا ایک دوسری پر اثر ہوتا تھا۔ شاہ حسین نے بھی مختلف بولیوں کے ایسے الفاظ اپنائے، جو ان کے اظہار خیال کے لیے مفید ہو سکتے تھے۔ ایسے ہی اثرات کی ایک یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاہ حسین بھلول دریائی کے مرید تھے، جو چنیوٹ کے رہنے والے تھے، چنیوٹ سرگودھا سے بھی قریب ہے اور جھنگ سے بھی۔ مرشد سے دلی لگاؤ کی وجہ سے شاہ حسین کو چنیوٹ سے بھی جذباتی تعلق ہوگا، اس لیے وہاں اکثر جاتے ہونگے، اسی طرح سرگودھا اور جھنگ کی پنجابی کے بعض مخصوص

الفاظ بھی شاہ حسین کی شاعری کی زبان کا جزو بنے۔ شاہ حسین کی کالیوں کا کوئی ایسا نسخہ محققین کو نہیں مل سکا، جو ان کے کسی ہم عصر نے مرتب کیا ہو، البتہ موہن سنگھ دیوانہ نے اپنے مرتب کردہ مجموعہ مکمل کلام شاہ حسین لاہوری میں کلام حسین کے مآخذ کے سلسلے میں چند کتابوں کا ذکر کیا ہے، لیکن ان میں سے اصل اہمیت وہ ایک مجہول الاسم گورسکھی ہستک کو دیتے ہیں، جو کسی نامعلوم سندھی مولف نے تدوین کی اور جس میں شاہ حسین سمیت ۲۷۴ ہندو، سکھ اور مسلمان فقیروں، صوفیوں اور جوگیوں کا کلام راگوں کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہے۔ بقول موہن سنگھ یہ کتاب آخر کار لاہور پہنچی اور ۱۹۰۰ء کے لک بھگ مفید عام پریس لاہور میں طبع ہوئی، اس میں وہ شاہ حسین کی ۱۳۸ کافیاں شامل بتاتے ہیں۔ (نذیر احمد: تعارف، کلام شاہ حسین۔ شاہ حسین کی کالیوں کے مطبوعہ نسخے حسب ذیل ہیں۔ (۱) مکمل کلام شاہ حسین لاہور، طبع موہن سنگھ دیوانہ، لاہور ۱۹۴۲ء، تعداد کافیاں ۱۶۳؛ (۲) فقیر مادھولال حسین، طبع احمد حسین، کافیاں ۱۶۳، تاریخ ندارد؛ (۳) کافیاں شاہ حسین مع منظوم اردو ترجمہ، طبع عبدالمجید بھٹی، مطبوعہ پنجابی ادبی اکیڈمی، لاہور ۱۹۴۱ء؛ (۴) کافیاں شاہ حسین، طبع افضل خاں؛ (۵) کلام شاہ حسین، طبع نذیر احمد، مطبوعہ پیکیجز لمیٹڈ، لاہور ۱۹۸۲ء؛ (۶) کافیاں شاہ حسین انگریزی ترجمہ، مترجم غلام یعقوب انور۔

مآخذ: (۱) نور احمد، تحقیقات چشتی، مطبوعہ پنجابی ادبی اکیڈمی لاہور ۱۹۴۳ء؛ (۲) مرزا محمد دہلوی: تذکرہ اولیائے ہند، ج ۳؛ (۳) دارالعلوم: حسانت العربین؛ (۴) لعلان دی ہند، سربہ اللہ صلاح الدین، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۵) لاہور کے کتب خانوں

(نشر محمد کرد علی، دمشق ۱۳۵۸ء)؛ (۴) ابن سعید  
المغربی: المغرب فی حلّ المغرب (نشر زکی محمد حسن  
فی مطبوعات جامعة القاهرة ۱۹۵۴ء)؛ (۵) المقریزی:  
الخط یولاق ۱۲۸۰ء؛ (۶) ابو المحاسن بن تفری بردی:  
النجوم الزاهرة؛ (۷) سیدۃ اسماعیل کشف: مصر فی عصر  
الاخشیدین (من مطبوعات جامعة القاهرة ۱۹۵۰ء)؛ (۸)  
Die Madarijūn: H. Gottschalk؛ (۹) زکی محمد  
حسن: Les Tulumides، ص ۲۸۴ تا ۲۸۶.

(زکی محمد حسن)

مَارِدَہ: (Merida) لاطینی کے لفظ Emerita

سے ماخوذ ہے۔ ہسپانیہ کے جنوب مغرب میں  
ایک شہر کا نام جو آج کل کے صوبہ ہدجوز میں  
واقع ہے اور وہاں کے ایک portido (ضلع)  
صدر مقام ہے۔ یہ دریائے گاڈی آنا Guadina  
دائیں کنارے پر واقع ہے۔ اس شہر کی حالت اب  
کچھ خستہ ہو گئی ہے اور اس میں [جب مقالہ نگار  
نے مقالہ لکھا] فقط ۱۱۱۵۰ کی آبادی ہے  
یہ میڈرڈ ہدجوز ریلوے لائن پر واقع ہے اور  
ریل ہی کے ذریعے کاسرس Caceres سے شما  
میں اور اشبیلیہ سے جنوب میں ملا ہوا ہے  
لوزیٹانیا Lusitania کے قدیم ہائے تغ  
Augusta Emerita کی ۲۳ قبل مسیح میں بنی  
ڈالی گئی، اور سلطنت روما میں اسے قابل لح  
اہمیت اور خوش حالی نصیب ہوئی۔ روما  
زمانے کی عمارتوں کے آثار اب تک اس کی اس قدر  
منزلت کے شاہد ہیں جو اس زمانے کے اندر جز  
نمائے ایبیریا میں اسے حاصل تھی: ۲۴ ڈاٹ  
ایک ہل، ایک سرکس، ایک تھیٹر اور Milagres  
کا مشہور ڈائلوں پر قائم آب رو، جس  
خشت ہائے پختہ اور سنگ خارا کی دس محرابیں  
تک قائم ہیں۔ قوطیوں Visigoths کے عہد  
ماردہ لوزیٹانیا کا مرکزی شہر بن گیا اور

(انگریزی میں ہسپانی میں ترجمہ) پنجابی دے مولی شاعر  
شہزادہ شاہ حسین، لاہور ۱۹۴۰ء؛ (۶) شیخ  
محمود المعروف بہ محمد پیر: حقیقت الفقراء، مطبوعہ  
مجلس شاہ حسین، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۷) سید محمد  
لطیف: Lahore, Its history, Architectural remains  
and antiquities، لاہور، [مقبول بیگ بدخشانی رکن  
ادارہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

مادیت: رکا بہ مادہ و مادیت۔

⊗ ماذرا (= ماذرائیون): ایک فارسی النسل  
خاندان ہے، جو ماذرا یا مادرایا (دال مہملہ سے)  
کی طرف منسوب ہے۔ یہ عراق میں، واسط کے علاقے  
میں ایک قریہ ہے۔ یہاں کے بہت سے لوگ مصر  
آکر مقیم ہوئے، بڑی دولت پیدا کی اور بڑے بڑے  
مالی عہدے حاصل کیے، جن سے مصر میں زندگی  
بسر کرنے کی بہت سی سہولتیں انہیں حاصل ہو گئیں۔  
خمارویہ کی سلطنت اور سلطنت اخشیدیہ کے خاتمے  
کے درمیان کا جو زمانہ ہے، اس کے زیادہ حصے میں،  
مصر کی حکومت اور انتظامات میں انہیں لوگوں کو  
سب سے زیادہ عمل دخل رہا۔ شاید پہلا ماذرائی  
المروئی تھا، جو ۵۶۶ء میں بعد احمد بن طولون،  
مصر کے خراج کا متولی ہوا۔ علی بن احمد ماذرائی،  
خمارویہ کا وزیر اور کاتب تھا۔ محمد بن علی  
ماذرائی اولاً ہارون بن خمارویہ کا وزیر رہا  
پھر سلطنت طولونیہ کے زوال کے بعد دولت  
اخشیدیہ کے زمانے میں مصر کے خراج کا عامل مقرر  
ہوا۔ حسین بن احمد ماذرائی، جو ابو زنبور کے نام  
سے مشہور تھا، وہ بھی بنو طولون کے زوال کے بعد  
خارج رہا ہے۔

مَآذِل: (۱) الکندی: المولاة والقضاة؛ (۲) عربی:  
مَآذِل: (۳) الطبری: سیرۃ احمد بن طولون

میں مارہہ قطعی طور پر ۵۳۶۶ (۱۹۲۸ء) میں بطبع ہو گیا جبکہ قائد احمد بن الیاس کے سامعین احمدیہ ہتھیار ڈال دیے۔

گیارہویں صدی سے مارہہ بطلیوس کے قبضہ میں زوال پذیر ہونے لگا، بالخصوص اس وقت جب شہر بطلیوس افسسی حکومت [رک باں] کی ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست کا پایہ تخت بن گیا۔ یہ شہر تیرہویں صدی کے آغاز میں تک میلانہ کے قبضہ میں رہا۔ ۱۲۲۸ء میں اسے الفانسونہم شاہ لیون نے پھر لے لیا لیکن اسے پہلی سی اہستہ کبھی حاصل نہ ہوئی۔

جن عرب جغرافیہ دانوں نے مارده کا ذکر کیا ہے وہ اس کے رومانی کھنڈر بہ تفصیل بیان کرتے ہیں۔ وہ اس اسلامی قلعہ کا بھی ذکر کرتے ہیں جس کا بنیادی پتھر والا کتبہ محفوظ کر لیا گیا ہے۔ یہ قلعہ ۸۲۲/۸۳۵ء میں یہاں کے ولی عبداللہ بن کلیب بن ثعلبہ نے اموی امیر عبدالرحمن ثانی کے حکم سے تعمیر کرایا تھا۔

مأخوذ : اموی اندلس کے عرب مؤرخین : (۱) *أخبار*  
 مجموعہ ؛ (۲) ابن عذاری : *بيان* ؛ (۳) ابن الاثیر ؛ (۴)  
 التبریزی ؛ (۵) المقرئ : *Analectes* ؛ مواضع کثیرہ ؛ (۶)  
 الادریسی : *Description de l'Afrique et de l'Espagne* ؛  
 طبع Dozy و فخریہ ، متن ، ص ۱۴۵ ، ۱۸۲ ، ترجمہ ص  
 ۲۱۱ و ۲۲۰ ؛ (۷) یاقوت : معجم البلدان ، طبع و مستغنیہ ؛  
 ۳ : ۳۸۹ و ۳۹۰ ؛ (۸) ابو الفداء : *تقویم البلدان* ؛  
 طبع Reinoud و de Slane ، ص ۱۴۲ ؛  
 ۲۳۸ ؛ (۹) ابن عبدالنعم العینی : *الروض البهار* ؛  
 ہسپانیہ عدد ۱۱۷ ؛ (۱۰) B. Fagnan ؛  
*Extraits inédits relatifs au Maghreb* ؛  
 ۱۹۲۳ ؛ (۱۱) Dozy ؛  
*Musulmans d'Espagne* ؛ ۲ : ۳۰۰ و ۳۰۱ ؛  
 ۳۶ ؛ (۱۲) *Recherches Hist. Sur l'Esp.* ؛

طلیطلہ کے Rodrigo اس کے استعکلات اور  
دفاعی مورچوں کو خوب مضبوط کیا گیا۔ یہی  
وجہ ہے کہ موسیٰ بن نصیر [رك ہاں] کی  
زیر قیادت مسلم فاتحین کو اس کے فتح کرنے  
میں کسی قدر مشکلات پیش آئیں۔ اس مسلم  
قائد نے رمضان ۸۹۳ء / جون ۱۲۷۲ء میں ہسپانیہ  
کی سرزمین پر قدم رکھا اور مدینہ سدونیہ اور کرمونہ  
کو فتح کر کے اشبیلیہ کو فتح کیا۔ اس کے بعد  
اس نے ماردہ کا محاصرہ کیا اور سات ماہ تک برابر  
اس شہر کے گرد گھیرا ڈالے پڑا رہا۔ آخر کار باشندوں  
نے اطاعت قبول کر لی اور یکم شوال ۸۹۴ء / ۳ جون  
۱۲۷۳ء شہر پر قبضہ ہو گیا۔ ماردہ سے موسیٰ بن  
نصیر نے طلیطلہ پر اپنی پیش قدمی جاری رکھی۔

معلوم ہوتا ہے کہ عرب گورنروں کے زمانے میں مارده کثیرالتعداد بربری اور ہسپانوی باغیوں کا مرکز اجتماع بن گیا تھا۔ یہی شہر تھا جہاں یوسف الفہری نے ایک ایسی تحریک کو ترقی دینے کی کوشش کی جو عبدالرحمن الداخل کی اپنی مفید مطلب ۵۱۴ / ۷۵۸ء میں جاری کردہ تحریک کے خلاف تھی۔ اس کے بعد ایک بربری اصیغ بن عبداللہ بن وائسوس نے وہاں ۵۱۹ / ۸۰۵ء میں الحکم اول کے خلاف بغاوت برپا کر دی اور امیر قرطبہ کو متواتر سات سال تک اس کے خلاف ہر موسم گرما میں ایک مہم بھیجی پڑی تب کہیں جا کر اس کا مزاج درست ہوا۔ ۵۲۳ / ۸۲۸ء میں مارده میں ایک اور بغاوت برپا ہوئی جس کی وجہ سے ۵۲۷ء میں اور دوسری مرتبہ ۵۲۴ / ۸۶۸ء میں اس شہر کا محاصرہ کرنا پڑا۔ امیر عبداللہ کے دور حکومت میں یہ عبدالرحمن بن مروان الجلیقی (گلیشین Galician) کا صدر مقام تھا۔ یہ ایک عرب نام ہے جس کے پردہ میں ایک مسیحی قومی لیڈر کا نام چھپایا گیا تھا۔ عبدالرحمن ثالث الناصر کے زمانہ

۶. (۶) : ۱۳۳۱) *The Travels of Josafa Barbaro* (۶) : ۱۳۳۱)  
 اور *The Travels of a merchant in Persia* (۱۵۱۷)  
*Hakluyt Society* کی جلد میں جو ۱۸۷۳ء میں شائع  
 ہوئی : (۷) : *Viaggi : P. della Valle* برٹن ۱۸۳۳ء  
 ۱ : ۵۰۰ (سیاح کی بیوی ماریٹن کی رہنے والی تھی) :  
 (۸) : *Les Six Voyages* (۱۶۴۴) : *Tavernier*  
 ۱۶۹۲ء : ۱ : ۱۸۷ : (۹) : *Niebuhr* (۱۷۷۶)  
*Reisbeschreibung* کوہن یاکن ۱۷۷۸ء : ۲ : ۳۹۱  
 تا ۳۹۸ اور لوحہ ۴ : (۱۰) : *Olivier* (۱۷۹۵)  
*Voyage* پیرس ۱۲ (rep.) : ۴ : ۲۴۲ : (۱۱) : *Dupre*  
 : *Kinneir* : ۸۲ : *Voyage* : ۱ : ۷۷ : تا ۸۲ :  
 (۱۸۰۸) : *Ageogr. Memoir of the Persian Empire* ۱۸۱۳ء  
 ۲۶۴ و ۲۶۵ : (۱۳) : *Kinnier* (۱۸۱۳) : *Journey*  
*through Asia Minor* : ۱۸۱۸ء : ۴۳۳ : (۱۴)  
*Travels in Mesopotamia* : *Buckingham* : ۱۸۲۷ء  
 ۱۸۸ یا ۱۹۴ (مع شہر کا ایک عام منظر) : (۱۵)  
*Narrative of a tour throug* (۱۸۳۷) : *Southgate*  
*Armenia* : ۲ : ۲۷۲ : تا ۲۸۸ : (۱۶) : *Ainsworth*  
 : ۲ : *Travels and Researches* : ۱۸۳۲ء : ۲ :  
 ۱۱۴ تا ۱۱۶ : (۱۷) : *Defremery* : *Observations sur*  
*deux points de l'histoire des rois d'Akhlat et de*  
*Narrative : Southgate* (۱۸) : ۱۸۳۳ء : *J.A. 'Mardin*  
*of a Visit to the Syrian church of mesopotamia*  
 (۱۹) : ۲۱۵ تا ۲۳۲ : (۱۹)  
*Erdkunde : Ritter* : ۱۱ : ۱۵۰ : تا ۱۵۳ و  
 ۳۷۹ تا ۳۹۷ (بہت اچھا خلاصہ) : (۲۰) : *Goldsmid*  
*An overland Journey from Baghdad, Trans. Bombay.*  
*Geogr. Soc.* : ۱۸ : ۱۸۶۸ء : ۲۹ (ماریٹن کی  
 آبادی بائیس ہزار ہے جن میں نصف عیسائی ہیں) : (۲۱)  
*Technische studien-Expedition Ergar* : *Cernik*  
*zungsheft, Peterm. Mitt.* (۱۸۷۵ تا ۱۸۷۶ء) : ۴۵ :  
 ۱۵ تا ۱۸ : *History of the Mongols : Howorth* (۲۲)

*Inscription arabe del : Codera* : *Castillo de mirida* : *E. Lévi* (۱۳) : (۱۳۲ تا ۱۳۸) : *Inscriptions arabes d'Espagne* : لائڈن -

(E. LÉVI PROVENÇAL)

۷۔ لیب ماریٹن : بالائی عراق (دیار ربیعہ) کا ایک  
 علاقہ ہے۔

۸۔ محل وقوع : بالائی عراق میں دجلہ اور  
 فرات کے درمیان ان کوہستانی بلندیوں کے  
 سے بنا ہے جو دیار بکر کے جنوب مغرب میں قریب  
 قریب کی چوٹی (بلندی ۵۰۰۰ فٹ) پر منتہی ہوئی ہیں۔  
 یہ سالت پتھر (ایک قسم کا سیاہ مرمر یا سنگ موسی)  
 کا گنجان سلسلہ کوہ مشرق میں جزیرہ ابن ابی عمر کی  
 طرف بڑھ کرے سنگ اٹھک کی پہاڑیوں سے جا ملتا  
 بلکہ جنہیں قدیم زمانے میں *Masius* اور بعد  
 میں ازلہ (*Relec*) کہتے تھے۔ اس سلسلہ کوہ  
 کے مشرقی حصہ میں جبل طور یا طور عابدین  
 [رک بان] کا ضلع ہے جس کا صدر مقام مدیات ہے۔  
*Masius* کی جنوبی ڈھلوانوں سے متعدد  
 آبشاریں اترتی ہیں جن میں بہت سی کوہ عبدالعزیز  
 کے پہاڑوں (بجانب مغرب) اور تل کوکب اور  
 حصار (بجانب مشرق) کے درمیان کے علاقہ میں  
 بہت سے بہنے والے ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں  
 اور ان کے مشترکہ پانی سے خابور [رک بان] ندی  
 مل جاتی ہے۔

۹۔ ماریٹن : (۱) : *Jaubert* : ۱۳۲ : ۲ :  
 ماریٹن : (۲) : *ابن جبر* : سلسلہ یادگار  
 ماریٹن : (۳) : *ابن بطوطہ* : *الرحطہ* : ۱۳۲ : ۲ : ۱۳۸ :  
 ماریٹن : *Reinard* : ترجمہ : ۱۸۳۸ :  
 ماریٹن : *ماریٹن* : ۱۸۷۵ : ۲ : ۱۵۳ : (ماریٹن در  
 ماریٹن : *ماریٹن* : ۱۸۷۵ : ۲ : ۱۵۳ : تا

کی کتابیں بھی پہلے والوں کی نسبت زیادہ تعداد میں محفوظ رہیں۔ وہ اول الذکر کا ہوتا اور ظاہرہ کی جامع ازہر کا مؤذن تھا۔ تاریخ پیدائش ۵۸۲۶/ ۱۱۴۳ء ہے، انتقال نویں صدی کے اواخر میں ہوا۔ علم ریاضی کی متعدد شاخوں میں اس کی تصنیفات جبر و مقابلہ اور علم ہیئت پر ہیں بالخصوص ان آلات کی تشریح میں جو علم نجوم میں استعمال ہوتے ہیں اور علیٰ ہذا بعض دوسرے اصطلاحی امور سے متعلق فہرست Brockelmana، ۲: ۱۶۷ اور Suter، جلد ۳۳۳ میں درج ہے۔

(M. PLESNER)

مارستان : رگ بہ ہیمستان

مارکسزم : رگ بہ مزدکیت

مارگلا : (بھاڑیاں اور درہ)؛ مارگلا کی

بھاڑیاں راولپنڈی (پاکستان) کے قہستانی سلسلے سے تعلق رکھتی ہیں اور راولپنڈی تحصیل کے مغربی حصے میں واقع ہیں۔ ان کا آغاز ضلع ہزارہ کے بھاڑوں سے ہوتا ہے جو سری کی بھاڑیوں کے شمال میں موجود ہیں۔ جس جگہ سری، ہری پور اور راولپنڈی تحصیل کی حدود آپس میں ملتی ہیں وہاں یہ بھاڑیاں ضلع راولپنڈی میں داخل ہوئی ہیں اور راولپنڈی تحصیل کے شمال میں جنوب سے مغرب کی سمت میں پائی جاتی ہیں۔ تحصیل کے بیشتر حصے میں ان کی بلندی ۵۲۰۰ فٹ سے زیادہ رہتی ہے۔ اٹک کی حدود میں پہنچ کر ان کا سلسلہ پست ہونا شروع ہو جاتا ہے جہاں یہ ایک میدان میں ختم ہو جاتی ہیں۔ لیہہ کا دریا مارگلا بھاڑوں سے نکلتا ہے اور ان کی دیگر چھوٹی چھوٹی ندیوں کیو ساتھ لے کر راولپنڈی کے شمالی علاقہ کو سیراب کرتا ہوا شہر اور چھائی کے گرد گھوم کر دریائے سون میں جا گرتا ہے۔

۳ : ۶۸۳ تا ۶۸۶ : (۲۳) Zur Geogr. des : Sachau  
۲۹۹ تا ۲۳۷ : Tur' Abidin 'ZDMG  
(نفسہ) ۳۲۷ تا ۳۱۵ : Reise in Syrien : Sachau (۲۳)  
und Mesopotamien : لاہزگ ۱۸۸۳ء، ص ۴۰۴ تا ۴۰۷  
'La Turquie d'Asie : Cuinet (۲۵) : ۴۲۸ و ۴۰۷  
۲ : ۴۹۴ تا ۵۱۹ : Oicet o poyezdke : Tomilov (۲۶)  
1904، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۷ء : ۲۶۳ تا ۲۶۷ : (۲۷)  
La frontiere de l'Euphrate de pompee a : Chapot  
'la conquete arabe' پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۳۱۲ : (۲۸)  
'The Caliph's last Heritage : Marke Sykes' لندن ۱۹۱۵ء اشارہ۔

V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ]

الماردینی : یہ تین مہندسوں اور تین سیاست دانوں کی "نسبت" ہے، مگر ان کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔

(۱) عبداللہ بن خلیل بن یوسف جامع امویہ دمشق کا مؤذن نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے عشرہ اول میں فوت ہوا جس کی تصانیف کو اس نے پروائی سے نقل کیا گیا کہ بسا اوقات وہ اس کے ہوتے سبط الماردینی (ع- ۳ ذیل میں) کی تصنیفات مان لی جاتی ہیں ان کی تصانیف کی فہرست کے لیے دیکھیے Brockelmann : Die mathematiker : Suter اور ۱۶۹ : ۲ : G.A.L. und Astronomen der Araber und ihre worke ۱۹۰۰ء جلد ۳۲۱۔

۲ - اسمعیل بن ابراہیم بن غازی معروف بہ ابن فلوس ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) کے نصف اول میں گزرا اور علم حساب میں متعدد کتابیں تصنیف کیں؛ فہرست Brockelmann، ۱ : ۳۷۲ اور زڈلر Suter جلد ۳۵۹ میں موجود ہے۔

۳ - محمد بن محمد بن احمد سبط الماردینی تینوں ماردینیوں میں سب سے زیادہ مشہور اور جس

اس آمد و رفت کی وجہ سے درہ مارگلا کی اہمیت بڑھ گئی ہے کیونکہ راولپنڈی سے آگے ٹیکسلا، واہ چھاؤنی، حسن ابدال، ایبٹ آباد، کیمبل پور، پشاور جیسے شہر اس طرف واقع ہیں۔

مآخذ: (۱) District and states Gazetteers of

the Punjab لاہور ۱۹۷۷ء: ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹

(۲) ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷

Ancient Geography of India: Canningham، لندن

۱۸۷۱ء، ص ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۲۰ (۳)

District Census Report Rawalpindi ۱۹۶۱ء

Life and Works of: Abdul Ghani (۴) ۳۰۶، ۳۰۷

Bedil، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۵۳ (۵) محمد

ساقی مستعد خان: مآثر عالمگیری، کلکتہ، ۱۸۷۱ء

۱۳۲ تا ۱۳۸، (عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

### مارگولیتھ (D. S. Margoliouth)، ڈیوڈ سموتل

مارگولیتھ انگلستان کا مشہور مستشرق جس نے نصف صدی تک آکسفورڈ یونیورسٹی میں عربی کی تدریس کی۔ اس کا سن ولادت ۱۸۵۸ء اور سن وفات ۱۹۳۰ء ہے۔ اس کے آباؤ اجداد پولینڈ کے یہودی تھے، لیکن اس کے والد نے اپنا آبائی مذہب ترک کر کے عیسائیت اختیار کر لی تھی اور مارگولیتھ اس لحاظ سے پیدائشی عیسائی تھا۔

مارگولیتھ ۱۸۸۹ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا اور جب وہ ۱۹۳۷ء میں سبکدوش ہوا، تو اس وقت اس کی ملازمت کو ۴۸ سال گزر چکے تھے۔ اس نے بیضاوی کی تفسیر سے سورۃ آل عمران کا انگریزی میں ترجمہ کیا، جو ۱۸۹۳ء میں Chrestomathia Baidawiana کے نام سے شائع ہوا۔ اس کے علاوہ اس نے ریاضی ایبٹ العلامہ الحمیری کو ایڈٹ کیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مارگولیتھ کو عربی زبان پر پختہ قیامت

تھی۔ مارگولیتھ مارگلا ہے۔ وہاں سے اوپر پہلے کے نام شہر شاہ ڈھیری (ڈھیری شاہان) تھے۔ یہاں کے تاریخی کھنڈرات ہیں۔ اس علاقے میں سکھان اور ہیون سانگ چینی سیاح بھی آئے تھے۔ درہ مارگلا تاریخی حیثیت کا حامل ہے۔ سکندراعظم، محمود غزنوی، محمد غوری اور بابر نے اس علاقے سے گزرے، لیکن اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں اس شہر کا مقام واضح طور پر متعین ہو جاتا ہے۔ درہ میں سے جو پرانی سڑک گزرتی ہے وہ پتھر کی سلوں سے بنائی گئی تھی۔ وہاں ایک پتھر پر ۱۰۸۳ء کی تاریخ کندہ ہے جو ۱۶۷۲ء سے مطابقت رکھتی ہے۔ ان دنوں اورنگ زیب عالمگیر حسن ابدال آیا ہوا تھا۔ اس نے اپنے بیٹے شہزادہ سلطان کو دریائے سندھ کے پار خٹک قبیلے کی شورش فرو کرنے کے لئے بھیجا۔ (دیکھیے محمد ساقی مستعد خان: مآثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۷۱ء، ص ۱۳۲)۔

معلوم ہوتا ہے ۱۰۸۳ء درہ کاٹنے کی تاریخ ہے۔ اس سے زیادہ اس سلسلے میں مزید کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔ پتھر کی سلوں سے اس زمانے میں سڑک تعمیر کرنا ایک بہت بڑا کارنامہ تھا۔ برطانوی عہد میں سابقہ سڑک کے مشرق میں جدید قسم کی سڑک بنائی گئی۔ یہ جرنیل سڑک ہے جو لاہور سے پشاور تک چلتی ہے۔ انگریزوں نے درہ میں دونوں سڑکوں کے درمیان جنرل نکسن کی یاد میں ایک منار بنوائی۔ اس کے علاوہ جست کے نلوں کے ذریعے لگی ہوئی پانی لا کر ایک چشمہ بھی جاری کیا گیا۔ آج کل کے حالات سے اس کا پتہ چلا ہے۔ درہ کے علاقے کی طرف ایک سو فٹ کے فاصلے پر ریل لائن ہے۔ یہاں سے ریلوے میں سڑک بنائی گئی ہے۔ سو فٹ لمبی پتھر کی سڑک پر ہیون، کاروں کے ذریعے آمد و رفت ہے۔ یہاں سے درہ جاتا ہے۔

یہ سیرت یورپ کے روایتی مسیحی تعصب کے آئینہ دار ہے۔ آمدروز Amador نے ابن مسکویہ کی تیسویں اور ان کو شائع کیا تھا۔ مارگولیتھ نے اس کا انگریزی ترجمہ کیا، جو ۱۹۲۰ء میں *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* کے نام سے متعدد جلدوں میں شائع ہوا۔ اگست ۱۹۱۴ء میں جنگ عظیم اول شروع ہوئی تو مارگولیتھ سوئٹزرلینڈ میں پھنس گیا، لیکن جلد ہی اس نے جنوا کے راستے سے خلاصی پائی سرکار برطانیہ نے اس کو ہندوستان بھیج دیا، جہاں اس نے کلکتہ، بمبئی اور لاہور میں لیکچر دیے ۱۹۱۸ء کے بعد اس نے کچھ عرصہ بغداد اور اس کے مضافات میں گزارا۔

۱۹۲۵ء میں مارگولیتھ نے رائل ایشیائیک سوسائٹی کے جرنل میں ایک مضمون لکھا جس میں اس نے شعر جاہلی کے تمام ذخیرے کو جعلی قرار دیا۔ اس نے اس شاعری کا تصخرہ اڑایا، حالانکہ انہی ذخیرے کو آج تک مشرق و مغرب کے تمام علم معتبر سمجھ کر بنظر استعسان دیکھتے آئے تھے مصری ادیب طہ حسین نے شعر جاہلی پر شک شبہ کا اظہار کیا ہے مگر یہ مارگولیتھ کی کوراند تقلید کے سوا کچھ نہیں۔

مآخذ: (۱) نجیب العقیلی: المستشرقون، ۲: ۱۱۸، مطبوعہ قاہرہ: (۲) *Dictionary of National Biography*، ص ۹۷۰، مطبوعہ اریک۔

(شیخ عنایت اللہ)

مارواڑ: "مارو وار" (= منطقہ ہلاکت کی بدل ہوئی صورت ہے۔ بھٹک اے مار دیا بھی کہتے تھے۔ اولین مسلمان تذکرہ نویسوں نے اے "سودیس" لکھا ہے (دیکھیں *Annals of Antiquities of Rajasthan*: James Tod ج ۲ ص ۸۷)۔ یہاں قدیم زمانے میں راجپوتوں کی حکومت تھی۔ یہ علاقہ ہریانہ کے شمال میں ہے۔

حاصل تھی۔ اس نے ارسطو کی کتاب الشعر (بوطیقا) کے سریانی اور عربی تراجم کو شائع کیا، اور ان کے یونانی متن کی تصحیح میں کام کیا۔ اس نے باقوت کی معجم الادباء کو سات جلدوں میں شائع کر کے عربی ادب اور تاریخ کی بیش بہا خدمت انجام دی [السمعانی کی کتاب الانساب کی عکسی اشاعت بھی اس کی کاوش کا نتیجہ ہے]۔

۱۸۹۶ء میں پروفیسر مارگولیتھ نے ایک خاتون Jessie Payne Smith سے شادی کی اور اس کے بعد وہ کئی سال تک اپنی اس بیوی کے ساتھ سریانی لغت (*Thesaurus Syriacus*) کی تکمیل میں مصروف رہا، جسے اس کا والد نامکمل چھوڑ گیا تھا۔

برٹش میوزیم اور باڈلین (Bodleian) لائبریری میں جو قراطیس (Arabic Papyri) محفوظ ہیں، موصوف نے ان کا دقت نظر سے مطالعہ کیا اور سخت مشکلات کو حل کر کے ان کی فہرستیں تیار کیں۔ مانچسٹر کی John Rynolds لائبریری میں جو عربی قراطیس موجود ہیں، اس نے ان کی فہرست بھی ۱۹۳۳ء میں مکمل کی۔ مارگولیتھ نے اسلام پر جو کتابیں لکھیں ان میں ذیل کی تین کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۱۔ *Mohammad and the Rise of Islam* مطبوعہ

۱۹۰۵ء: ۲۔ *Mohammedanism* مطبوعہ ۱۹۱۱ء اور

۳۔ *Early Development of Mohammedanism* مطبوعہ

۱۹۱۴ء۔

اس میں شبہ نہیں کہ ان کتابوں سے مارگولیتھ کے علم و فضل کا ثبوت ملتا ہے، لیکن ان میں تعصبات کا بڑا حصہ ہے۔ اس طریق تصنیف کو خود مغربی علماء نے بھی پسند نہیں کیا اور مسلمان قاری تو اس سے بھینا اور بچا طور پر پراپرختہ ہوتا ہے۔ اس کی ایک کٹافہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت ہے۔ ٹائزہ (Eynbo) کی رائے میں



گزر سندر تک پہنچا ہوا ہے۔

اکبر اعظم نے اجمیر فتح کیا تو ۱۶۲۰ء میں مارواڑ کے راجا مالدیونے بحالت مجبوری دوراندیشی سے اپنے دوستوں سے چندر سین کو اکبر اعظم کی خدمت میں تحفے تعارف دے کر اجمیر بھیجا اور بذات خود اکبر کے دربار میں حاضر ہونے سے پہلو تہی کی۔ اکبر صحرا کے اس راجا کی متکبرانہ روش سے برہم ہوا اور مارواڑ پر فوج کشی کی۔ مارواڑ کے راجا نے قلعہ بند ہو کر مدافعت کی، لیکن آخر خراج ادا کرنے کے وعدہ پر مصالحت کر لی۔ اس کے بعد راجستان کی تقریباً سب ریاستوں کے جن میں مارواڑ بھی ہے حکومت مغلیہ سے اچھے تعلقات رہے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں بھی یہ صورت قائم رہی۔ راجپوت بدستور اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ راجا جسونت سنگھ نے کئی مرتبہ بغاوت بھی کی، لیکن اورنگ زیب نے ہر دفعہ اسے معاف کر دیا اور آخر میں نہ صرف اس کا منصب بحال کر دیا بلکہ کابل کے اسلامی علاقے کی حکومت بھی تفویض کی اور گجرات، مالوہ اور اجمیر کا بھی اسے حاکم بنا دیا (وہی کتاب، ص ۸۸)۔

اورنگ زیب کے بعد حکومت مغلیہ کی کمزوری کی وجہ سے مارواڑ کے راجا جسونت سنگھ کے بیٹے اجیت سنگھ نے اجمیر پر قبضہ کر لیا (۱۷۲۰ء) اور اپنے نام کے سکے ضرب کرانے شروع کیے۔ محمد شاہ نے لشکر کثیر جمع کر کے اجیت سنگھ کو مار بھگایا۔ اجیت سنگھ کی ہلاکت کے بعد محمد شاہ نے اجیت سنگھ کے بیٹے ابھے سنگھ کو اجمیر اور احمد آباد کا حاکم بنا دیا اور اجمیر عملی طور پر مارواڑ کا حصہ بن گیا (Rajputana Dist. Gazetteer، ج ۱، ص ۱۱۱)۔ اس کے بعد یہ علاقہ راجپوتوں کے قبضے میں رہا اور ۱۸۵۷ء کی جنگ میں انگریزوں کے ماتحت آ گیا۔

تقسیم ہند کے بعد ۱۹۵۶ء میں ریاستوں کی نئی تنظیم کے عمل پذیر ہونے پر یہ علاقہ کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ یکم نومبر ۱۹۵۶ء کو راجستان میں شامل ہو گیا (The Statesman's Year-Book، ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء ص ۳۸۲)۔ ابرق، جیسم، چونا اور نمک یہاں بمقدار کثیر پیدا ہوتا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں (مقبول بیک بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

ماروت: راک بہ ہاروت و ماروت۔

ماریا: ارت ریتريا (Eritrea) کے مغربی منطقے میں ایک قبیلے کا نام؛ جو لوگ زیادہ تر گذرے ہیں اور کرن کے ضلعے میں دریائے عسبا کے وسط کی وادی میں رہتے ہیں۔ اس قبیلے میں خاندانی امیروں کی دو شاخیں ہیں۔ ”ماریا قیح“ یعنی ”ماریا سرخ“ اور ماریا صلیم یعنی ”ماریا سیاہ“، پھر ان کے باجگذاروں (Vassals) کے کنبے ہیں۔ سرخ ماریا روایتاً ماریا سیاہ سے کچھ کم حیثیت کے سمجھے گئے ہیں اور انہیں بعض موقعوں پر سیاہ ماریا کو خاص تحفے دینا پڑتے تھے مثلاً جب ماریا سیاہ کا سردار فوت ہو جاتا تھا۔ باجگذار عملاً بٹے ہوئے تھے کیونکہ ہر ایک کنبہ کسی نہ کسی امیر خاندان کے سردار کے ماتحت سمجھا جاتا تھا اور دونوں شاخوں کا رئیس اپنی شاخ کے سب ارکان کے باجگذاروں پر بھی خاص خاص حقوق رکھتا تھا مثلاً اسے یہ اختیار حاصل تھا کہ باجگذار سے حکماً وہی نذرانہ خود وصول کرے جو وہ اپنے ذاتی سرپرست کو دیتا تھا یا ان سرپرستوں پر لازم کر دے کہ جو نذرانہ یا جوب اپنی رعایا سے وصول کریں اس کا دسواں حصہ رئیس قبیلہ کا حق سمجھا کر اسے ادا کریں۔

بہر جب اہل اٹلی نے اریتریا پر قبضہ کر لیا تو اس قسم کے جملہ قوانین یک قلم منسوخ ہو گئے۔

مآخذ: (۱) *Ostafikanische* : W. Munzinger

: E Littmann (۲) 'Schaffhausen' *Studien*

*Lieder der Tigre Stamme publications of the*

Princeton Expedition to Abyssinia ج ۳ اور ۴

لائڈن ۱۹۱۳ و ۱۹۱۵: (۳) C. Conti Rossini

'*Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea*

روم ۱۹۱۶ء۔

(ENRICO CERULLI)

• ماریہ قبیلہ : [ماریہ بنت شمعون القبطیہ]

المصریہ] کو مقوقس حاکم مصر [واسکندریہ] نے مع

ان کی بہن سیریں [سیرین] کے ۷ھ میں رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں تحفہ ارسال

کیا تھا۔ (ایک اور بیان کے مطابق وہ چار بیٹیاں

تھیں، [جو بقول ابن کثیر احتمال یہ ہے کہ دوسری دو

عورتیں دونوں بہنوں کے لئے بطور خادمہ تھیں۔

اس تحفے کے ساتھ ایک خفی غلام مسی مابور

اور ایک سفید رنگ کا خنجر دلدل نام بھی تھا۔

نیز ہزار مثقال سونا اور ریشمی کپڑے]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں

اپنی سربہ قرار دیا اور سیریں کو حضرت حسانؓ

بن ثابت کو عنایت فرمایا [اور ان کے بطن سے

عبدالرحمن بن حسان پیدا ہوئے]۔ مدینہ کے بالائی

حصے (العالیہ) میں آپؐ نے حضرت ماریہؓ کی رہائش کا

انتظام فرما دیا تھا جہاں آپؐ تشریف لے جایا کرتے

تھے۔ ان کے نام پر یہ مکان بعد میں مشربہ ام

ابراہیم کہلانے لگا تھا۔ [ذوالحجہ ۸ھ میں] ان کے

بطن سے رسول اللہؐ کے ایک فرزند تولد ہوئے جن کا

نام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابراہیمؓ رکھا

اور جن کی پیدائش سے آپؐ اتنے خوش ہوئے کہ

ابورافعؓ کو جو یہ بشارت لے کر آیا تھا ایک ہاتھ

ماریا اپنے آپ کو ماریا نامی جنگ جو کی اولاد

میں بتاتے ہیں جو سہو نسل سے تھا اور ۱۰ سپاہیوں

کے ساتھ عسبہ کی حدود میں آ بسا تھا۔ مقامی

باشندوں نے مہمان کے طور پر اس کی آؤ بھگت کی

لیکن رفتہ رفتہ ماریا کی اولاد کی تعداد اس حد تک

بڑھ گئی کہ انہوں نے سارے ملک پر قبضہ کر کے

اس کے مقامی باشندوں کو اپنے مطیع کر لیا۔ انجام کار

وہ ان کے باجگزار بن گئے۔ یہ مقامی باشندے نسلاً

”تگرائے“ کہلاتے ہیں اور اصل میں حبشی اور

یہجہ قبیلے کے لوگ تھے۔ بہر حال ماریا اور ان کے

باجگزار آج کل دونوں صرف تگرے (Tigre) زبان

بولتے ہیں، یہجہ بولی کی طرح سہو بالکل فراموش

ہو چکی ہے۔

ماریا مذہباً عیسائی تھے لیکن بعد میں

انہوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اسلامی شریعت

کے نفاذ کا آہستہ آہستہ ان میں بڑا اثر ہوتا

گیا جس سے آبادی کو کئی ایک پہلوؤں سے حقیقی

فائدہ پہنچا؛ اس لیے کہ شریعت اسلامیہ کے نفاذ

نے زمانہ قدیم کی ان کرخت رسوم کی سختی کو بہت

حد تک کم کر دیا جن کی بدولت امرا کو

خاص مراعات حاصل تھیں اور ان کو باجگزاروں

پر آقائی کا حق ملا ہوا تھا۔ بات یہ ہے کہ پرانے

قانون وراثت کی رو سے فرزند اکبر کو مروجہ طور

پر جو حق حاصل تھا اور علیٰ ہذا لڑکیوں کو باپ

کے ورثے سے محروم رکھا جاتا تھا اسلامی اثرات

کی بدولت انہیں آہستہ آہستہ متروک کر دیا گیا

اسی طرح یہ رسم بھی ہائی جاتی تھی کہ

ان باجگزاروں کو غلام بنا لیا جاتا تھا جو امرا کا

قرضہ ادا نہیں کر سکتے تھے یا قانون تعزیرات میں

ارتکاب جرم پر امراء اور باجگزاروں کی سزا میں

استیاز روا رکھا جاتا تھا، ماریا قبائل نے جب اسلام

قبول کر لیا تو ان باتوں میں کمی واقع ہو گئی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فوراً اس امر کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ نہ تو کسی کی موت پر اور نہ پیدائش پر سوچ کو گرجن لگتا ہے۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کی ایک نشانی ہے۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ اپنے زمانہ خلافت میں حضرت ماروہؓ کی بہت تعظیم و تکریم کرتے رہے اور انہوں نے ان کے لیے وظیفہ بھی مقرر کر دیا تھا جو ان کی وفات تک انہیں ملتا رہا۔ حضرت ماروہؓ نے محرم ۵۱۶ کو عہد فاروقی میں وفات پائی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے نماز جنازہ پڑھائی اور بقیع کے قبرستان میں انہیں دفن کیا گیا۔ یاقوت حموی (معجم البلدان، ۲: ۲۹۵) کے بیان کے مطابق حضرت ماروہؓ قطبہ صید مصر کے علاقہ آنصنا کے گاؤں حفن کی رہنے والی تھیں اور حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی سفارش پر حضرت امیر معاویہؓ نے اہل حفن کو خراج ارضی معاف کر دیا تھا۔

- مأخذ: (۱) الطبری، طبع ڈھوبہ (de Georje) ۱: ۱۵۶، ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵

[مازن نام کے قبائل کے لیے نیز دیکھیں  
ابن حزم : جمہرۃ الانساب العرب، بغداد، ۱۳۱۱ھ  
بذیل مازن]۔

ماخذ سے ان مختلف قبائل کے متعلق جن کو  
مازن کہا جاتا تھا چند ایک جغرافی اور تاریخی  
حوالے بھی ملتے ہیں، لیکن عام طور پر یہ مخطوطہ  
بڑی قلیل ہیں، کیونکہ ان قبائل میں کسی نے بھی  
اتنی اہمیت حاصل نہیں کی جس کی بنا پر وہ کسی  
بڑے قبیلہ سے جس سے اس کا تعلق بھی تھا  
بے نیاز ہو جاتا۔ مازن بن النجار کے بارے میں  
کچھ معلومات ملتی ہیں۔ یہ مدینہ منورہ کے  
بنو خزرج کا ایک اچھا خاصہ گروہ تھا (اسلام کے  
آغاز میں ان کی خدمات کے لیے دیکھیں *Camani*؛  
*Annali dell'Islam*، اشارہ جلد ۱ و ۲)۔ ایسے ہی  
مازن بن فزارہ کا بھی تھوڑا بہت حال معلوم ہے۔ وہ  
بنو ذبیان میں شامل تھے، اس لئے انہوں نے قبیلہ داحس  
اور الغبراء کے معرکوں میں حصہ لیا (قب مادہ ذبیان  
اور الاغانی، ۱۶ : ۲۷)، ابن میادہ نے جو خود بھی  
ذبیانی تھا پہلی صدی ہجری کے آخر میں ان کی  
ہجو کہی (الاغانی، ۲ : ۹۰ و ۱۰۲)۔ مازن بن  
شیبان بن ذہل کے بارے میں بھی کہ ابو عثمان  
نحوی بھی انہی میں سے تھا، مذکورہ بالا روایت  
سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی بولی میں (ابتدائی؟)  
م کو ب کی طرح بولتے تھے (باسمک بجائے ماسمک =  
تیرا کیا نام ہے)۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے جو  
دوسرے ربیعہ کی زبان کے بارے میں کہیں مذکور  
نہیں۔ آخر میں مازن بن الازد ہیں جن کے متعلق  
روایت ہے کہ وہ شمال کی جانب ہجرت کر کے گئے  
انہوں نے اپنا نام غسان [رک باں] رکھ لیا اور اس  
نام سے مشہور ہوئے۔

صرف مازن بن مالک بن عمرو بن قیس ہی ایک  
ایسا قبیلہ ہے جس کے متعلق ہمیں ایک حد تک

مازن : متعدد عرب قبیلوں کا نام جو جزیرۃ  
العرب کے بڑے بڑے نسلی گروہوں کی  
نمائندگی کرتا ہے۔ الاغانی، ۸ : ۱۴۱ (= یاقوت؛  
ارشاد، ۲ : ۳۸۲ و ۳۸۳) کی ایک روایت سے  
اس کی مخصوص مثال مل جاتی ہے۔ کہتے ہیں جب  
خلیفہ الوائق نے مشہور نحوی ابو عثمان المازنی سے  
جو اس کے دربار میں حاضر تھا، یہ پوچھا کہ تم  
کس مازن میں سے ہو؟ بنو تمیم کے، بنو قیس کے،  
ربیعہ کے یا یمن کے مازن سے؟

اول الذکر میں مازن بن مالک بن عمرو بن تمیم  
(Geneal. Tabellen : Wüstenfeld) (۱۲۷) دوسرے میں؛  
مازن بن منصور (D، ۱) یا مازن بن فزارہ (H، ۱۳)؛  
تیسرے میں مازن بن شیبان ذہل (C، ۱۹) اور  
آخری مازن بن النجار جو خزرج انصار کا  
ایک قبیلہ تھا (۱۹ و ۲۴)۔ ان کے علاوہ کئی  
ایک اور قبائل بھی ہیں جن کا نام مازن تھا۔  
جمہرۃ الانساب (ابن کلی) میں اس نام کے کوئی ستر  
قبائل درج ہیں جن میں سے زیادہ مشہور یہ ہیں :  
مازن بن سعد بن ضبہ (ابن قتیبہ : کتاب المعارف،  
طبع Wüstenfeld، ص ۳۶؛ جمہرۃ کے مخطوطہ موزہ  
بریطانیہ AD ۲۳، ۲۹۷، ورق ۱۱۴ الف کے مطابق  
زیادہ صحیح مازن بن منات بن بکر بن  
سعد بن ضبہ جو Tabellen میں درج نہیں ہے)؛  
ضبعہ بن معاویہ بن بکر بن ہوازن (ابن قتیبہ،  
ص ۴۲؛ H. Tabellen، ۱۴)؛ مازن بن رث بن  
غطفان (H، ۱)؛ مازن بن ربیعہ بن زہد یا مازن  
مذحج (E، ۱۸)؛ مازن بن الازد (۱۱، ۱۱)۔ مازن  
کی اس کثرت تعداد کی حقیقت یہ ہے کہ مختلف  
سربراہوں کے نام مازن تھے جو مختلف قبائل سے  
تعلق رکھتے تھے۔ ان سربراہوں کے ناموں کی وجہ  
سے ان کی اولاد بنو مازن کہلاتی؛ البتہ ان سب  
کے آبا و اجداد الگ الگ ہیں۔

کر لیا تھا۔ یہ تغلبی انتقام کے لیے مناسب موقع کا منتظر رہا اور حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جو ہر آشوب زمانہ آیا (۵۳۵/۴۶۵ء)، اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سفاری کے علاقے میں تاخت و تاراج کرنے لگا، لیکن مازن نے اس کا مقابلہ کیا اور اسے قتل کر کے کوئیں میں پھینک دیا (الطبری، ۱: ۱۹۱۱ و ۱۹۱۵، قُب الاغانی، ۱۹: ۱۳۵ تا ۱۳۶، ترجمہ در *Annali dell' Islam: Caetani*، ۱۰: ۵۵۲ تا ۵۵۳ آخری عبارت سے ہتہ چلتا ہے کہ سفاری کے خلاف مہم کا ردہ کے واقعات سے کوئی کوئی تعلق نہیں تھا)۔

بعد کے زمانے میں قبیلہ مازن کے لوگ دوسرے تمیمی قبائل کی طرح بتعداد کثیر خراسان میں آباد ہو گئے۔ انہوں نے وسط ایشیاء کی فتوحات میں حصہ لیا ان مازنوں میں جن افراد نے کارہائے نمایاں سرانجام دیے، شہاب بن مغارق بھی تھا اس سردار کا بیٹا جس کا ادھر ذکر آچکا تھا (الطبری، ۱: ۲۵۶۹ و ۲۵۷۰) پھر ہلال بن الہواذ جس نے (۵۱۰/۴۷۰ء) میں یزید بن المہلب کو شکست دے کر اس کے سارے خاندان کو قتل کر ڈالا۔ عمر بن سنان جس نے ایرانی سردار رتبیل (ابن الکلبی: نسب الخیل، ص ۳، نوٹ سطر ۳ و ۴) کو قتل کیا۔ بنو امیہ کے خلاف بغاوت میں تو بنو عباس کی افواج میں بھی کئی قواد موجود تھے لیکن جو بنو مازن خارجیوں سے جا ملے ان کی تعداد بھی کچھ کم نہ تھی۔ ازرقیوں کا مشہور سردار قطری بن الفجاءہ [رک بان] کابیہ بن حرقوس کے قبیلہ سے تھا۔

ان مشہور و معروف شعراء میں جو بنو تمیم نے پیدا کیے بہت کم ایسے ہیں جن کا تعلق بنو مازن سے ہو: تاہم اموی دور کا شاعر ہلال بن اسمر قابل ذکر ہے (الآغانی، ۲: ۱۸۶)، مالک بن الریب شاعر بھی تھا اور ڈاکو بھی، وہ العجاج کا ہم عصر ہے (۱)

معلومات حاصل ہیں۔ تمیم [رک بان] کے بیٹوں کے متعلق جو روایت غیر معمولی تفصیل کے ساتھ مشہور ہے، اس میں مازن کی ایک کہانی بھی شامل ہے جس میں اس کے چچا عبد شمس بن سعد بن زید منات بن تمیم العنبر بن عمرو بن تمیم (قُب المفضل بن صفہ، الفخر، طبع Storey، ص ۲۳۳ اور حوالہ جات جو حاشیہ میں دیے ہیں) کے خلاف معرکہ آرائی کا ذکر بھی آ جاتا ہے۔ اس قبیلے نے عمرو بن تمیم کا جو اس سے بڑا قبیلہ تھا، ساتھ کبھی نہیں چھوڑا جس میں یہ خود بھی شامل تھا اور جس کا قیام انہیں کے ساتھ نجد کے انتہائی شمال مغربی علاقے میں تھا۔ ان کا صبر مقام عین سفاری کے ارد گرد تھا ذوقار کے قریب (۱) نقائص، طبع Bevan، ص ۸۸، سطر ۱۷ کا حاشیہ؛ (۲) یاقوت، ۳: ۹۵؛ (۳) البکری، ص ۲۴، سطر ۱ ص ۷۸ تا ۷۸۸۔

اس مازن کے بڑے بڑے گروہ یہ تھے: بنو حرقوس، خزاعی، رزام، انمار، زینہ، اثاثہ اور رعلان۔ زمانہ جاہلیت میں مازن اپنے آبائی قبیلے کے پیرو تھے؛ چنانچہ ہم انہیں ان کی لڑائیوں میں حصہ لیتے بھی دیکھتے ہیں دوسرے تمیمی قبائل کی طرح۔ عکاز کے قبیلے میں وہ بھی باری باری سے حاکم ہوا کرتے تھے (نقائص، ص ۳۳۸)۔ اسلام کے زمانے میں مغارق بن شہاب ان کا سردار تھا جو شاعر کی حیثیت سے بھی مشہور ہے (قُب بالخصوص (۱) الجاحظ: بیان، ۲: ۱۷۱؛ (۲) القالی: الامالی، ۳: ۵؛ (۳) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۵۱۴۲۵، ۶: ۱۵۶)۔ معلوم ہوتا ہے مازن اسلام کے سرگرم پیرو بن چکے تھے کیونکہ انہوں نے دوسرے بنو تمیم کے ساتھ مل کر رتہ میں حصہ لیتے رہا، (۵۱۱) یہاں تک کہ انہوں نے ان تمام یروں کو مار بھگایا جو سجاح کذابہ [رک بان] نے ان کے پاس بھیجے تھے بلکہ ان میں سے ایک کو جس کا نام تغلبی الہذیل بن عمران تھا، قید بھی

الآغانی، ۱۹ : ۱۶۲ تا ۱۶۹؛ (۲) ابن قتیبة : الشعر و الشعراء، طبع دخویه، ص ۲۰۰ تا ۲۰۷ (وغیرہ) - زہیر بن عروۃ السکب (الآغانی، ۱۹ : ۱۰۶ - اس کے چند اشعار جو ہم تک پہنچے ہیں ان کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے اور یہی اشعار اس کے باپ سے بھی منسوب کیے جاتے ہیں۔ اس کا نام عروہ بن جلمہ تھا مگر یہی اشعار عبدالرحمن بن حسان بن ثابت سے بھی منسوب ہیں : قَبْ مَفْضِلَاتِ، طبع Lyall، ص ۲۴۹ نوٹ (Ly) - آخر میں یہ کہ دینا بھی ضروری ہے کہ عربی لسانیات کے دو باکمال ماہرین فن مازنی تھے : ابو عمرو بن العلاء [رک بآن م ۱۰۴] اور النضر بن شہیل جس کے شجرے Wüstenfeld کی کتاب (L) Tabllen میں منقول ہیں۔

مآخذ Register Z. d. Geneal : Wüstenfeld

Tabellen، ص ۲۹۱؛ (۲) ابن قتیبة : کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۳۶ تا ۴۲؛ (۳) ابن درید : کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۲۴ تا ۱۲۶ و ۱۷۱ و ۲۱۱ و ۲۰۸؛ (۴) ابن الکلبی : جمہرۃ الانساب، مخطوطہ موزہ بریطانیہ، ۲۳ و ۲۶ و ورق ۹۰ تا ۹۲ اور مواضع کثیرہ۔

(G. SEIR DELLA VIDA)

\* مازندران : بحیرہ خزر کے جنوب میں ایک صوبے کا نام جس کے مغرب میں گیلان ہے اور مشرق میں استرآباد کا صوبہ ہے [رک بآن، نیز گرگان]۔۔۔۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائنڈن بار اول ہذیل مادہ]۔

مآخذ : سیاحت : (۱) Pietro della، ۱۶۱۸

Viaggi حصہ دوم، خط چہارم Brighton، ۱۸۴۳ء ص ۷۷۸

۷۰۲ : اصفہان : سیاہ (کوہ موجودہ جہیل قم کے مشرق میں) فیروز کوہ، شیرگاہ، ساری، فرح آباد، اشرف ساری، فیروز کوہ، گل یارد، تہران : (۲) سرتاس ہریٹ Some Year's Travels، (۱۶۲۷ء) اور فرانسیسی اڈیشن

Relation du Voyage، پیرس ۱۶۶۳ء ص ۲۶۰ تا ۲۶۱ اصفہان، سیاہ کوہ، فیروز کوہ، علی آباد، اشرف، آمل : تہران : A Historical account : Hanway : لندن ۱۷۰۴ء باب ۱۲۷ تا ۱۳۹ استرآباد - بارفروش اشرف : Reise d. Russland : S. G. Gmelin (۴) : اشرف : (۵) Reise d. d. nordliche Persien 1770-1778، سینٹ پیٹرس برگ ۱۷۷۷ء ص ۴۴ تا ۴۷ (آمل، بارفروش، علی آباد، ساری، اشرف) : (۶) Journey : G. Forster : (۷) from Bengal to England (۱۷۸۴ء)، لندن ۱۷۹۸ء ۲ تا ۱۷۹ (۸) Second Journey : Morier، لندن ۱۸۱۸ء، باب ۳ (تہران، بوسن، دماوند، باغ شاہ، فیروز کوہ، اسران فولاد محلہ، چشمہ علی، استرآباد) : (۹) MacDonald Geogr. Memoir : Kinnier، لندن ۱۸۱۳ء، ص ۱۶۱ تا ۱۶۷ : (۱۰) Travels : Guseley، لندن ۱۸۱۹ء (فیروز کوہ، سرج رباط، زیر آب، شیرگاہ، علی آباد، ساری، اشرف، فرح آباد، آمل، میان قلعه، دماوند) : (۱۱) Trezol : Notice Sur le Ghilan et mazenderan، در Jaubert : Voyage en Armene et en Perse، ۲ : ۴۱۷ تا ۴۶۳ Travels and Adventures ... on the : Fraser (۱۰) southern Bank of the Caspian Sea، لندن ۱۸۲۶ء باب ۲-۸، ۱۲ تا ۱۲۰ : اشرف، ساری، بارفروش، آمل، ازہ (Izideh) علی آباد، تورہ (Towar) آب گرم، لاهیجان، Reise auf d. Kasp. meeres : Eichwald، (۲۶) (۱۸۲۰ء)، Stuttgart ۱۸۲۴ء، باب ۱۱ : مازندران ص ۳۳ تا ۳۵۸، مشهد سر، بارفروش) : (۱۱) Journey to the North of India overland : Conolly، لندن ۱۸۳۴ء ۱ : ۲۰ تا ۲۷، تہران، فیروز کوہ، ساری، اشرف) : (۱۲) Travels into Bokhara : Burns، (۱۳) ۱۸۳۰ء، ۳ : ۱۰۳ تا ۱۲۲، (استرآباد، اشرف، علی آباد، فیروز کوہ، تہران) : (۱۴) Journal of a : Stuart، (۱۵) Residence in Northern Persia، لندن

اسکے فیروز کوه، فولاد محلہ)؛ (۲۱) *Honamaire de*  
*Voyage en Turquie et en Perse : Heil*  
 ۱۸۰۰ء تا ۲۱۴ تا ۳۳۶ (تہران، لار آمول، اشرف،  
 استرآباد، رادکان، خورد محلہ، علی چشمہ سمنان)  
 ۲۸۰ تا ۳۰۶ (تفصیل سیاحت، اٹلس قفقاز، ۸۲ تا ۸۳ از  
*Oberki turkmen. Zeitst. de Bode* (۲۲)؛ (Lawrens  
*Yugo vostoč. Pribrez. Kaspiskago moria,*  
*Otečest. Zapiski*، ۱۸۰۶ء، عدد ۷، ص ۱۲۳ تا ۱۵۰،  
 (تہران، سرہندان فیروز کوه، چہاردہ، ہزار جریب،  
 استرآباد) عدد ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۵۲ (ساور، رادکان)؛  
*Report on the Persian : F. Maackenzie* (۲۳)  
*Caspian Provinces*، رشت ۱۸۰۹ء تا ۱۸۶۰ء،  
 (مخطوطہ سے نقل *Rabino* نے کیا ہے)؛ (۲۴)  
*Kobach Rundreise durch die nordl. : Gasteiger*  
*Prov. Persiens. Z. F. Allgem. Erd.*، ۱۲  
 ۱۸۶۲ء، ص ۳۴۱ تا ۳۵۶، (تہران، فیروز کوه،  
 "سبت کوه" (سوار کوه)، ساری، اشرف، استرآباد)؛ (۲۵)  
*Bericht über eine wissensch. Reise in den : Dorn*  
*Kaukasus* وغیرہ؛ *Mel. Asiat*، ۱۸۶۳ء، ص ۳۲۹ تا  
 ۵۰۰ (اشر، ادہ، اشرف، بارفروش، شہد سر)؛ *Dorn* (۲۶)  
*Reise nach Masanderan im J. 1860* پہلا حصہ  
 (سینٹ پیٹرز برگ، اشرف) سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۰ء،  
 (مع ایک اٹلس)؛ (۲۷) *Melgunov : Yunznom*  
*bertgi Kaspiskago moria*، ضمیمہ جلد ۳ مرتبہ  
*Zapiski Akadem Nauk*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۳ء،  
 ص ۹۵ تا ۱۹۰ جرمن ترجمہ از *Das Südliche : Zenker*  
*Ufer d. Kasp. meeres*، لائیپزگ ۱۸۶۸ء، (مع چند اغلاط  
 املاء)؛ (۲۸) *Three year's Residence : Eastwick*  
 لنڈن ۱۸۶۳ء، باب ۳ : ۲ : ۵۰ تا ۱۰۱ (استرآباد،  
 اشرف، ساری، علی آباد، شیرگہ زیر آب، سرخہ رباط،  
 فیروز کوه، سرہندان، بوسہن)؛ (۲۹) *Seidlitz*  
*Handel und Wandel an d. Kaspischen Süd Küste*

۱۸۰۶ء تا ۲۱۴ (شہرستانولہ فیروز کوه)  
 (ساور، آسولہ، تہران)؛ (۱۴) *d'Arcy Todd*  
*Memoranda to accompany a sketch of po*  
*Matandran*، ج ۸، ۱۸۳۸ء، ۱۰۱ تا  
 (تہران، آمول، بارفروش، بیرگہ،  
 وینڈ، فیروز کوه، تہران، دماوند، فیروز کوه،  
 ہائیے قلاور، دیوسفید، شیرگہ، علی آباد، ساری،  
 ہشہ، آمولہ، تہران، فیروز کوه، فولاد محلہ)؛  
*Erd kunde : Ritter*، ج ۱/۶ جزو ۲/۸، برلن  
 ۱۸۱۱ء تا ۱۸۱۴ء (کوه البرز میں سے ہو کر  
 کے راستے)، ص ۱۲۰ تا ۵۰۰ (مازندران کا ساحل  
 ۵۰۰ ص ۵۰ تا ۵۹۰ (دماوند)؛ (۱۶) *Fraser*  
*A winter's journey*، ۱۸۳۸ء : ۲ : ۱۳۱ تا ۱۴۰  
 بز کوه، شمشیر زادہ، شاہ رود) : ۲ : ۱۱۶ تا ۱۸۲  
 انہ لار، کلارستاق، برسب، آمل، بارفروش،  
 دسر، از دیبہ، سخت سر)؛ (۱۷) *Wilbraham*  
*Travels in the Trans-Caucas*، (۱۸۳۷ء) لنڈن  
 ۱۸۶۲ء، ص ۲۲۳ تا ۳۷۷ (تہران، فیروز کوه، زیر آب،  
 اشرف، آمل)؛ (۱۸) *Sketch of the : Holmes*  
*Shores of Cas*، اس شہر کا نام آمون لکھا ہے۔  
 کل آمل کہتے ہیں، لنڈن ۱۸۴۰ء،  
 ۱۰ (کلارستاق، نور، آمل، فرح آباد، استرآباد)،  
 ۱۷ (ساور، شاہ کوه، شمشیر پر، چشمہ اعلیٰ  
 سمنان)؛ (۱۹) *Puteshesviye : Vas Kobinikov*  
*Gornâ Zurnal* (۱۸۴۳-۴۴) *po severnoi*  
 پیٹرز برگ ۱۸۴۶ء، ۵ : ۱۷۱ تا ۲۲۰ نقشہ جرمن  
 در *Erman's Russ. Archiv*، باب پنجم *Hoft* ص  
 ۷۸ تا ۷۹ (طبقات الارض *Geology* شاہ کاکو ساری،  
 زکوه، کجور، تہران)؛ (۲۰) *Bergreise : Buhake*  
*von Glin nach Asien* در *Baer and Halmersens*  
*Beitrage Z. Kenntnis der russ. Asien*، ۱۸۴۷ء  
 ۵۶۷ تا ۵۶۸ (اسپو، کلارستاق، کجور،

۱۳: ۱۸۹۸ء تا ۹ (ضمیمہ Lovett: الجہ، ورسن  
 Varasum کجور نور و دیار سلاطین)؛ (۳۰)  
 'Retse in mazanderan. Z. Gesell. Erdkunde: Sarro  
 ۱۹۰۲ء، ص ۹۹ تا ۱۱۱ (دماوند، آمل، اشرف، بندرگز)؛  
 Reisen in Nord und West Persien: Stahl (۳۱)  
 Pet. mitt ۱۹۰۷ء، Hoft ۶: ۱۲۱ تا ۱۳۱ (مع  
 نقشہ بار فروش، فیروز کوه)؛ (۳۲) O. Niedermayer  
 (Die Persien Expedition) Mitt, d. Geogr. gesscl  
 in Munch'n ۱۹۱۳ء، ص ۱۷۷ تا ۱۸۸ (فیروز  
 کوه، ترد Turud، پلوار، ساری، نیکا سفید جے  
 A Journey in Mazendran: Rabino (۳۳) (Safiddije)  
 J.R.G.S. نومبر ۱۹۱۳ء، ص ۳۳۵ تا ۳۴۴ (رشت،  
 ساری)؛ (۳۴) Petrol in Northern: Golubiatnikov  
 Persia روسی زبان میں Nefityanoye i Slantsevoye  
 Khozlaytvo ماسکو ۱۹۲۱ء، ستمبر، اکتوبر، ص ۷۸  
 تا ۹۱؛ (۳۵) Noel: A reconnaissance in the  
 Caspian Provinces in Persia J.R.C.S. جون ۱۹۲۱ء،  
 ص ۳۰۱ تا ۳۱۸ (تہران، آمل، فرح آباد، کجور،  
 تنکا بن)؛ (۳۶) Reisebericht Z.D.M.G.: Harzfeld  
 ۱۹۲۶ء، ص ۲۷۸ تا ۲۷۹ (بسطام، رادکان، شمشیر بر  
 دامغان)؛ (۳۷) A. F. Stahl: Die orographischen und  
 hydrographischen Verhältnisse des Elburs-Gebirges  
 in Persien, Pet. mitt. ۱۹۲۷ء، Hoft ۷ تا ۱۸  
 ص ۲۱۱ تا ۲۱۵ (مع نقشہ)؛ (۳۸) H. L. Rabino  
 G.M.S. Mazandaran and Astarabad ۱۹۲۸ء (ساحل  
 کی سفر گاہیں بندوبست کی علاقائی تقسیم مع  
 فہرست مواضع مسلم کثیات) قب ص ۲۰ پہلی  
 تصانیف کی مکمل فہرست Geological: G. M. Boff  
 (Notes on Part of Mazandaran  
 Transactions سلسلہ ۲، ج ۵، ص ۷۷۷)۔  
 نسلی خصوصیات: (۱) Khanykov  
 Memoire sur l'ethnographie de la Perse

(از Russkii Vestnik Pet mitt ۱۸۶۹ء، ص ۹۸ تا  
 ۱۰۳، ۲۵۵ تا ۲۶۸) سفید رود - مشہد سر - بندرگز - اشرف  
 صفی آباد)؛ (۳۰) Extracts from a: G.C. Napier  
 J.R.G.S. ۱۸۷۶ء، ص ۶۲ تا ۱۷۱ (اچھا نقشہ گل کچ، کلباد؟، فیروز کوه،  
 کور سفید، خنگ، رویار چشمہ اعلیٰ، چارده، شمشیر بر،  
 اسب نیزہ، شاہ رود)؛ (۳۱) Clouds in the: V. Baker  
 East لندن ۱۸۷۶ء (ص ۶۲ تا ۸۹ اشرف، ساری،  
 شیر گہ، زیر آب، فیروز کوه، سر بندان، بوسمن، تہران  
 ص ۸۷ تا ۱۴۲ لارہ اسک، خلر؟)، علی آباد، زیر آب،  
 کسلون؟)، علی آباد اتنے (Attenno)، سرکده، چشمہ  
 اعلیٰ، دہ ملا، دامغان)؛ (۳۲) Six months in: Stack  
 Persia باب ہفتم و ہشتم لندن ۱۸۸۲ء: ۲: ۱۷۰ تا  
 ۲۰۲ (تہران، کوه دماوند مشہد شر)؛ (۳۳) Beresford  
 Itinerary notes of route surveys in Proc.: Lovett  
 R.G.S. Northern Persia ۱۸۸۳ء فروری ص ۷۷ تا  
 ۸۴ (تہران، چولوس، نور، بلده، لارہ اسک، فیروز کوه،  
 فولاد محلہ، چارده، زیارت استر آباد)؛ (۳۴) Curzen  
 Persia ۱۸۹۲ء: ۱: ۳۵۴ تا ۳۸۹ باب ۱۲ (مازندان  
 اور گیلان) مع خاکہ: (۳۵) Genom: Seven Hodin  
 Khorasan ستاک ہالم ۱۸۹۲ء: ۱: ۵۷ تا ۶۹  
 (دامغان، چارده، چہان نما، استر آباد)؛ (۳۶) E. G.  
 A year amongst the Persians: Browne لندن ۱۸۹۳ء  
 ص ۵۷ تا ۶۸ (تہران - مشہد سر)؛ (۳۷) Morgan  
 Mission Scientifiques Etudes Geographiques ۱: ۱  
 ۱۸۹۴ء ص ۱۱۳ تا ۲۰۸ (مختلف تصاویر)؛ (۳۸)  
 Reisen in Nord und Ergänzungsheft: A. F. Stahl  
 Zentral-Persian Pet. Mitt. ۱۸۹۶ء، عدد ۱۱۸، ص  
 ۷ تا ۱۸ (تہران، کلارستاق، نور لارہ، دماوند، تہران،  
 آمل، فیروز کوه، علی آباد، آمل، استر آباد، کاش، چارده  
 سنلان) (مع مفصل نقشہ)؛ (۳۹) Across: H. L. Wolk  
 the Alburz Mountains The Scott. Geogr. magazine



Geogr. Obsor Irana، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء،  
ص ۱۵۸ تا ۱۶۱ فارسی ترجمہ تہران ۱۹۳۰ء،  
ص ۲۸۹ تا ۲۹۵؛ (۶) The Lands of : Lo Strange  
the Eastern Caliphate، ص ۳۶۸ تا ۳۷۶؛ (۷)  
Die Eroberung etc : Vaemer

مآخذ : تاریخ : متعلقہ مہمات سکندر اعظم اور  
Antiochus III (در ۲۰۹ ق-م، قہ، Polybius : ۱۰ :  
۲۸ تا ۳۱) قہ (۱) Caspia : Dorn تحت  
سکندر اعظم، Reise : Dorn، ص ۱۵۶ تا ۱۶۱؛ (۲)  
Alexander's marsch von Persepolis : Marquart  
Z. Gesch. Von Eran (۳) : Untersuch nach Herat  
Ecbatana : Stahl (۴) : ۶۳ تا ۷۵ : ۱۹۰۰ء  
J.R.G.S. to Hyrcania، اکتوبر ۱۹۲۴ء، ۳۱۲ تا  
۳۱۹، اشکانی (Arsacid) اور ساسانی عہد سے متعلق  
Letter de Tansar a Jasnaf, roi : Darmesteter (۱)  
de Tabaristan، ۱۸۵ : ۱ : ۱۸۹۳ء تا ۲۵۰ اور  
۵۰۲ تا ۵۵۵ (تسر (توسر؟) توذرا (توذر)  
انڈکس طبری، ص ۸۷) ارد شیر اول ساسانی کا  
مذہبی پیشوا جسٹس کو اطاعت قبول کر لینے پر آمادہ  
کرتا ہے۔ دستاویز، جس کا ترجمہ پہلوی زبان سے عربی میں  
کیا گیا ہے، ابن المقفع نے فارسی میں ابن اسفندیہ کی  
تصنیف میں دی ہے؛ (۲) Grund. d. iran Phil: Justi  
۱۸۹۵ء ص ۳۳۰ تا ۳۳۵ گوشتارے؛ (۳) Justi  
در Iranisches Namenbuch، ۲ : ۵۰۷ : ۳ : Marquart  
Eränshahr، ۱۲۹ تا ۱۳۶۔

مآخذ : اسلامی عہد کے لیے : (۱) البلاذری، ۳۳۴  
تا ۳۴۰؛ (۲) الطبری؛ اشاریہ؛ (۳) البیعوی ed Houtsma  
Historiae، ۲ : ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۵۵، ۳۴۷، ۳۶۵  
Jong ۳۷۹، ۵۱۴، ۵۸۲؛ (۴) کتاب العمون، طبع  
and de Goeje، ۳۹۹ تا ۴۰۰، ۵۰۲ تا ۵۰۳  
۵۲۳؛ (۵) ابن الفقیہ کتاب مذکور؛ (۶) ابن الاثیر؛  
اشاریہ، نیز مقامی تواریخ، جن کی تفصیل ذیل میں دی جاتی

The : Inostrantsev (۲) : ۱۱۷ تا ۱۲۶  
customs of the inhabitants of the Caspian province  
in the tenth century (روسی میں) Ziwya Starina  
۱۹۰۹ء حصہ ۲، ص ۱۲۵ تا ۱۳۲۔

زبان : قہ Die Kaspischen Dialecte : Geiger  
Grundriss de. Iran Phil، ۱ / ۲ ص ۳۴۴ تا ۳۸۰  
جہاں اس موضوع پر معلومات دی گئی ہیں (بالخصوص  
تصانیف Dorn)۔

مآخذ : جغرافیہ طبعی وغیرہ : B.G.A.، بذیل مادہ  
ہائے دہلم طبرستان آمل۔ ساریہ وغیرہ ابن الفقیہ، ص ۳۰۱  
تا ۳۱۴ خاص طور پر طبرستان کے متعلق مفصل معلومات  
بہم پہنچاتا ہے؛ (۲) مسعودی : مروج الذهب، اشاریہ؛  
(۳) ادیبی، ترجمہ Jaubert، ۲ : ۱۶۹، ۱۷۹ تا ۱۸۰  
۳۳۳، ۳۳۷، ۳۳۸ (اس میں کوئی جدید بات نہیں ہے؛  
(۴) زکریا قزوینی : آثار البلدان (اقلیم : م) آمل، ص ۱۹۰  
بلاد الدہلم، ص ۲۲۱؛ (۵) رویان، ص ۲۵۰، طبرستان؛  
(۶) باقوت، قہ Auszüge: Dorn، ۱۸۵۸ء، ص ۲ تا ۴  
جہاں طبرستان کے متعلق کل مقالے جمع کیے گئے ہیں  
لیکن ویسٹفیلڈ ایڈیشن کا متن قابل ترجیح ہے؛ (۷)  
حمد اللہ قزوینی : نزهة القلوب، G.M.S.، ص ۱۰۹  
Auszüge aus 14 morgenl. Schrift- : Dorn (۸) : ۱۶۱  
stellern betreffend d. Kaspische meer, melanges  
Asiatiques، ۶ : ص ۲۵۸، ۷ : ۱۹ تا ۴۴  
۵۲ تا ۹۲، قہ نیز تاریخی۔

مآخذ : یورپی تصانیف (۱) Eran Alter- : Spiegel  
Eran Alter- : Spiegel، ۱ : ۶۴ تا ۷۴؛ (۲) Darn  
Eran Alter- : Spiegel، ۱ : ۶۴ تا ۷۴؛ (۳) Caspia  
Ostiranische Kultur : Geiger، ۱۸۸۲ء، اشاریہ؛ (۴)  
Vom Pontus bis zum Indus : Brunschoten، لہیزگ  
Leipzig، ۱۸۹۰ء، ص ۷۳ تا ۹۳، البرز اور مازندران  
کا جغرافیہ سنسکرت کی کتابوں کے  
Barthold (۵) : ۵۰ : Isro-

طبع Dorn، ۱۸۵۸ء؛ (۳) عبدالفتاح لومنی: تاریخ گیلان (۹۲۳ء تا ۱۰۳۸ء)، طبع Dorn ۱۸۵۸ء اور جرجان کی مقامی تاریخیں ابوسعید الرحمن بن محمد الادریسی (م ۸۰۵/۱۰۱۳ء) تاریخ اتر آباد، جس کا ابن القاسم حمزہ بن یوسف السهمی الجرجانی (م ۸۲۷/۱۰۳۶ء) نے تتمہ لکھا، جو تاریخ جرجان کا بھی مصنف ہے (شاید اس سے مراد ہے، کتاب معرفة العلماء اهل جرجان، جو ابوالقاسم حمزہ السهمی نے ۸۶۹/۱۲۹۰ء میں لکھی تھی، قب فہرست Bodleiana، اکسفرڈ ۱۷۸۷ء (Uri) ص ۱۶۵ عربی مخطوطات عدد ۷۴۶)؛ (۲) علی بن احمد الجرجانی الادریسی: تاریخ جرجان (سنہ نامعلوم) Dorn نے کثیر التعداد اسلامی ماخذ جمع کیے ہیں جو مازندران سے تعلق رکھتے ہیں *Die geschichte Tabaristans und der Serbedare nach Chondemier, Mem de l'Acad. de St. Petersbourg*، ج ۸، ۱۸۵۰ء، *Auszüge aus muham. Schriftstellern betreffend d. Gesch. und Geographie*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۸ء، (۲۲ تصانیف کے اقتباسات)۔

تیمور کی مسہمات کے لیے: (۱) ظفر نامہ، ۱: ۳۳۸، ۳۵۸، ۳۷۹، ۴۰۷، ۴۰۷: ۲؛ (۲) منجم ہاشمی (۱۶۳۰ء تا ۱۷۰۲ء)؛ صحائف الاخبار، استنبول ۱۷۸۵ء، ۱۸۶۸ء (مازندران کے خاندان، قب Sachau کا ترجمہ *Ein Verzeichniss d. Mhhamm Dynastien*، برلن ۱۹۲۳ء *Die Kaspischen Fürstentümer*، عدد ۳ تا ۱۳)۔

یورپی تصانیف: (۱) *Hist. des: d'Ohsson* (۱) *Mongols* ۱۸۳۵ء، ۳: ۲، ۱۰، ۳۸، ۳۸، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۹۳، ۳۱۳ تا ۳۱۸ (ایقا) ۳: ۳، ۳۲ تا ۳۵ (مازندران غازان کی باجگزار ریاست ۱۰۶ تا ۱۰۹، ۱۰۹، ۶۰۰ (ابوسعید در مازندران) ۶۱۳، ۶۲۲ (بغابت یسور Yasawur ۶۸۵ (حسن بن جویان

۷ (جن تصانیف ہر ستارہ کا نشان دیا گیا ہے، وہ غالباً ضائع ہو چکی ہیں) ابوالحسن علی بن محمد المدائنی (م ۲۲۵/۸۳۹ء): (۱) کتاب فتوح جبال الطبرستان؛ (۲) باوند نامہ (جو شہر یار بن قارن کے لیے لکھا گیا جس نے ۸۶۶ء تا ۸۰۳/۱۰۷۲ء تا ۱۱۰۹ء حکومت کی؛ (۳) عبدالحسن محمد یزدادی: عقود السعور و قلائد الدرر؛ (۴) محمد بن الحسن بن اسفندیار: تاریخ طبرستان ۸۶۳/۱۲۱۶ء میں لکھی گئی، ترجمہ بالاختصار از G.M.S.: E.G. Browne ۱۹۰۵ء۔ جس قلمی نسخے کا Dorn نے حوالہ دیا ہے، اس میں ۸۸۲/۱۳۳۸ء تک بیان جاری رکھا گیا ہے)؛ (۵) بدر المعالی اولیاء اللہ آملی؛ (۶) تاریخ طبرستان: (نظر الدولہ شاہ غازی کے لیے لکھی گئی، ۸۶۱ء تا ۸۷۸/۱۳۵۹ء تا ۱۳۷۸ء)؛ (۷) علی بن جمال الدین بن علی محمود التہجیبی رویانی: تاریخ طبرستان (کار کیا مرزا علی کے لیے ۸۸۱/۱۳۷۶ء سے پہلے لکھی گئی۔ اسے ظہیر الدین نے استعمال کیا)؛ (۸) سید ظہیر الدین (پیدائش ۸۱۵/۱۴۱۲ء) بن سید ناصر الدین المرعشی: تاریخ طبرستان و رویاں و مازندران ۸۸۱ء، ۱۴۷۶ء) میں ختم ہوئی طبع Dorn سینٹ پیٹرزبرگ ۱۲۶۶/۱۸۵۰ء، Dorn کا جرمن ترجمہ ۱۸۸۵ء میں شائع ہوا تھا، لیکن اس کے بھی فقط چند ہی نسخے معلوم ہیں؛ (۹) ابن ابی مسلم: تاریخ مازندران (سنہ نامعلوم)؛ (۱۰) کتاب گیلان و مازندران و اتر آباد و سمنان و دامغان وغیرہ (فارسی مخطوطہ ۱۲۷۵/۱۸۵۹ء، قب Dorn: Bericht: (۱۱) محمد حسن خان اعتماد السلطنہ: کتاب التدوین فی احوال جبال شروین، تہران، ۱۳۱۱ء (جغرافیہ و تاریخ سواد کوہ، باوند یوں، پادسیان وغیرہ کی فہرستیں) قب نیز مقامی تواریخ گیلان؛ (۱) ظہیر الدین مرعشی: تاریخ گیلان و دیلمستان ۱۳۸۹ء تک) طبع Rabino، رشت ۱۳۳۰/۱۹۱۲ء، (ملحقہ ص ۷۷ تا ۹۸) خان احمد خان گیلانی کی خط و کتابت؛ (۲) علی بن شمس الدین: تاریخ خانی (۸۸۰ء تا ۹۲۰ء)

(زیر قالیف).

مازندران پر روسی مہمات کے متعلق دیکھیے: (۱)  
*Bunt Stenki : Kostomarov*؛ *Caspia : Dorn*  
*Ruzina*، ۱۶۶۸/۶۹ء در *Sebraniye Sochinenii*، سینٹ  
 پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، *Kniga I*، ج ۲: ۳۰۷ تا ۳۰۵  
 (فارسی مآخذ) میں کاسک سردار *Stenka Razin*، کواستین  
 گرازی *Istin Gurazi*، لکھا ہے: (۱۳) *Sur : Butkow*  
*les evenements qui eurent lieu en 1781 lors de la*  
*fondation d'un etablissement russe sur le golfe d'*  
*Astarabad*، (روسی) *Zurn. Min. Vnutr. del*، ۳۳،  
 ۱۸۳۹ء، ص ۹؛ (۳) *Butkow*؛ *Material dlia no:oi*  
*Istoriia Kavkaza*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۹ء، اشاریہ  
 (فارسی مآخذ میں ۱۷۸۱ء کی روسی مہم کے سردار کاونٹ  
*Woinowic*، کرلےس (Karafs = Graf)، خان  
 لکھا ہے)۔

آثار قدیمہ: *Bode*، استرآباد کے قرب وجوار میں  
 ایک اونچے مقبرے کے نیچے ایک عمارت ہے جو حال ہی  
 میں کھولی گئی ہے۔ اس کا ذکر دیکھیے *Archaeologia*،  
 لندن ۱۸۳۳ء، ۳: ۲۳۸ تا ۲۵۵ ان حالات کی تفصیل کے  
 لیے جن کے ماتحت تورنگ - *Tarong täpā* کے آثار  
 دستیاب ہوئے ہیں، *Qtecestvennyi Zapiski : Bode*،  
 ۱۸۵۶ء عدد ۷، ص ۱۶۲ تا ۱۷۰؛ (۵) *Rostovtsev*  
*The summerian treasure of Astarabad* *Journal of*  
*Egyptian Archaeol*، ۱۹۲۰ء، ۶: ۳ تا ۲۷؛ (۶)  
*Transcaucasica : Minorsky*، *J.A.*، ۱۹۳۰ء؛ (۷)  
*Mission Scientifique, Recherches ; De Morgan*  
*Archaeologiques*، حصہ اول، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۲ تا  
 ۳ (مازندران کے قبل تاریخ کے چند مواقع یا مقامات)؛  
*Rock dwellings in Raineh : Crawshay Williams* (۸)  
*J.R.A.S.*، ۱۹۰۳ء، ص ۵۵۱ تا ۵۵۲، ۱۹۰۵ء، ص  
 ۲۱۷؛ (۹) *Hommaire de Hell*، *قب* مذکور بالا  
 (۱۰) *Falste Shah abbas I : Hantzsch* (۱۰) (السی)

مازندران (۱) ۱۸۲۶ء، ۳۰ (تفا تیمور وک باغ) ۳۹  
 (مخبردار وک باغ)؛ (۲) *Melgunov*؛ کتاب مذکور  
 (مازندران کے گورنروں اور خاندانوں کی فہرست)؛ (۳)  
*The Baw and Gasharah Sepahbuds : Rehman*  
*Jour. Bombay Branch R.A.S.*، ۱۸۵۶ء، ۱۲: ۳۱۰  
 تا ۳۱۵ (بقول ظہیر الدین میرخوند اور منتخب التواریخ)؛  
 (۴) *Hist. of the Mongols : Howorth*، اشاریہ  
 (شائع شدہ ۱۹۲۷ء)؛ (۵) *Horn* در *The Grudr d.*  
*Iran Phil.*، ۱: ۶۳ (علویان)؛ (۶) *Lane Poole*؛  
*The Muhammadan Dynasties*، *قب* اضافہ جات از  
*Barthold*، جو اس نے روسی ترجمہ میں کیے ہیں  
 ۱۸۹۹ء، ص ۲۹۰ تا ۲۹۳؛ (۷) *Casanova*؛  
*Ispehbeds de Firin*، در *A Volume... presented to*  
*E. G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۱۱۷ تا ۱۲۶  
 (فریم کو لیزوز کوہ سمجھنا غلطی ہے)؛ (۸)  
*Les Ziarides Mem. de l'Acad. des Ins. et*؛ *Huart*  
 ج ۲، پیرس ۱۹۲۲ء، اشاریہ؛ (۹) *Barthold*؛  
*place des provinces Caspiennes dans l'histoire du*  
*monde musulman*، (روسی) *ہا کو* ۱۹۲۵ء، ص ۹۰ تا  
 ۱۰۰ (تیمور مازندران میں)؛ (۱۰) *Rabino*؛  
*dynasties alaouides du Mazandaran J.A.*،  
 ج (۲۰۵) ۲۵۴ تا ۲۷۷ (فہرستی بغیر حوالہ جات  
 کے)؛ (۱۱) *Mannet de geneal. et de : Zambaur*؛  
*Rehman*، *Chronologie*، ۱۹۲۷ء، باب ۴ اور گوشوارہ  
*Die Eroberung Tabaris- : Vasmer* (۱۲)؛ *P* اور *C*  
*tans durch die araber Z. Zeit des Chahgah*،  
 ۱۹۲۷ء، ۱/۳، ص ۸۶ تا ۱۵۰  
 (اسلامی مآخذ کا ایک اہم تصدیق)؛ (۱۳)  
*Mazandaran and Astarabad : Rehman*، ص ۱۳۳ تا  
 ۱۴۴ (گورنروں اور خاندانوں کی مکمل فہرست ہوا  
 حوالہ جات میں)؛ (۱۴) *Vasmer*؛ *Die munzen*  
*d. Ispehbeds und Statthalter von Tabaristan*



میں بہاں علوی حکمرانوں کے داعیوں کے مضروب کردہ سگے (آمل ۲۵۳، AR ۳۰۶، AV اور AR) بویہ اور زہاری عہد کے سگے (آمل - ساریہ اور فریم) باوندی (فریم ۳۶۷ - ۳۵۳، AR ۴۰۱) کے سگے چلے۔ بعض اوقات ساسانیوں نے بھی اپنا سگہ چلایا (آمل AV ۳۴۱، AR ۳۰۲، ۳۵۳ - ۳۵۷) اس کے بعد بھی ہلاکو خانیوں، سرپرداریوں، تیموریوں (آمل، ساری) کے سگے بھی مضروب ہوئے اور شاہان ایران (آمل، ساری، طبرستان، مازندران) کے سگے بھی چلے۔ آمل میں یہ نام تانبے کے سگے سولہویں صدی سے بعد کے زمانے تک مضروب ہوتے رہے۔ اس زمانے کے کئی سگوں پر طبرستان کی ٹکسال، مازندران کا نام درج ہے۔ چونکہ یہ سگے بہت نایاب ہیں، اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ موقع موقع کبھی کبھی مضروب کیے گئے ہوں گے۔ نمونوں میں سے کسی پر تاریخ ضرب محفوظ نہیں رہی۔ زیادہ عام وہ تانبے کے سگے ہیں، جن کی قیمت چار قازیکی ہے (۱۸ سے ۲۲ گرام ۲۸۰ سے ۳۴۰ گرین تک) ان پر شیر بہر اور سورج کا نشان اور مازندران کی ٹکسال کی تصویر ہے۔ یہ تصویر اور نشان اٹھارہویں صدی کے ہیں۔ جب ۱۷۲۳ء - ۱۷۳۲ء میں گیلان پر روسیوں کا قبضہ ہوا اور روس میں مالی ہیجان پیدا ہو جانے کی وجہ سے مروجہ سگوں کی کمی پڑ گئی تو اس کمی کو پورا کرنے کی غرض سے تانبے کے ایرانی سگے روسی ٹھہے (دوگانہ عقاب) کے ذریعے معین مقدار سے کہیں زیادہ بنا لیے گئے اور مقبوضہ علاقے میں روسی سگوں کے بجائے رائج کر دیے گئے۔ ان سگوں کو اکثر مازندرانی سگے کہتے ہیں لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ روسی قبضہ فقط گیلان پر ہوا تھا، نہ کہ مازندران پر۔

**Die Pehlevi-Legenden : Olshausen (۱): مآخذ:**

کونین ہیکن *‘auf den münzen der letzten Sasaniden*

**Weiner : Kraft (r) : 1877 Copenhagen**

اور ۱۳۰۰ء (جبر، سلیمان) - ۱۳۰۰ء اور ۱۳۰۰ء میں نہ ہوا اوقات سکون پر ایسے نام نظر آتے ہیں جن کو گورنروں کے نہیں، بلکہ دیگر عہدے داروں کے معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ اس زمانے کے گورنروں کے نام جو مورخین نے دیے ہیں، وہ ان سے متعلق ہیں۔ علاوہ بریں یہ نام سکے بھی مضروب ہوئے۔ ساسانی ضرب کے سکے ۱۳۰۰ء میں شہر کوک ہو گئے (۱۳۰۰ء کے نام) لیکن ہمارے پاس ۱۳۰۰/۱۳۰۰ء کا ایک سکے ایسا بھی موجود ہے، جس کے چہرے کے رخ پر بادشاہ کا سر نہیں ہے، جیسا کہ اس سے پہلے گورنر سلیمان کے عہد (۱۳۰۰-۱۳۰۰ء) میں نہیں تھا۔ اس کے بجائے ایک شکل مبین (لو زنجی) بنی ہوئی ہے اور اس کے اندر عبرت انگیز عربی حروف ”ب ح“ درج ہیں اور حاشیہ پر الفضل بن سهل ذوالریاستین کا تمام (عربی حروف میں) ثبت ہے۔ اس کی پچھلی طرف آتشکدہ اور اس کے پاسانوں کی بجائے تین متوازی نقوش شاخہائے سرو کی طرح بنے ہوئے ہیں۔ غالباً خط سرو میں لفظ اللہ تحریر ہوگا۔ آج کل جہی بعض پرانی تحریروں میں یہ لفظ پیشانی کی تحریر پر اور کی شکل میں لکھا ہوا ملتا ہے۔ واللہ اعلم اور ان کے درمیان چار سطور کا ایک کتبہ کندہ ہے جس میں کلمہ طیبہ کوئی رسم الخط میں اور تاریخ ہوز نکسال کا نام پہلوی زبان میں درج ہے

نیا : Zap rost. old arch obshē : Tioroban

• (r r r)

مختلفہ کے عہد حکومت کے سیکے جو طبرستان کی  
 (کھسالی میں مضروب ہوئے ہمارے علم میں ہیں۔  
 (Lavery) ۱۰۷ (۱۸۷۲) Br. Museum) گورنر کا نام  
 (۱۸۷۲-۱۸۷۳) ۱۸۷۲-۱۸۷۳ کے قانیہ کے سیکے  
 (۱۸۷۲-۱۸۷۳) ۱۸۷۲-۱۸۷۳ ان قانیہ کے سیکوں پر  
 (۱۸۷۲-۱۸۷۳) ۱۸۷۲-۱۸۷۳ اس کے متاخر زمانے

قائم کیا اور المہدی کے بھتیجے ہوئے جرنیلوں شکست دی۔ (پہلے سالم فرغانی، پھر خراسانی) (۱) ابن اسفندیار: ص ۱۲۸؛ (۲) ظہیر الدین (ص ۱۰۰ تا ۱۰۹)۔ ونداد هرمز کو خلیفہ کے ہادی کی اطاعت قبول کر کے اس کے ساتھ آ جانا پڑا، لیکن وہ جلد ہی اپنے وطن کے پہاڑوں واپس آ گیا اور خود مختارانہ رویہ اختیار کر لیا (کتاب، ص ۱۶۰)۔ بقول ابن الفقیہ، (ص ۳۰۴) ۱) هرمز خلیفہ ہارون الرشید کے دربار میں آیا جہاں اُسے خراسان کا اسہبہ مقرر کر دیا۔ وہ المامور عہد میں فوت ہوا۔ اس کا بیٹا اور جانشین قارن (جو باوندی شہر یار کا ہم عصر تھا)۔ بقول اسفندیار: (ص ۱۴۰)، وہ المامون کی ہمراہی بازنطینیوں کی مہم پر گیا، لیکن یہ بات اس تاریخ مطابقت نہیں رکھتی، جو اس کے جانشین کے دی گئی ہے۔

بقول ظہیر الدین (ص ۳۲۱) مازہار بن قار ۳۰ سال تک حکومت کی (۱۹۴ تا ۵۲۲ھ)۔ ۵۸۳ھ، لیکن ص ۱۶۷ پر یہی مصنف ہے کہ اس کی (ظالمانہ) حکومت سات تک رہی (۲۱۷ تا ۵۲۲ھ)، طبری: ۳: ۱۰۰ تحت سال ۵۲۰۔ طبرستان کی فتوحات کا حال ہے، جو عبداللہ بن خردادبہ نے حاصل کیں فتوحات کا نتیجہ یہ ہوا کہ باوندی شہریار بن شہر کو پہاڑی علاقہ چھوڑنا پڑا اور اسے مازہار بن قار المامون کے پاس بھیج دیا گیا۔ بعد کے مآخذ مطابق یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شروین نے مازہار اس کے مقبوضات سے محروم کر دیا تھا۔ مازہار نے عم زاد وندا امید بن ونداد اسپان کے ہاں پناہ میں اس کو شہر یار کے حوالے کر دیا۔ مازہار بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور اپنے کے پاس آ کر پناہ لی۔ اس نے اسپان میں

(۲) ۱۰۶ *Jahrbücher* ۱۸۳۳: *Anzeigblatt*؛ (۳) ۳۳، ۱۹، ۱۲، ۸، *Z.D.M.G. : Mordtmann*؛ (۴) ۵۱، ۱۸، *S.B. Bayr Ak.*؛ (۵) *Melanges : Dorn*؛ (۶) *Asiatiques* ج ۱ تا ۳، ۶، ۸؛ (۷) *Thomas*؛ (۸) *J.R.A.S.* ۱۸۳۹، ۱۸۵۲، ۱۸۷۱، (طبرستانی پہلوی سگوں پر ایک نئی تصنیف *R. Vasmer* تالیف کر رہے ہیں)۔ زمان متاخر کے لیے: فہرست ہائے سکے جات از *S. Lane-Poole* و *R. Stuart Poole*؛ (۹) *Inventary katalog : Markov*؛ (۱۰) *Numism Ztschr.* ۱۳۶، ۳۷؛ (۱۱) *Ermitaka* ۱۱۹، ۳ تا ۱۳۲ (روسی)۔

[تلخیص از ادارہ] *R. VASMER*

\* مَازِیَار : (بلاذری مایزدیار = ماہ یزد یار لکھتا ہے)۔ طبرستان کا آخری قارنی بادشاہ تھا، جس نے المعتصم کے خلاف بغاوت میں سرکردگی کی۔

اصل و نسل: "قارن - وند" خاندان کے افراد اپنے آپ کو قارن بن سوخرا کی اولاد سے بتاتے تھے، جسے نوشیروان نے طبرستان میں آباد کیا اور ایران پاستان کے روایتی شخص کاوہ لوہار کی اولاد میں سے تھا، جس نے فرہدوں کو بچایا اور ایران کا تخت و تاج دلایا تھا۔ خاندان کی سوروٹی جاگیر "کوہ قارن" (یا ونداد هرمز) تھی، (طبری: ۳: ۱۲۹۰) اس علاقے کا ہمارے تخت غالباً لہورہ تھا (قب لغور دریاے بابل کے مشرقی منبع پر، جو اس کے بعد بار فروش میں سے ہو کر گزرتا ہے)۔ قارن وند، باوندی سہبہدوں (صدر مقام فریم) کے ماتحت تھے۔ ظہیر الدین (ص ۱۶۷ اور ۳۲۱) نے جو شجرہ نسب قارن کا دیا ہے وہ خیالی سا ہے۔ سب سے پہلا قارن جس کا کچھ حال معلوم ہو سکا ہے، ونداد هرمز (۱۳۸ تا ۵۱۹ھ/ ۷۵۵ تا ۸۰۰ء) تھا، جس نے عربوں کے خلاف مقامی سرداروں (باوندی شروین، ماصوغان و لاش سردار میانرود، ہادوسپان شہریار بن ہادوسپان) کا اتحاد

پھر اپنے مستحکم مقام ہر مزد آباد میں لیے آہات طبری: ۳: ۱۲۸۹ تا ۱۲۹۲ء سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے، کہ یہ مقام تالار کی وادی میں ہو گا جو آرم (آرم)، سے اوپر آمل سے اور ساری سے آٹھ فرسخ کے فاصلے پر واقع ہو گا (قب مادہ مازندان)۔

المعتصم کے عہد (۲۱۸ تا ۲۲۷ء) کے چھٹے سال میں مازیار نے کھلم کھلا بغاوت کر دی (ہلاذری: ص ۲۲۹، کفر و غدر)۔ عبد اللہ طاہری والی خراسان نے مازیار کے ”ظلم، ارتداد اور بد اعمالیوں“ کی بڑے زور سے شکایت کی تھی جب المعتصم کا سفیر مازیار کے پاس آیا تو اس نے اس کی بھی ایک نہ سنی۔ ابن اسفندیار (ص ۱۵۳) نے تو یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے ”بابک“ مزدک اور دوسرے مجوسیوں کو اعزازات عطا کیے جنہوں نے مساجد کو منہدم کرنے اور اسلام کے کل آثار ملیامیٹ کر دینے کے احکام صادر کیے تھے۔

مازیار کی منصوبہ بندیوں: مآخذ سے جو مازیار کے معاند اور مخالف ہیں، یہ پتا چلتا مشکل ہے کہ مازیار نے کیا کیا منصوبہ بندیاں کیں لیکن معاصرین کے بیانات سے کچھ عجیب و غریب اور اہم تفصیلات کا پتا چلتا ہے جو طبری: ۳: ۱۲۶۸ تا ۱۳۰۳ میں ۵۲۲ء کی ذیل میں درج ہیں۔

مازیار کے اقتدار کی وسعت (ہاوندی شاہور کے قتل اور کوه شروین پر قبضہ ہو جانے کے بعد) اسے خراسان کے بنو طاہر سے متصادم کرنے کا موجب بن گئی، کیونکہ اس نے بنو طاہر کو خراج دینے سے انکار کر دیا تھا۔ یہ بات بھی غور طلب ہے کہ مازیار کا لقب اسہید خراسان (یہ اختلافی بیان یعقوبی: B.G.A، ۲: ۲۷۶ کا ہے) بھی طاہریوں کو ناگوار گزرا ہو گا۔ اس کے علاوہ مشہور و معروف افشین بھی جو بابک پر فتح پانے کے بعد ہام عروج پر پہنچ چکا تھا، خراسان کے علاقے پر دانت

ہو اس کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ شہریار کی موت کے بعد (۱۰۹۳ء) مازیار نے شاہور بن شہریار کو قتل کر کے کوهستان پر قبضہ کر لیا (طبری: وہی کتاب)۔ (ابن الفقیہ: ص ۳۰۵ تا ۳۰۶) پر جو سوغندیہ المروین بن شہریار کے بیٹے کے متعلق ہے کہ اسے مازیار نے ہمدانی کے قتل کرا دیا تھا، غالباً شاہور سے متعلق ہے۔ مقتول کے متعلق شبہات کو رفع کرنے کے لیے اس نے فرہم میں ایک مسجد تعمیر کرائی۔ مازیار نے عرب گورنر موسیٰ بن حفص بن عمر بن العلاء کو کوه شروین کا علاقہ فتح کرنے میں مدد دی اور المامون نے اسے طبرستان، رویان اور دہاوند کا گورنر مقرر کر کے اسہید کا منصب عطا کیا (۱) ہلاذری: ص ۲۴۹؛ (۲) ابن الفقیہ: ص ۳۰۹۔ اس وقت (یعقوبی: ۲: ۵۸۲) مازیار لقب ”جیل جیلان، اسہید اسہیدان، بشوار خور، شاد (صحیح تلفظ بشوار جر شاہ) محمد بن قارن موالی (کنڈ) امیر المومنین“ اختیار کیے ہوئے تھا جب موسیٰ بن حفص فوت ہو گیا تو مازیار نے اس کے بیٹے محمد بن موسیٰ کی طرف کچھ توجہ نہ دی۔ مازیار کے خلاف ہاوندیوں اور راسخ الاعتقاد مسلمانوں کی جانب سے بغداد میں شکایتیں پہنچنے لگیں، لیکن چونکہ المامون بازنطینیوں کے خلاف فوج کشی کر رہے ہوئے تھا (۵۲۱۶ - ۵۲۱۸) مازیار اپنے آپ کو ہر قسم کے ضبط سے آزاد سمجھنے لگا۔ اس نے مازیار نے محمد بن موسیٰ پر سازش کا الزام لگا دیا کہ وہ غلوہوں کے ساتھ مل گیا ہے اور اس خود ساختہ الزام پر آمل کا محاصرہ کر لیا۔ آمل شہر کے سپہ سالار شہر فتح ہو گیا۔ مازیار نے آمل کے شہر کو موت کے گھاٹ اتار کر تمام مسلمانوں کو قتل کر دیا جن میں معتد بن موسیٰ

اس سے اگلی عبارت (۳: ۱۲۷۰) سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مالی ہندوستان کا حکم ہوا تھا (امر ان یسبح البلد) اور اراضی کو ٹھیکے پر دے دیا گیا، لکن کل پیداوار کا تیس فیصد قرار پایا۔ ادھر اس نے سرخستان کے شرفا (ابناء القواد) اکٹھے کر لیے، جو شجاع ترین افراد تھے اور اس بہانے سے کہ یہ اپنا عربوں اور عباسیوں کے حامی ہیں، انہیں دھقانوں کے لیے خطرناک قرار دے کر دھقانوں کے حوالے کر دیا، جنہوں نے اس کے ایما پر ان سب کو ڈھیر کر ڈالا۔ پھر اس نے تمام زیر حراست مالکان زمین کو موت کے گھاٹ اتارنے کے لیے دھقانوں کو یہ کہہ کر اکسایا کہ ”میں تمہیں امرا کے مکانات اور اثاثے دے چکا ہوں“ لیکن اس دفعہ دھقانوں نے اس کے مشورے پر عمل کرنے سے احتراز کیا۔

بعد کے مآخذ مازیار کو برابر ارتداد کا ملزم ٹھہراتے ہیں، کیونکہ ”اس نے ایک دفعہ پھر زرتشتیوں کا طوق پہن لیا تھا (دیکھیے اسفندیار، ص ۱۰۰ بحوالہ قول قاضی آمل)۔ بلاذری، (ص ۲۲۹) اور ابن الفقیہ (ص ۳۰۹) بھی یہی کہتے ہیں کہ مازیار نے ”دین متین چھوڑ کر غداری کی“۔ لیکن الطبری میں یہ واقعہ مبہم طور پر بیان ہوا ہے، جہاں صرف افشین کے خلاف فرد الزامات کے ضمن میں اس کا ذکر آیا ہے (۳: ۱۳۱۱، ترجمہ در Browne: *Lit. Hist. of Persia*، ۱: ۲۳۴)۔ مازیار کے مراسلے کا لب و لہجہ جو اس نے اپنے نمائندوں کو لکھا، (کتاب مذکور، ۳: ۱۳۸۱) خلیفہ کے حق میں کم از کم اسلوب بیان کے لحاظ سے مودبانہ ہی ہے۔ لیکن جہاں آگ ہو، دھواں وہیں اٹھتا ہے۔ اگر ہم ان مصنفین کی تحریروں پر اعتبار کریں جو یہ لکھتے ہیں، کہ طبرستان میں ایک مازیارہ لڑ رہی تھی، جس کا تعلق خربہ اوك یا نیا یا مجہد لوك یا نیا (یعنی ہلکے کے بھو) لڑے ہوئے تھا۔ تو اس

تیز کیے بیٹا تھا۔ اس نے مازیار کو خفیہ طور پر اپنے حریفوں کا مقابلہ کرنے پر اکسایا اور بقول الطبری (۳: ۱۲۶۹) یہ کہہ کر ابھارا کہ تو ایرانی امرا کا خون خالص رکھتا ہے (یستمیلہ بالذہقۃ)۔

قومی نقطہ نظر سے مازیار کو اپنے دادا ونداد هرمز کی قائم کردہ مثال بھی یاد ہو گی، جس سے بعد کے مآخذ یہ بات منسوب کرتے ہیں کہ اس نے عرب قلعہ گیر افواج کے قتل عام کی مہم منظم کی تھی۔ مازیار بھی پہاڑوں سے نکل کر جہاں وہ صرف ایک غیر معروف بے گاؤں میں رہتا تھا، (اصطخری، ص ۲۰۶: ۱: ۲: ۱) میدانوں کے بڑے بڑے شہروں کی شان و شوکت کو وہ استفسار نہ نگاہوں سے دیکھتا ہوگا، کہ ان میں عرب اور ان کے موالی (ابناء) چھائے ہوئے ہیں۔ زمیندار طبقہ اس کا یقینی طور پر مخالف تھا اور انہیں کمزور کرنے، بلکہ انہیں بیخ و بنیاد سے اکھاڑ دینے کے لیے اسے دھقانوں کی تائید پر بڑا بھروسہ تھا۔ مازیار کی سرگرمیاں متشددانہ قسم کی تھیں، کیونکہ دس صدیوں کے بعد بھی ظہیر الدین (ص ۱۶۷) یہ ضرب المثل لکھتا ہے: ”فلاں فلاں نے ایسی بے انصافی کی ہے، جو مازیار بھی نہ کر سکتا تھا“۔

کھلم کھلا باغیانہ رویہ اختیار کر لینے کے بعد (غالباً ۵۲۲ء سے پہلے جس میں البلاذری اور الطبری اس حادثے کا ذکر کرتے ہیں) مازیار نے اپنے متعلق حلف اطاعت لیا، یرغمال حاصل کیے اور فوراً ہی خراج عاید کر دیا۔ اس کے گورنر سرخستان نے جو ساری میں رہتا تھا، وہاں کے بیس ہزار آدمیوں کو هرمز آباد کے کوہستانی علاقے میں بھیج دیا۔ ساری، آمل اور طیسہ کی دیواریں مسمار کرا دیں اور یہ سب کام اس نے پیانگ دھل کرائے۔

مازیار نے دھقانوں کو یہ حکم دے دیا تھا کہ وہ اپنے آقاؤں کو لوٹ لیں (الطبری، ۳: ۱۲۶۹)



اسے امان دلانے کا وعدہ کیا۔ وہ اسے ساتھ لے کر حسن کے پاس آیا۔ (الطبری: ۳، ۱۲۸۸ تا ۱۲۹۱ ایک چشم دید شاہد کا ڈرامائی بیان)، لیکن حسن نے اس کے سلام تک کا جواب نہ دیا اور مازیار کو محمد بن ابراہیم کے حوالے کر دیا۔ آخر اسے سامرہ بھیج دیا گیا۔ یہاں اس کا افشین سے آنا سامنا ہوا تو اس نے افشین کو بہت لعنت ملامت کی۔ خلیفہ نے حکم دیا کہ مازیار کے چار سو درے لکائے جائیں چنانچہ دروں کی ضربات سے وہ ہلاک ہو گیا اور اس کی لاش کو ہابک کی لاش کے ساتھ ۵۲۲۴/ ۸۳۹ء میں منظر عام پر لٹکا دیا گیا۔

کوہ یار کی یہ مکاری اسے کچھ فائدہ نہ پہنچا سکی۔ اس کے چچیرے بھائی شہریار بن ماصغان نے جو مازیار کی ملازمت میں دیلمیوں کا قائد تھا، اسے غداری کے جرم میں قتل کرا دیا۔

طیشہ کی شکست کے بعد سرخستان سے بھی اس کے سپاہیوں نے غداری کی اور مازیار کا دوسرا جرنیل الدری جو محمد بن ابراہیم کے خلاف رویان کے محاذ پر لڑ رہا تھا، دیلم پہنچنے کی کوشش میں مر گیا (الطبری: ۳: ۱۳۰۰)۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۱: ۲۵۱۳:

۵۸۲: (۲) البلاذری، ص ۲۲۹: (۳) الطبری، ۳: ۱۲۶۸ تا ۱۳۰۳۔ اس کے اسناد میں محمد بن حفص الثقفی [تکنی غلط معلوم ہوتا ہے]، الطبری (جو شاید عرب والی موسیٰ بن حفص کا رشتہ دار تھا؟) اور علی بن سہل ربان "نہرانی" (مصنف فردوس الحکمہ، طبع محمد زہیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸ء) ے جسے مازیار نے اپنا کاتب مقرر کیا تھا، دیکھے نہرست، طبع Flögel، ص ۲۹۹۔ الطبری بعد کے خلاصہ نویسوں کا مآخذ ہے: کتاب العیون، طبع de Jong-de Goeje، ص ۳۹۹ تا ۴۰۰: (۵) ابن یسکویہ، ج ۶، طبع لُخویہ، ص ۵۰۲ تا ۵۱۶، ۵۲۲ تا ۵۲۵: (۶) ابن الاثیر، ۶: ۳۵۱ تا ۳۵۹، ۳۶۲ تا

۳۵۳: (۷) طاهر الاسفرائنی (م ۸۴۵): الفرق بین الفرق، ص ۲۵۱: (۸) (م ۸۴۵) (۹) (م ۸۴۵) (۱۰) (م ۸۴۵) (۱۱) (م ۸۴۵) (۱۲) (م ۸۴۵) (۱۳) (م ۸۴۵) (۱۴) (م ۸۴۵) (۱۵) (م ۸۴۵) (۱۶) (م ۸۴۵) (۱۷) (م ۸۴۵) (۱۸) (م ۸۴۵) (۱۹) (م ۸۴۵) (۲۰) (م ۸۴۵) (۲۱) (م ۸۴۵) (۲۲) (م ۸۴۵) (۲۳) (م ۸۴۵) (۲۴) (م ۸۴۵) (۲۵) (م ۸۴۵) (۲۶) (م ۸۴۵) (۲۷) (م ۸۴۵) (۲۸) (م ۸۴۵) (۲۹) (م ۸۴۵) (۳۰) (م ۸۴۵) (۳۱) (م ۸۴۵) (۳۲) (م ۸۴۵) (۳۳) (م ۸۴۵) (۳۴) (م ۸۴۵) (۳۵) (م ۸۴۵) (۳۶) (م ۸۴۵) (۳۷) (م ۸۴۵) (۳۸) (م ۸۴۵) (۳۹) (م ۸۴۵) (۴۰) (م ۸۴۵) (۴۱) (م ۸۴۵) (۴۲) (م ۸۴۵) (۴۳) (م ۸۴۵) (۴۴) (م ۸۴۵) (۴۵) (م ۸۴۵) (۴۶) (م ۸۴۵) (۴۷) (م ۸۴۵) (۴۸) (م ۸۴۵) (۴۹) (م ۸۴۵) (۵۰) (م ۸۴۵) (۵۱) (م ۸۴۵) (۵۲) (م ۸۴۵) (۵۳) (م ۸۴۵) (۵۴) (م ۸۴۵) (۵۵) (م ۸۴۵) (۵۶) (م ۸۴۵) (۵۷) (م ۸۴۵) (۵۸) (م ۸۴۵) (۵۹) (م ۸۴۵) (۶۰) (م ۸۴۵) (۶۱) (م ۸۴۵) (۶۲) (م ۸۴۵) (۶۳) (م ۸۴۵) (۶۴) (م ۸۴۵) (۶۵) (م ۸۴۵) (۶۶) (م ۸۴۵) (۶۷) (م ۸۴۵) (۶۸) (م ۸۴۵) (۶۹) (م ۸۴۵) (۷۰) (م ۸۴۵) (۷۱) (م ۸۴۵) (۷۲) (م ۸۴۵) (۷۳) (م ۸۴۵) (۷۴) (م ۸۴۵) (۷۵) (م ۸۴۵) (۷۶) (م ۸۴۵) (۷۷) (م ۸۴۵) (۷۸) (م ۸۴۵) (۷۹) (م ۸۴۵) (۸۰) (م ۸۴۵) (۸۱) (م ۸۴۵) (۸۲) (م ۸۴۵) (۸۳) (م ۸۴۵) (۸۴) (م ۸۴۵) (۸۵) (م ۸۴۵) (۸۶) (م ۸۴۵) (۸۷) (م ۸۴۵) (۸۸) (م ۸۴۵) (۸۹) (م ۸۴۵) (۹۰) (م ۸۴۵) (۹۱) (م ۸۴۵) (۹۲) (م ۸۴۵) (۹۳) (م ۸۴۵) (۹۴) (م ۸۴۵) (۹۵) (م ۸۴۵) (۹۶) (م ۸۴۵) (۹۷) (م ۸۴۵) (۹۸) (م ۸۴۵) (۹۹) (م ۸۴۵) (۱۰۰) (م ۸۴۵) (۱۰۱) (م ۸۴۵) (۱۰۲) (م ۸۴۵) (۱۰۳) (م ۸۴۵) (۱۰۴) (م ۸۴۵) (۱۰۵) (م ۸۴۵) (۱۰۶) (م ۸۴۵) (۱۰۷) (م ۸۴۵) (۱۰۸) (م ۸۴۵) (۱۰۹) (م ۸۴۵) (۱۱۰) (م ۸۴۵) (۱۱۱) (م ۸۴۵) (۱۱۲) (م ۸۴۵) (۱۱۳) (م ۸۴۵) (۱۱۴) (م ۸۴۵) (۱۱۵) (م ۸۴۵) (۱۱۶) (م ۸۴۵) (۱۱۷) (م ۸۴۵) (۱۱۸) (م ۸۴۵) (۱۱۹) (م ۸۴۵) (۱۲۰) (م ۸۴۵) (۱۲۱) (م ۸۴۵) (۱۲۲) (م ۸۴۵) (۱۲۳) (م ۸۴۵) (۱۲۴) (م ۸۴۵) (۱۲۵) (م ۸۴۵) (۱۲۶) (م ۸۴۵) (۱۲۷) (م ۸۴۵) (۱۲۸) (م ۸۴۵) (۱۲۹) (م ۸۴۵) (۱۳۰) (م ۸۴۵) (۱۳۱) (م ۸۴۵) (۱۳۲) (م ۸۴۵) (۱۳۳) (م ۸۴۵) (۱۳۴) (م ۸۴۵) (۱۳۵) (م ۸۴۵) (۱۳۶) (م ۸۴۵) (۱۳۷) (م ۸۴۵) (۱۳۸) (م ۸۴۵) (۱۳۹) (م ۸۴۵) (۱۴۰) (م ۸۴۵) (۱۴۱) (م ۸۴۵) (۱۴۲) (م ۸۴۵) (۱۴۳) (م ۸۴۵) (۱۴۴) (م ۸۴۵) (۱۴۵) (م ۸۴۵) (۱۴۶) (م ۸۴۵) (۱۴۷) (م ۸۴۵) (۱۴۸) (م ۸۴۵) (۱۴۹) (م ۸۴۵) (۱۵۰) (م ۸۴۵) (۱۵۱) (م ۸۴۵) (۱۵۲) (م ۸۴۵) (۱۵۳) (م ۸۴۵) (۱۵۴) (م ۸۴۵) (۱۵۵) (م ۸۴۵) (۱۵۶) (م ۸۴۵) (۱۵۷) (م ۸۴۵) (۱۵۸) (م ۸۴۵) (۱۵۹) (م ۸۴۵) (۱۶۰) (م ۸۴۵) (۱۶۱) (م ۸۴۵) (۱۶۲) (م ۸۴۵) (۱۶۳) (م ۸۴۵) (۱۶۴) (م ۸۴۵) (۱۶۵) (م ۸۴۵) (۱۶۶) (م ۸۴۵) (۱۶۷) (م ۸۴۵) (۱۶۸) (م ۸۴۵) (۱۶۹) (م ۸۴۵) (۱۷۰) (م ۸۴۵) (۱۷۱) (م ۸۴۵) (۱۷۲) (م ۸۴۵) (۱۷۳) (م ۸۴۵) (۱۷۴) (م ۸۴۵) (۱۷۵) (م ۸۴۵) (۱۷۶) (م ۸۴۵) (۱۷۷) (م ۸۴۵) (۱۷۸) (م ۸۴۵) (۱۷۹) (م ۸۴۵) (۱۸۰) (م ۸۴۵) (۱۸۱) (م ۸۴۵) (۱۸۲) (م ۸۴۵) (۱۸۳) (م ۸۴۵) (۱۸۴) (م ۸۴۵) (۱۸۵) (م ۸۴۵) (۱۸۶) (م ۸۴۵) (۱۸۷) (م ۸۴۵) (۱۸۸) (م ۸۴۵) (۱۸۹) (م ۸۴۵) (۱۹۰) (م ۸۴۵) (۱۹۱) (م ۸۴۵) (۱۹۲) (م ۸۴۵) (۱۹۳) (م ۸۴۵) (۱۹۴) (م ۸۴۵) (۱۹۵) (م ۸۴۵) (۱۹۶) (م ۸۴۵) (۱۹۷) (م ۸۴۵) (۱۹۸) (م ۸۴۵) (۱۹۹) (م ۸۴۵) (۲۰۰) (م ۸۴۵) (۲۰۱) (م ۸۴۵) (۲۰۲) (م ۸۴۵) (۲۰۳) (م ۸۴۵) (۲۰۴) (م ۸۴۵) (۲۰۵) (م ۸۴۵) (۲۰۶) (م ۸۴۵) (۲۰۷) (م ۸۴۵) (۲۰۸) (م ۸۴۵) (۲۰۹) (م ۸۴۵) (۲۱۰) (م ۸۴۵) (۲۱۱) (م ۸۴۵) (۲۱۲) (م ۸۴۵) (۲۱۳) (م ۸۴۵) (۲۱۴) (م ۸۴۵) (۲۱۵) (م ۸۴۵) (۲۱۶) (م ۸۴۵) (۲۱۷) (م ۸۴۵) (۲۱۸) (م ۸۴۵) (۲۱۹) (م ۸۴۵) (۲۲۰) (م ۸۴۵) (۲۲۱) (م ۸۴۵) (۲۲۲) (م ۸۴۵) (۲۲۳) (م ۸۴۵) (۲۲۴) (م ۸۴۵) (۲۲۵) (م ۸۴۵) (۲۲۶) (م ۸۴۵) (۲۲۷) (م ۸۴۵) (۲۲۸) (م ۸۴۵) (۲۲۹) (م ۸۴۵) (۲۳۰) (م ۸۴۵) (۲۳۱) (م ۸۴۵) (۲۳۲) (م ۸۴۵) (۲۳۳) (م ۸۴۵) (۲۳۴) (م ۸۴۵) (۲۳۵) (م ۸۴۵) (۲۳۶) (م ۸۴۵) (۲۳۷) (م ۸۴۵) (۲۳۸) (م ۸۴۵) (۲۳۹) (م ۸۴۵) (۲۴۰) (م ۸۴۵) (۲۴۱) (م ۸۴۵) (۲۴۲) (م ۸۴۵) (۲۴۳) (م ۸۴۵) (۲۴۴) (م ۸۴۵) (۲۴۵) (م ۸۴۵) (۲۴۶) (م ۸۴۵) (۲۴۷) (م ۸۴۵) (۲۴۸) (م ۸۴۵) (۲۴۹) (م ۸۴۵) (۲۵۰) (م ۸۴۵) (۲۵۱) (م ۸۴۵) (۲۵۲) (م ۸۴۵) (۲۵۳) (م ۸۴۵) (۲۵۴) (م ۸۴۵) (۲۵۵) (م ۸۴۵) (۲۵۶) (م ۸۴۵) (۲۵۷) (م ۸۴۵) (۲۵۸) (م ۸۴۵) (۲۵۹) (م ۸۴۵) (۲۶۰) (م ۸۴۵) (۲۶۱) (م ۸۴۵) (۲۶۲) (م ۸۴۵) (۲۶۳) (م ۸۴۵) (۲۶۴) (م ۸۴۵) (۲۶۵) (م ۸۴۵) (۲۶۶) (م ۸۴۵) (۲۶۷) (م ۸۴۵) (۲۶۸) (م ۸۴۵) (۲۶۹) (م ۸۴۵) (۲۷۰) (م ۸۴۵) (۲۷۱) (م ۸۴۵) (۲۷۲) (م ۸۴۵) (۲۷۳) (م ۸۴۵) (۲۷۴) (م ۸۴۵) (۲۷۵) (م ۸۴۵) (۲۷۶) (م ۸۴۵) (۲۷۷) (م ۸۴۵) (۲۷۸) (م ۸۴۵) (۲۷۹) (م ۸۴۵) (۲۸۰) (م ۸۴۵) (۲۸۱) (م ۸۴۵) (۲۸۲) (م ۸۴۵) (۲۸۳) (م ۸۴۵) (۲۸۴) (م ۸۴۵) (۲۸۵) (م ۸۴۵) (۲۸۶) (م ۸۴۵) (۲۸۷) (م ۸۴۵) (۲۸۸) (م ۸۴۵) (۲۸۹) (م ۸۴۵) (۲۹۰) (م ۸۴۵) (۲۹۱) (م ۸۴۵) (۲۹۲) (م ۸۴۵) (۲۹۳) (م ۸۴۵) (۲۹۴) (م ۸۴۵) (۲۹۵) (م ۸۴۵) (۲۹۶) (م ۸۴۵) (۲۹۷) (م ۸۴۵) (۲۹۸) (م ۸۴۵) (۲۹۹) (م ۸۴۵) (۳۰۰) (م ۸۴۵) (۳۰۱) (م ۸۴۵) (۳۰۲) (م ۸۴۵) (۳۰۳) (م ۸۴۵) (۳۰۴) (م ۸۴۵) (۳۰۵) (م ۸۴۵) (۳۰۶) (م ۸۴۵) (۳۰۷) (م ۸۴۵) (۳۰۸) (م ۸۴۵) (۳۰۹) (م ۸۴۵) (۳۱۰) (م ۸۴۵) (۳۱۱) (م ۸۴۵) (۳۱۲) (م ۸۴۵) (۳۱۳) (م ۸۴۵) (۳۱۴) (م ۸۴۵) (۳۱۵) (م ۸۴۵) (۳۱۶) (م ۸۴۵) (۳۱۷) (م ۸۴۵) (۳۱۸) (م ۸۴۵) (۳۱۹) (م ۸۴۵) (۳۲۰) (م ۸۴۵) (۳۲۱) (م ۸۴۵) (۳۲۲) (م ۸۴۵) (۳۲۳) (م ۸۴۵) (۳۲۴) (م ۸۴۵) (۳۲۵) (م ۸۴۵) (۳۲۶) (م ۸۴۵) (۳۲۷) (م ۸۴۵) (۳۲۸) (م ۸۴۵) (۳۲۹) (م ۸۴۵) (۳۳۰) (م ۸۴۵) (۳۳۱) (م ۸۴۵) (۳۳۲) (م ۸۴۵) (۳۳۳) (م ۸۴۵) (۳۳۴) (م ۸۴۵) (۳۳۵) (م ۸۴۵) (۳۳۶) (م ۸۴۵) (۳۳۷) (م ۸۴۵) (۳۳۸) (م ۸۴۵) (۳۳۹) (م ۸۴۵) (۳۴۰) (م ۸۴۵) (۳۴۱) (م ۸۴۵) (۳۴۲) (م ۸۴۵) (۳۴۳) (م ۸۴۵) (۳۴۴) (م ۸۴۵) (۳۴۵) (م ۸۴۵) (۳۴۶) (م ۸۴۵) (۳۴۷) (م ۸۴۵) (۳۴۸) (م ۸۴۵) (۳۴۹) (م ۸۴۵) (۳۵۰) (م ۸۴۵) (۳۵۱) (م ۸۴۵) (۳۵۲) (م ۸۴۵) (۳۵۳) (م ۸۴۵) (۳۵۴) (م ۸۴۵) (۳۵۵) (م ۸۴۵) (۳۵۶) (م ۸۴۵) (۳۵۷) (م ۸۴۵) (۳۵۸) (م ۸۴۵) (۳۵۹) (م ۸۴۵) (۳۶۰) (م ۸۴۵) (۳۶۱) (م ۸۴۵) (۳۶۲) (م ۸۴۵) (۳۶۳) (م ۸۴۵) (۳۶۴) (م ۸۴۵) (۳۶۵) (م ۸۴۵) (۳۶۶) (م ۸۴۵) (۳۶۷) (م ۸۴۵) (۳۶۸) (م ۸۴۵) (۳۶۹) (م ۸۴۵) (۳۷۰) (م ۸۴۵) (۳۷۱) (م ۸۴۵) (۳۷۲) (م ۸۴۵) (۳۷۳) (م ۸۴۵) (۳۷۴) (م ۸۴۵) (۳۷۵) (م ۸۴۵) (۳۷۶) (م ۸۴۵) (۳۷۷) (م ۸۴۵) (۳۷۸) (م ۸۴۵) (۳۷۹) (م ۸۴۵) (۳۸۰) (م ۸۴۵) (۳۸۱) (م ۸۴۵) (۳۸۲) (م ۸۴۵) (۳۸۳) (م ۸۴۵) (۳۸۴) (م ۸۴۵) (۳۸۵) (م ۸۴۵) (۳۸۶) (م ۸۴۵) (۳۸۷) (م ۸۴۵) (۳۸۸) (م ۸۴۵) (۳۸۹) (م ۸۴۵) (۳۹۰) (م ۸۴۵) (۳۹۱) (م ۸۴۵) (۳۹۲) (م ۸۴۵) (۳۹۳) (م ۸۴۵) (۳۹۴) (م ۸۴۵) (۳۹۵) (م ۸۴۵) (۳۹۶) (م ۸۴۵) (۳۹۷) (م ۸۴۵) (۳۹۸) (م ۸۴۵) (۳۹۹) (م ۸۴۵) (۴۰۰) (م ۸۴۵) (۴۰۱) (م ۸۴۵) (۴۰۲) (م ۸۴۵) (۴۰۳) (م ۸۴۵) (۴۰۴) (م ۸۴۵) (۴۰۵) (م ۸۴۵) (۴۰۶) (م ۸۴۵) (۴۰۷) (م ۸۴۵) (۴۰۸) (م ۸۴۵) (۴۰۹) (م ۸۴۵) (۴۱۰) (م ۸۴۵) (۴۱۱) (م ۸۴۵) (۴۱۲) (م ۸۴۵) (۴۱۳) (م ۸۴۵) (۴۱۴) (م ۸۴۵) (۴۱۵) (م ۸۴۵) (۴۱۶) (م ۸۴۵) (۴۱۷) (م ۸۴۵) (۴۱۸) (م ۸۴۵) (۴۱۹) (م ۸۴۵) (۴۲۰) (م ۸۴۵) (۴۲۱) (م ۸۴۵) (۴۲۲) (م ۸۴۵) (۴۲۳) (م ۸۴۵) (۴۲۴) (م ۸۴۵) (۴۲۵) (م ۸۴۵) (۴۲۶) (م ۸۴۵) (۴۲۷) (م ۸۴۵) (۴۲۸) (م ۸۴۵) (۴۲۹) (م ۸۴۵) (۴۳۰) (م ۸۴۵) (۴۳۱) (م ۸۴۵) (۴۳۲) (م ۸۴۵) (۴۳۳) (م ۸۴۵) (۴۳۴) (م ۸۴۵) (۴۳۵) (م ۸۴۵) (۴۳۶) (م ۸۴۵) (۴۳۷) (م ۸۴۵) (۴۳۸) (م ۸۴۵) (۴۳۹) (م ۸۴۵) (۴۴۰) (م ۸۴۵) (۴۴۱) (م ۸۴۵) (۴۴۲) (م ۸۴۵) (۴۴۳) (م ۸۴۵) (۴۴۴) (م ۸۴۵) (۴۴۵) (م ۸۴۵) (۴۴۶) (م ۸۴۵) (۴۴۷) (م ۸۴۵) (۴۴۸) (م ۸۴۵) (۴۴۹) (م ۸۴۵) (۴۵۰) (م ۸۴۵) (۴۵۱) (م ۸۴۵) (۴۵۲) (م ۸۴۵) (۴۵۳) (م ۸۴۵) (۴۵۴) (م ۸۴۵) (۴۵۵) (م ۸۴۵) (۴۵۶) (م ۸۴۵) (۴۵۷) (م ۸۴۵) (۴۵۸) (م ۸۴۵) (۴۵۹) (م ۸۴۵) (۴۶۰) (م ۸۴۵) (۴۶۱) (م ۸۴۵) (۴۶۲) (م ۸۴۵) (۴۶۳) (م ۸۴۵) (۴۶۴) (م ۸۴۵) (۴۶۵) (م ۸۴۵) (۴۶۶) (م ۸۴۵) (۴۶۷) (م ۸۴۵) (۴۶۸) (م ۸۴۵) (۴۶۹) (م ۸۴۵) (۴۷۰) (م ۸۴۵) (۴۷۱) (م ۸۴۵) (۴۷۲) (م ۸۴۵) (۴۷۳) (م ۸۴۵) (۴۷۴) (م ۸۴۵) (۴۷۵) (م ۸۴۵) (۴۷۶) (م ۸۴۵) (۴۷۷) (م ۸۴۵) (۴۷۸) (م ۸۴۵) (۴۷۹) (م ۸۴۵) (۴۸۰) (م ۸۴۵) (۴۸۱) (م ۸۴۵) (۴۸۲) (م ۸۴۵) (۴۸۳) (م ۸۴۵) (۴۸۴) (م ۸۴۵) (۴۸۵) (م ۸۴۵) (۴۸۶) (م ۸۴۵) (۴۸۷) (م ۸۴۵) (۴۸۸) (م ۸۴۵) (۴۸۹) (م ۸۴۵) (۴۹۰) (م ۸۴۵) (۴۹۱) (م ۸۴۵) (۴۹۲) (م ۸۴۵) (۴۹۳) (م ۸۴۵) (۴۹۴) (م ۸۴۵) (۴۹۵) (م ۸۴۵) (۴۹۶) (م ۸۴۵) (۴۹۷) (م ۸۴۵) (۴۹۸) (م ۸۴۵) (۴۹۹) (م ۸۴۵) (۵۰۰) (م ۸۴۵) (۵۰۱) (م ۸۴۵) (۵۰۲) (م ۸۴۵) (۵۰۳) (م ۸۴۵) (۵۰۴) (م ۸۴۵) (۵۰۵) (م ۸۴۵) (۵۰۶) (م ۸۴۵) (۵۰۷) (م ۸۴۵) (۵۰۸) (م ۸۴۵) (۵۰۹) (م ۸۴۵) (۵۱۰) (م ۸۴۵) (۵۱۱) (م ۸۴۵) (۵۱۲) (م ۸۴۵) (۵۱۳) (م ۸۴۵) (۵۱۴) (م ۸۴۵) (۵۱۵) (م ۸۴۵) (۵۱۶) (م ۸۴۵) (۵۱۷) (م ۸۴۵) (۵۱۸) (م ۸۴۵) (۵۱۹) (م ۸۴۵) (۵۲۰) (م ۸۴۵) (۵۲۱) (م ۸۴۵) (۵۲۲) (م ۸۴۵) (۵۲۳) (م ۸۴۵) (۵۲۴) (م ۸۴۵) (۵۲۵) (م ۸۴۵) (۵۲۶) (م ۸۴۵) (۵۲۷) (م ۸۴۵) (۵۲۸) (م ۸۴۵) (۵۲۹) (م ۸۴۵) (۵۳۰) (م ۸۴۵) (۵۳۱) (م ۸۴۵) (۵۳۲) (م ۸۴۵) (۵۳۳) (م ۸۴۵) (۵۳۴) (م ۸۴۵) (۵۳۵) (م ۸۴۵) (۵۳۶) (م ۸۴۵) (۵۳۷) (م ۸۴۵) (۵۳۸) (م ۸۴۵) (۵۳۹) (م ۸۴۵) (۵۴۰) (م ۸۴۵) (۵۴۱) (م ۸۴۵) (۵۴۲) (م ۸۴۵) (۵۴۳) (م ۸۴۵) (۵۴۴) (م ۸۴۵) (۵۴۵) (م ۸۴۵) (۵۴۶) (م ۸۴۵) (۵۴۷) (م ۸۴۵) (۵۴۸) (م ۸۴۵) (۵۴۹) (م ۸۴۵) (۵۵۰) (م ۸۴۵) (۵۵۱) (م ۸۴۵) (۵۵۲) (م ۸۴۵) (۵۵۳) (م ۸۴۵) (۵۵۴) (م ۸۴۵) (۵۵۵) (م ۸۴۵) (۵۵۶) (م ۸۴۵) (۵۵۷) (م ۸۴۵) (۵۵۸) (م ۸۴۵) (۵۵۹) (م ۸۴۵) (۵۶۰) (م ۸۴۵) (۵۶۱) (م ۸۴۵) (۵۶۲) (م ۸۴۵) (۵۶۳) (م ۸۴۵) (۵۶۴) (م ۸۴۵) (۵۶۵) (م ۸۴۵) (۵۶۶) (م ۸۴۵) (۵۶۷) (م ۸۴۵) (۵۶۸) (م ۸۴۵) (۵۶۹) (م ۸۴۵) (۵۷۰) (م ۸۴۵) (۵۷۱) (م ۸۴۵) (۵۷۲) (م ۸۴۵) (۵۷۳) (م ۸۴۵) (۵۷۴) (م ۸۴۵) (۵۷۵) (م ۸۴۵) (۵۷۶) (م ۸۴۵) (۵۷۷) (م ۸۴۵) (۵۷۸) (م ۸۴۵) (۵۷۹) (م ۸۴۵) (۵۸۰) (م ۸۴۵) (۵۸۱) (م ۸۴۵) (۵۸۲) (م ۸۴۵) (۵۸۳) (م ۸۴۵) (۵۸۴) (م ۸۴۵) (۵۸۵) (م ۸۴۵) (۵۸۶) (م ۸۴۵) (۵۸۷) (م ۸۴۵) (۵۸۸) (م ۸۴۵) (۵۸۹) (م ۸۴۵) (۵۹۰) (م ۸۴۵) (۵۹۱) (م ۸۴۵) (۵۹۲) (م ۸۴۵) (۵۹۳) (م ۸۴۵) (۵۹۴) (م ۸۴۵) (۵۹۵) (م ۸۴۵) (۵۹۶) (م ۸۴۵) (۵۹۷) (م ۸۴۵) (۵۹۸) (م ۸۴۵) (۵۹۹) (م ۸۴۵) (۶۰۰) (م ۸۴۵) (۶۰۱) (م ۸۴۵) (۶۰۲) (م ۸۴۵) (۶۰۳) (م ۸۴۵) (۶۰۴) (م ۸۴۵) (۶۰۵) (م ۸۴۵) (۶۰۶) (م ۸۴۵) (۶۰۷) (م ۸۴۵) (۶۰۸) (م ۸۴۵) (۶۰۹) (م ۸۴۵) (۶۱۰) (م ۸۴۵) (۶۱۱) (م ۸۴۵) (۶۱۲) (م ۸۴۵) (۶۱۳) (م ۸۴۵) (۶۱۴) (م ۸۴۵) (۶۱۵) (م ۸۴۵) (۶۱۶) (م ۸۴۵) (۶۱۷) (م ۸۴۵) (۶۱۸) (م ۸۴۵) (۶۱۹) (م ۸۴۵) (۶۲۰) (م ۸۴۵) (۶۲۱) (م ۸۴۵) (۶۲۲) (م ۸۴۵) (۶۲۳) (م ۸۴۵) (۶۲۴) (م ۸۴۵) (۶۲۵) (م ۸۴۵) (۶۲۶) (م ۸۴۵) (۶۲۷) (م ۸۴۵) (۶۲۸) (م ۸۴۵) (۶۲۹) (م ۸۴۵) (۶۳۰) (م ۸۴۵) (۶۳۱) (م ۸۴۵) (۶۳۲) (م ۸۴۵) (۶۳۳) (م ۸۴۵) (۶۳۴) (م ۸۴۵) (۶۳۵) (م ۸۴۵) (۶۳۶) (م ۸۴۵) (۶۳۷) (م ۸۴۵) (۶۳۸) (م ۸۴۵) (۶۳۹) (م ۸۴۵) (۶۴۰) (م ۸۴۵) (۶۴۱) (م ۸۴۵) (۶۴۲) (م ۸۴۵) (۶۴۳) (م ۸۴۵) (۶۴۴) (م ۸۴۵) (۶

ماسیت کی بندرگاہ کا ذکر کرتے ہیں۔ البکری نے اس رباط کی شہرت اور ان سیلوں کی اہمیت کا خاص طور پر ذکر کیا ہے جو یہاں لگتے تھے۔ ابن خلدون نے بھی کتاب العبر میں ماسہ کی رباط کے لیے کئی صفحے وقف کیے ہیں، جہاں عام عقیدہ یہ تھا کہ مہدی یا فاطمی (امام) کا ظہور ہوگا، لہذا بہت سے ہر جوش عقیدتمند وہاں جا کر آباد ہو جاتے، بلکہ چند ایک منچلوں کو بھی بھیجتے رہے تاکہ وہاں بغاوت پھیلائیں۔

بندرہویں صدی کے آخر میں الجزولی نے جس مذہبی تحریک کی ابتدا کی اس کی بدولت ماسہ سوس کا ایک عظیم زاویہ شمار ہونے لگا۔ نویں صدی/سولہویں صدی عیسوی کے وسط میں لیو افریقی (Leo Africanus) ماسہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ مقام پتھر کی ایک فصیل سے گھرے ہوئے تین چھوٹے چھوٹے قصبوں پر مشتمل ہے، جو ایک گھنے نخلستان کے وسط میں واقع ہے۔ باشندے زراعت پیشہ تھے اور وادی میں سیلاب آتا تو اس سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ شہر کے باہر ساحل پر ایک نہایت متبرک ”معبد“ ملیگا جہاں ”مہدی“ کا ظہور ہوگا۔ اس معبد کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس کے باہر کو نکلیے ہوئے جھروکے ویل مچھلیوں کی ہسلی کی ہڈیوں سے بنے تھے۔ سمندری الواقع اس قسم کی مردہ مچھلیاں ساحل پر پٹکتا رہتا۔ یہاں عنبر بھی جمع کیا جاتا تھا، پھر باعتبار مقامی روایت کہ یہ ماسہ ہی کا ساحل تھا جہاں ویل مچھلی نے (حضرت) یونسؑ کو کنارے پر دے پھینکا تھا۔

خاندان سعدیہ کے زوال اور مراہطی ریاست تار و دانت کی ترقی کی بدولت ماسہ ایک دفعہ پھر تجارتی مرکز بن گیا۔ یہاں اہل یورپ اکثر آہا جایا کرتے تھے، لیکن جلد ہی اس کی جگہ اغادیر نے لے لی۔ تار و دانت کے فوری زوال اور مرکزی

۳۶۶، ۳۶۷ وغیرہ، دیکھیے نیز ابن رستہ، ص ۲۷۶؛ (۷) ابن الفقیہ، ص ۳۰۴ تا ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰؛ (۸) المسعودی، BGA، ۷: ۱۳۷؛ (۹) یاقوت، ۲: ۶۰۸؛ ۳: ۲۸۳، ۳۹۰، ۵۰۶؛ (۱۰) ابن اسفندیار: مترجمہ Browne، ص ۱۴ تا ۱۵؛ (۱۱) ظہیر الدین: اشاریہ (یہ آخری دو مآخذ طبری سے ناواقف ہیں اور ان کی تصانیف میں کئی روایتیں اور افسانے درج ہیں)؛ (۱۲) Gesch. d. Weil، Chalifen، ۲: ۳۲۱ تا ۳۲۵؛ (۱۳) Iran: Justi، Namenbuch، ص ۲۰۱ تا ۲۰۴ (ماخذ)؛ (۱۴) Marqurt، Eranšahr، ص ۳۳۴۔

(V. MINORSKY)

\* ماسہ : (بربر زبان میں ماسیت) علاقہ سوس مراکش کا ایک چھوٹا سا بربر قبیلہ، جو وادی ماسہ کے کنارے پر اغادیر (Agadir) کے جنوب میں کوئی تیس میل کے فاصلے پر آباد ہے۔ یہ غالباً وہی قبیلہ ہے جس کا ذکر ہلینی کبیر نے *Flumen masatat* (ج ۹) کے نام سے کیا تھا، جو *Flumen Darat* کے شمال میں واقع ہے اور وہ عصر حاضر کی وادی درعہ ہے، لہذا جغرافیہ نویس کا Masatas وہ مقام ہے جو اس زمانے کا ”اہل ماسہ“ ہے۔

ماسہ کا نام قدیم عرب فتوحات سے وابستہ ہے: روایت کے مطابق یہ ایک ساحلی مقام تھا۔ سوس کے فتح کے بعد یہیں عقبہ بن نافعؑ نے اپنا گھوڑا سمندر کی لہروں میں ڈال کر خدا کو گواہ رکھتے ہوئے ہکار کر کہا کہ اب مغرب کی سمت کوئی زمین باقی نہیں ہے، جسے میں فتح کروں۔ معلوم ہوتا ہے ماسہ زمانہ قدیم ہی سے ایک مذہبی اور تجارتی مرکز تھا۔ المقوقی (تیسری صدی کا آخری حصہ - نویں صدی) لکھتا ہے کہ بندرگاہ میں بڑی چہل پھل رہتی ہے اور ایک رباط کا ذکر بھی کرتا ہے، جو پہلے ہی سے بہلول کی رباط کے نام سے مشہور تھی۔ البکری اور الادریسی

ترجمہ Johannes Hispalensis اور دوسرے مصنفین نے بھی کیا جو آگے چل کر طبع بھی ہوئیں۔ عبرانی زبان کے ترجموں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ پھر یہ قیاس بھی قرین صواب ہے کہ بعض مشرقی کتاب خانوں میں ان کتابوں کے اصل عربی متون اب بھی دستیاب ہوں۔ لاطینی ترجموں کا تنقیدی مطالعہ، جو ابھی قلمی نسخوں یا طبع شدہ صورت میں موجود ہیں، نہایت ضروری ہے، کیونکہ ماشاء اللہ کا شمار قدیم مصنفین میں ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، طبع Flügel، ۱؛  
*Das Mathematiker* : H. Suter (۲)؛ ۱۲۹؛ ۲؛ ۲۷۳  
*verzeichnls* : H. Suter (۳)؛ ۶۱ و ۶۲؛  
*Die Mathematiker und Astronomen der Araber*  
 ۱۹۰۰ء، ص ۵ تا ۶؛ (۴) *Nachträge*؛ ۱۹۰۲ء، ص ۱۵۸؛  
*Die arab. Literatur der* : M. Steinschneider (۵)  
*Juden*؛ ۱۹۰۲ء، ص ۱۵ تا ۲۳؛ (۶) P. Duhem؛  
*Système du monde*؛ ج ۲، ۱۹۱۳ء، ص ۲۰۴ تا ۲۰۶؛  
 (۷) *Introduction* : G. Sarton؛ ۱؛ ۵۳۱۔

(J. RUSKA)

المَاعُون : [قرآن مجید کی ایک مکی سورت کا

نام، جس کا عدد تلاوت ۱۰۷ ہے اور عدد نزول ۱۷، اس سورت میں سات آیات، ۲۵ کلمات اور ۱۲۵ حروف ہیں]۔ الماعون کا مادہ معین ہے (معن) اور روزمرہ استعمال میں آنے والی ایسی اشیا کو کہا جاتا ہے جو عادتاً ایک دوسرے کو مستعار دی جاتی ہیں (تفسیر المراسی، ۳۰ : ۲۵۱)۔ ابن منظور نے معروف معنی گھریلو اشیا کے علاوہ، حضرت علیؓ کے حوالے سے، ماعون کے ایک معنی زکوٰۃ کے بھی بیان کیے ہیں اور زجاج کا یہ قول استشہاد میں پیش کیا ہے: ”من جعل الماعون الزکاۃ فهو فاعول من المعن و هو الشی القلیل نسبت الزکوٰۃ ماعوناً بالشی القلیل لانه يؤخذ من

مخزن کے پڑھتے ہوئے اقدار نے آخر کار مادہ کی روحی مٹی مذہبی اور اقتصادی اہمیت کا بھی تقریباً خاتمہ کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: مقدسہ، ترجمہ  
 de Slane؛ ۲۰۱ تا ۲۰۲؛ (۲) *Leo Africanus*؛  
*Description de l'Afrique*، طبع Schefer؛ ۱۶۸؛ (۳)  
*Relation de Sidi Brahim de Massat* : R. Basset  
 برس ۱۸۸۳ء؛ (۴) *Une tribu berbère* : R. Montagne؛  
*Massat : du Sud Marocain*، در *Hespéris*؛  
 ۱۹۲۳ء تا ۲۰۳ء۔

(G. S. COLIN)

• ماشاء اللہ : اثری (حرف ثانی مفتوح یا ساکن) یا ساریہ کا بیٹا؛ ایک مشہور و معروف منجم جس نے نوہج کے ساتھ مل کر خلیفہ المنصور کے حکم سے شہر بغداد کی بنا رکھنے کی ساعت اور دن مقرر کیا۔ الفہرست کے مطابق وہ [ابتداءً] یہودی تھا اور اس کا اصلی نام مہشا تھا (یہ منشی یعنی منس Manasse کی ایک بگڑی ہوئی صورت معلوم ہوتی ہے)۔ [غالباً] اس نے بعد میں اسلام قبول کیا اور اس وجہ سے اپنا نام ماشاء اللہ رکھا۔ اس کی تاریخ پیدائش بھی معلوم نہیں لیکن ۵۱۱۲ / ۵۷۳۰ء سے بعد کی نہیں ہو سکتی۔ کہتے ہیں وہ ۵۲۰۰ / ۵۸۱۵ء میں فوت ہوا۔

اپنی بے شمار تصانیف میں ماشاء اللہ نے علم نجوم کے جملہ پہلوؤں پر قلم اٹھایا جس میں علم ہمت کے آلات کی ساخت اور استعمال بھی شامل ہے؛ لیکن ان تصانیف میں سے صرف ایک عربی رسالے کے اجزاء محفوظ رہے ہیں جس میں مختلف قسم کی چیزوں کی قیمتیں بیان کی گئی ہیں۔ اس کے بعض اجزاء کا لاطینی زبان میں عنوان *Mohakallie Libellus* ہے۔ ترجمہ ہوا۔ لاطینی زبان میں اس کی متعدد تصانیف کا

المال ربع عشرة و هو قليل من كثير (لسان العرب)،  
 ۱۷: ۲۹۷)۔ ابن کثیر نے اس سے معمولی استعمال کی  
 اشیا مراد لی ہیں، مثلاً ہنڈیا، ڈول، پھاوڑا اور اسی قسم  
 کی ملتی جلتی چیزیں (تفسیر القرآن العظیم، ۴: ۵۵۵)۔  
 قاضی ابوبکر محمد بن عبد اللہ المعروف بابن العربی  
 نے اس ضمن میں چھ اقوال ذکر کیے ہیں: بقول  
 امام مالکؒ اس سے مراد زکوٰۃ ہے؛ ابن عباسؓ کی  
 شہاب کے مطابق الماعون مال ہے؛ ابن عباسؓ کی  
 رائے میں اس سے مراد وہ اشیا ہیں جن کا لوگ  
 باہمی فراخ دلانہ لین دین کرتے ہیں؛ ایک قول  
 کے مطابق اس سے مراد وہ ہنڈیا، ڈول، پھاوڑا  
 اس جیسی عام استعمال کی دوسری چیزیں ہیں؛ ایک  
 رائے یہ ہے کہ اس سے مراد ہانی اور چارہ ہے  
 اور آخری قول کے مطابق الماعون صرف ہانی ہے  
 (احکام القرآن، ۲: ۳۲۶)۔ القرطبی نے ماعون کے ضمن  
 بارہ اقوال نقل کیے ہیں، جن میں سے پہلا یہ  
 ہے: انہ زکاة اسوالہم (الجامع لاحکام القرآن،  
۲۰: ۲۱۳)؛ سید قطب شہید کے بقول الماعون سے  
 مراد معونت، نیکی اور خیر ہے جو اخوت انسانی کا  
 تقاضا ہے (فی ظلال القرآن، ۳۰: ۲۶۴)؛ ابن کثیر  
 نے عکرمہ کے اس قول کو تمام اقوال کا جامع قرار  
 دیتے ہوئے اسے پسند کیا ہے: و هذا الذي  
قاله عكرمه حسن فانه يشمل الاقوال كلها  
 (تفسیر القرآن العظیم، ۴: ۵۵۶) [نیز دیکھیے  
 السجستانی: غریب القرآن، بذیل مادہ]۔

جسمہور مفسرین کے مطابق یہ مکی  
 سورت ہے (روح المعانی، ۹: ۴۶۲؛ الاتقان،  
 ۱: ۱۰؛ تفسیر القرآن العظیم، ۴: ۵۵۴؛  
 التفسیر الکبیر، ۸: ۴۹۰ بعد)؛ الجامع لاحکام القرآن،  
 ۲۰: ۲۱۰)۔ بعض مفسرین نے اسے مدنی قرار دیا ہے  
 (تفسیر القاسمی، ۷: ۶۲۷۲) اور بعض نے اسے مکی  
 اور مدنی دونوں قرار دیا ہے کہ اس کا ابتدائی حصہ

مکی ہے اور آخری حصہ مدنی۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ  
 نے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے  
 کہ سورۃ اَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالْذِّنِّ اِيكِ منافق  
 شیخ کے متعلق نازل ہوئی ہے (التفسیر المظہری،  
 ۱۰: ۳۴۹)۔ سورت کی داخلی شہادت بھی اس امر کی  
 مقتضی ہے کہ قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ سے لے کر الماعون  
 تک کا حصہ مدینہ منورہ ہی میں نازل ہوا ہو، کیونکہ  
 اس میں ان نماز پڑھنے والوں کو تباہی و بربادی  
 کی وعید سنائی گئی ہے، جو نمازوں سے غفلت برتنے  
 اور دکھاوے کی نماز پڑھتے ہیں۔ مدینے میں ہی  
 منافقین کا ایسا گروہ پایا جاتا تھا، جو اسلام اور  
 اہل اسلام کے دہدے سے، دکھاوے کی نماز  
 پڑھتا تھا؛ گزشتہ سورت سے سورۃ الماعون کے  
 ربط کو بیان کرتے ہوئے محمود آلوسی لکھتے ہیں  
 کہ سورۃ قریش میں اللہ تعالیٰ نے ”اَعْطَهُمْ مِنْ  
جُوعٍ“ کی نعمت کا ذکر کیا ہے اور اس سورت  
 میں مساکین کو کھلانے کی ترغیب نہ دینے والوں کی  
 مذمت کی ہے۔ سورۃ قریش میں ”فليعبدوا“ کے  
 ارشاد سے عبادت و طاعت کی طرف توجہ دلائی ہے  
 تو اس سورت میں نماز اور عبادت سے غفلت برتنے  
 کو مذموم قرار دیا ہے (روح المعانی، ۹: ۱۴۶۲)؛  
 نیز دیکھیے تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۴۷ [المہاشی، ۱:  
 تبصیر الرحمن، بذیل سورۃ]۔ المراغی نے وجہ مناسبت  
 میں یہ نکتہ بھی بیان کیا ہے کہ گزشتہ سورت میں  
 اللہ تعالیٰ نے قریش پر اپنی نعمتوں کا ذکر فرمایا،  
 چیکہ وہ لوگ ان نعمتوں کے حصول کے باوجود بعثت  
 اور جزا و سزا کا انکار کرتے رہے۔ اس سورت میں  
 انہیں وعید سنائی گئی ہے اور عذاب خداوندی سے  
 ڈرایا گیا ہے (تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۴۷)۔ امام  
 رازی نے اسی ضمن میں ایک بڑی عمدہ بات کہی  
 ہے کہ اس سورت میں منافقین کا ذکر ہے اور پھر  
 کی سورۃ الکوثر میں رسول خدا حضرت محمدؐ کی

تفاق نہیں، بلکہ نماز سے لاپرواہی، بے اعتنائی اور ترک کرنا فلاح ہے۔ (التفسیر لمظہری، ۱۰ : ۳۴۹)۔ قاضی صاحب نے ہی ”قَوْلٌ لِّلْمَصْلُحِينَ“ کی تشریح میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ ”ما جزائیہ ہے، یعنی جب یتیم کی پروا نہ کرنا ضعف دین کی علامت اور موجب ذم و زجر ہے تو پھر اس نماز کی طرف سے غافل ہونا، جو دین کا ستون ہے، اور دکھاوا کرنا جو کفر کی ایک شاخ ہے اور اس زکوٰۃ کو روکنا جو اسلام کا ہل ہے، بدرجہ اولیٰ موجب ذم اور مستحق تنبیہ ہے (حوالہ مذکور)۔

سورت کا مرکزی مضمون یہ ہے کہ عقیدہ آخرت یا مسہولیت کا تصور ہی انسان کے اندر ایک مضبوط اور مستحکم پاکیزہ کردار کی تشکیل کرتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن، ۶ : ۸۰۰ بعد)۔ خوف خدا سے سرشار اور قانون جزا و سزا پر یقین رکھنے والا انسان ایک پاکیزہ کردار کا حامل ہوتا ہے، جس کا رویہ یتامی اور مساکین کے ساتھ ہمیشہ ہمدردانہ ہوتا ہے، جبکہ منکرین آخرت اور جزا و سزا کے نہ مانتے والے انسانیت اور اخلاق کے تمام تقاضوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے بڑی بے باکی سے معاشرے کے محتاج افراد کے ساتھ ظالمانہ رویہ روا رکھتے ہیں اور انہیں حقارت سے دیکھتے ہیں۔

امام فخر الدین الرازی نے اس سورت کی فضیلت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: ”مَنْ قَرَأَ سُورَةَ اُرَابِتِ غَفَرِ اللّٰہِ لَہٗ اَنْ کَانَ لِلزَّکَاۃِ مُؤَدِّیًا، یعنی جس شخص نے سورۃ الماعون پڑھی، اللہ تعالیٰ اسے بخش دیتا ہے، بشرطیکہ وہ واجب شدہ زکوٰۃ کو باقاعدہ ادا کرنے والا ہو (التفسیر الکبیر، ۸ : ۸۱۱ بعد)؛ ارشاد العقل السلیم، ۵ : ۲۸۷ [مجدالدین فیروز آبادی (م ۸۱۲ھ) نے اس سورت کی فضیلت میں اس کے

”قَوْلٌ لِّلْمَصْلُحِينَ“ و سلم کا ذکر باہر رکھتے ہیں۔

رائد، سورت کا آغاز سوال سے ہوتا ہے۔ اس استفہامی صیغہ کی توجہ کو اپنی طرف متعلق کرنا ہے، تاکہ مضمون بڑی طرح ذہن نشین ہو سکے (ارشاد العقل السلیم، ۵ : ۲۸۶؛ تفسیر القاسمی، ۱۷ : ۶۲۷)۔ غرض کہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو مخاطب کیا گیا ہے۔ بعض کی رائے میں ہر صاحب عقل کو دعوت فکر دی گئی ہے (ارشاد العقل السلیم، ۵ : ۲۸۷؛ التفسیر الکبیر، ۸ : ۸۱۱ بعد)؛ لباب التاویل علی معانی القرآن، ۴ : ۳۳۰)۔ پہلی تین آیات میں منکرین آخرت کا ذکر ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ انکار آخرت کس طرح انسان کے اخلاقی رویے پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس سے غیر انسانی، نازیبا اور مذہوم افعال سر زد ہوتے ہیں۔ آخری چار آیات میں منافقین کا ذکر ہے جو بظاہر مسلمان ہیں اور خطبت میں رہا کاری سے کام لیتے ہیں (ابن العربی نے رہا کی مختلف اقسام پر روشنی ڈالی ہے (احکام القرآن، ۲ : ۳۲۶)۔ ان آیات میں اگرچہ ان منافقوں کا ذکر ہے جو عہد نبویؐ میں تھے، لیکن اس میں وہ سب لوگ شامل ہیں جن میں اس قسم کے برے اطوار پائے جاتے ہیں (تفسیر القاسمی، ۱۷ : ۶۲۷)۔ عہد نبویؐ کے یہ منافق جب مسلمانوں میں آئے، تو دکھاوے کے لیے نماز ادا کرتے اور جب غائب ہوجاتے تو نماز ترک کر دیتے اور اپنے بغض اور کینے کی وجہ سے مسلمانوں کو عام استعمال کی اشیا دینے میں بھی، جو اخوت انسانی کا عام تقاضا ہے، بغل سے کام لیتے (کتاب مذکور، ۱۷ : ۶۲۷)۔ قاضی محمد ثناء اللہ ہاشمی نے حضرت انسؓ اور حضرت حسنؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ دونوں نے فرمایا کہ یہاں: ”وَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم“ اور ”وَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم“ کے الفاظ میں نماز میں سہو ہونا

مطبوعہ دہلی، بارہم : (۱۳) ابو لاهوتی موجودہ : تفسیر القرآن، لاہور ۱۹۷۲ء : (۱۴) ابن منظور : لسان العرب، بئیل : مادہ مع : [ (۱۵) مفتی محمد شفیع : مآخذ القرآن : (۱۶) سید امیر علی : تفسیر مواہب الرحمن : (۱۷) مجد الدین الفیروز آبادی : بصائر ذوی العیز، قاہرہ ۱۳۸۳ھ : ۲۵۳۶ : ۳۰ : ۵۱۳ : (۱۸) الراغب : مفردات : (۱۹) السجستانی : غریب القرآن، بئیل : مادہ : (۲۰) علی المہاشمی : تبصیر الرحمن، بذیل سورة الصافات : (بشیر احمد صدیقی [ادارہ])

ماکان بن کاکگی : ابو منصور، طبرستان کے علوی حکمرانوں کی فوج میں، اپنے باپ کی طرح فوج کا ایک سردار تھا۔ سید ابوالقاسم جعفر بن سید ناصر، ماکان کا داماد، جو سید ابومحمد حسن بن قاسم معروف بہ داعی الی الحق کے فرار کے بعد تخت نشین ہوا، اس نے ماکان کو جرجان کا والی مقرر کر دیا، لیکن سید ابوالقاسم ۵۳۱۲ھ/۹۲۴ء میں فوت ہو گیا اور اس کی جگہ سید ابوعلی محمد بن ابوالحسن احمد تخت نشین ہوا تو ماکان نے اسے معزول کر کے اپنے بھتیجے علی بن حسین بن کاکگی کے پاس بطور قیدی بھیج دیا تاکہ وہ اسے اپنی حراست میں رکھے اور اس کے بجائے اپنے ہوتے سید اسمعیل بن ابوالقاسم کو تخت پر بٹھا دیا۔ تھوڑی ہی مدت گزری تھی کہ سید ابوعلی محمد قید سے بھاگ نکلا، جس میں اسفار بن شیروہ [رک ہاں] نے اس کا ساتھ دیا، چنانچہ اس نے ماکان کے خلاف بغاوت کی اور جرجان کا مالک بن بیٹھا۔ ماکان نے اگرچہ اس کے خلاف معرکہ آرائی کی، لیکن شکست فاشی کھا کر ساری کے قریب جوڑو کی پہاڑیوں میں پناہ گزین ہو گیا۔

سید ابو علی محمد کا انتقال ۵۳۱۵ھ/۹۲۷ء میں ہوا اور اس کی جگہ اس کا بھائی سید ابو جعفر حسین تخت نشین ہوا، جو ماکان اپنے بھائی کے قتل کے بعد تخت پر بیٹھا۔ ماکان کو جوڑو کے قریب جوڑو کی پہاڑیوں میں پناہ گزین ہو گیا۔

حلاوہ ایک اور حدیث بھی نقل کی ہے اور دونوں حدیثوں کو ضعیف قرار دیا ہے (بصائر ذوی العیز، ۱ : ۵۳۶)۔

اسلام دین فطرت ہے اور اس کا نکاحا یہ ہے کہ انسانی معاشرے کو مستحکم اور خوشگوار بنانے کے لیے ایسے اصول اپنائے جائیں جن سے انسانوں میں باہمی ربط و تعاون پیدا ہو اور وہ چھوٹے بڑے معاملات میں ایک دوسرے کے کام آسکیں۔ ان اصول کی اساس و بنیاد پر اخلاق کی جو عمارت تعمیر ہوگی وہ لازماً باہمی ربط و تعاون کو فروغ دے گی۔ اس ربط و تعاون کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ ایک شخص عام استعمال کی اشیاء دوسرے کو بوقت ضرورت دے۔

سید قطب شہید نے یہ عمدہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ دین کی تصدیق کی حقیقت، ایک ایسا کلمہ نہیں جسے صرف زبان سے ادا کر دیا جائے اور بس؛ یہ تو دل کی گہرائیوں میں تحلیل ہو کر، انسانیت کے رشتے میں منسلک، اپنے حاجت مند بھائیوں کی اعانت کے لیے جذبہ خیر کو ابھارتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۹۴ بعد)۔

مآخذ : ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۵۱۳۲ : (۲) الرازی : التفسیر الکبیر، قاہرہ، بار اول : (۳) ابن کثیر : تفسیر القرآن العظیم، قاہرہ، بلا تاریخ : (۴) الخازن : لباب التأویل فی معانی التنزیل، قاہرہ ۵۱۳۰ : (۵) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۵۱۹۶ : (۶) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ : (۷) ابو السعود : ارشاد العقل السليم الی مزاہب القرآن الکَرِیم، قاہرہ ۵۱۹۲ : (۸) الألوسی : روح المعانی، بیروت ۵۱۳۹ : (۹) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت، بار سوم : (۱۰) القاسمی : تفسیر القاسمی، قاہرہ ۵۱۹۶ : (۱۱) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۵۱۹۶ : (۱۲) التفسیر المظہری،

وہ کرمان روانہ ہوا۔ وہاں کا جو والی تھا، اسے شکست دے کر کرمان کے صوبے پر قابض ہو گیا، لیکن ۵۳۳ میں جب اس نے مرداویج کے قتل کی خبر سنی تو کرمان سے واپس آکر امیر نصر بن احمد سے ولایت جرجان کی حکومت کا فرمان حاصل کر لیا۔ پھر مرداویج کے بھائی وشمگیر سے، جو اپنے بھائی کی جگہ جرجان کا والی ہو گیا تھا، مطالبہ کیا کہ اس کا کاروبار اس کے حوالے کر دے۔ وشمگیر نے اس کا مطالبہ مان لیا۔ یوں ان دونوں کے باہمی تعلقات دوستانہ ہو گئے تو ماکان نے حکومت بخارا کا طوق غلامی اتار پھینکا۔ امیر نصر بن احمد کو یہ معلوم ہوا تو اس نے خراسان کے سرعسکر احمد کو اس کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا۔ سات مہینوں کی خونریز جنگ کے بعد ماکان کو شکست ہوئی اور وہ بھاگ کر رے میں وشمگیر کے پاس چلا گیا۔ احمد نے اس کا وہاں بھی تعاقب کیا۔ ماکان اور وشمگیر کی متحدہ افواج کورے کے نواح میں اسحق آباد کے مقام پر ۲۱ ربیع الاول ۵۳۹ / ۲۵ دسمبر ۹۴۰ء کو شکست دی۔ لڑائی کے دوران میں ماکان کے سر میں ایک تیر ایسا آ کر لگا کہ اس کی موت کا سبب بن گیا۔ اس کا سر کاٹ کر بخارا بھیجا گیا۔

مأخذ: تجارب الاسماء، طبع Amedroz، ترجمہ از Margoliouth، ۱: ۲۷۰ تا ۲۹۷؛ (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸: ۱۳۰ تا ۲۹۲؛ (۲) ابن اسفندیار، G.M.S.، ۲: ص ۲۰۸ تا ۲۱۹؛ (۳) سید ظہیر الدین: تاریخ طبرستان، طبع B.Dorn، ۱۷۱ تا ۱۸۶؛ (۴) حبیب السیر، مطبوعہ طهران، ۲: ۱۴۰ پیعد۔

(M. NAZIM)

• ماکو: ایران کی ولایت آذربایجان میں ایک خانیات (جاگیرداری ریاست) کا نام۔ ماکو ایران کے شمال مغرب کی انتہائی سرحد پر واقع ہے اور ترکی (قدیم سنجق یایزید) اور ماورائے

کابل تاج کا کماندار تھا، ایسی شکست دی کہ اسے خراسان کی جانب بھاگنے پر مجبور کر دیا۔ اب ماکان نے حاکم طبرستان کے داعی ہونے کا اعلان کیا، تو ۵۳۱ / ۵۳۸ء میں محمد بن زعلوک سامانی والی رے نے داعی الہدای اور ماکان دونوں کو بلا کر صوبے کی حکمرانی ان کے سپرد کر دی اور خود خراسان کو طرف روانہ ہو گیا، لیکن داعی الی الحق اور ماکان کی غیر حاضری میں اسفار خراسان سے واپس آگیا۔ اس نے جرجان کو فتح کر لیا اور داعی الی الحق کو شکست دے کر قتل کر دیا اور خود طبرستان کا حاکم بن بیٹھا۔ پھر رے کی طرف کوچ کیا اور ماکان کو شکست دے کر فرار ہونے پر مجبور کر دیا، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں ماکان سے مصالحت کر لی اور اسے آمل کا علاقہ دے دیا۔ اس پر اس نے بتدریج اپنا اثر و رسوخ جرجان کی طرف بڑھانا شروع کیا، یہاں تک کہ ۵۳۸ / ۹۴۰ء میں اس نے نیشاپور بھی فتح کر لیا۔ یہی زمانہ تھا جب مرداویج نے اسفار کے خلاف بغاوت کی اور اسے طبرستان میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا، لیکن ماکان نے نیشاپور سے اچانک اس پر حملہ کر کے اسے رے کی جانب بھگا دیا۔ ۵۳۹ / ۹۴۱ء میں ماکان نے امیر نصر بن احمد کی درخواست پر خراسان کا علاقہ خالی کر دیا اور طبرستان واپس چلا آیا، لیکن مرداویج نے جو اسفار کی موت کے بعد رے کا حکمران بن گیا تھا، اسے جلد ہی وہاں سے نکل دیا، جس پر ماکان نے ابو الفضل جیلانی کی مدد سے طبرستان پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش کی اور بعد ازاں حصول مقصد کے لیے احمد بن محمد بن محتاج سردار لشکر خراسان کی امداد بھی حاصل کی، لیکن مرداویج کا ہلہ بھاری رہا، لہذا ماکان کو خراسان میں جا کر پناہ لینا پڑی، جس پر امیر نصر بن احمد نے اسے کرمان کا والی مقرر کر دیا، چنانچہ

دیکھیے وو لائڈن، ہار اول بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) *Journal of a tour : Montioth*

*J.R.G.S. through Azerblidjan J.R.G.S.* ج ۳، ۱۸۳۳ء

ص ۴۰ تا ۴۹ (عرب لڑ، ہلکد، ماکو، سرپ تھدوس،

زاوید، سہلو): *Missionary : E. Smith and Dwight* (۲)

*Resear hes*، لندن ۱۸۳۴ء، ص ۳۱۳ (خونی زورہ،

اوجق): *Travels in Koordistan : J. B. Fraser* (۳)

لندن ۱۸۳۰ء، ۲: ۳۱۴ تا ۳۲۱ (خونی، قرہ، ضیاء الدین،

سوفیان، ماکو، بازگان): *Kunde, Eardunde : Ritter* (۴)

۹: ۹۱۶ تا ۹۲۴: *Voyage en perse : E. Flandin* (۵)

پرس ۱۸۵۱ء، ج ۱: *Russkiye v : Likhutin* (۶)

*Aziat Turtsli*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۳ء، ص ۲۴۴ تا

۲۵۰: *Putewol Journal : Čirikow* (۷)

ص ۵۰۶ تا ۵۰۸ (ستمبر ۱۹۵۲ء کی آمد: بایزید،

ماکو): *Aus dem Leben : M. Schachtachtinski* (۸)

*eines orientalischen Kleinstaates an der grenze*

: ۹: *Stuttgart, Das Ausland, Russlands*

*Aus kaukasischen : H. Abich* (۹): ۲۶ تا ۲۳

*Ländern*، وی آنا ۱۸۹۶ء: ۱: ۹۷ تا ۱۱۲، ۱۲۱ تا

۱۲۵ (سیاحت ماکو در ۱۸۳۴ء): ۲: ۱۲۱: (۱۰)

*Persian life and Customs : S. Wilson*، لندن ۱۸۹۶ء

ص ۸۵ تا ۸۹: *V. makinskoye : A. Iwanowski* (۱۱)

*russk. Vedomosti, Khansive*، ۱۸۹۷ء، شمارہ ۳۱۴

و ۳۲۳ و ۳۲۵: (۱۲) وہی مصنف: *Po Zakawkozyn*

*1893-4 mater po arkheol. kawkaza*، ج ۶

۱۹۱۱ء، ص ۶۸: *Atrpataken : Frangoan* (۱۳)

تفلس ۱۹۰۵ء، ص ۱۰ تا ۲۷: ماکو، ص ۲۷ تا

۴۳: سرپ، تھدوس: *Onset o : Minorsky* (۱۴)

*poysadke v Mkinskoye khansive v 1905 mater.*

*pokizue. Westoka*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۱۱

۶۲: (۱۵) وہی مصنف: *Dosomosi Maki*، ص ۱۱۱

۲۹ (بار ثانی از *Westok shornik*، سینٹ پیٹرزبرگ

قفقاز کے درمیان مملکت غیر سے گھرا ہوا علاقہ ہے، مغرب میں ترکی کی سرحد ان رکاوٹوں کے ساتھ چلی جاتی ہے جو کوہ ارارات کی جانب زاگروس (Zagros) کے سلسلے کو جاری رکھتی ہیں۔ یہ سرحد ایک میدان کو عبور کرتے ہوئے اس پہاڑ کے جنوب کی جانب پھیلتی چلی گئی ہے (وادی صری صو) اور ارارات کلان اور ارارات کوچک کے درمیان پشتہ کسہ ہر سے گذر جاتی ہے: ۱۹۲۰ء تک تو ارارات کلان روس اور ترکی کے درمیان سرحد قائم کرتا تھا اور ارارات کوچک روس اور ایران کے درمیان منقسم تھا۔ ۱۹۲۰ء کے بعد سے ارارات کلان بالکل ترکی علاقے میں گھر گیا اور ارارات کوچک ترکی اور ایران کے درمیان تقسیم ہو گیا۔ ترکی ایرانی سرحد اب دریائے اراکس Araxes تک آ جاتی ہے۔ قرہ موذیرین اور Araxes (قوت رچای جو دائیں ہاتھ کا معاون دریا ہے اس کے مقام اتصال تک) ماکو اور نخچوان کے خود مختار علاقے کے درمیان سرحد بناتے ہیں، جو اب ارمنی سوویت یونین میں شامل ہے۔ اس مثلث کا تیسرا ضلع یعنی خانیت اور خونی کی ایرانی ولایت کے درمیان اندرونی سرحد کچھ شیر معین سی ہے۔ جب یہاں کے خوانین کا اقتدار اپنے عروج پر تھا تو ان کی مملکت چائی ہارہ چلدران (قرہ عینی) اور الند تک وسیع تھی۔ اوجق کی چھوٹی سی ریاست (۳۰) کاؤں جو ایرملو خوانین کی ملکیت تھے) بایزید چال دران [رک ہاں]۔ خونی سڑک پر واقع ہے اور ترکی ایرانی سرحد کے نزدیک ہر چہار جانب مملکت غیر سے گھری ہوئی ہے۔ اس خانیت میں کئی پہاڑیاں اور زرخیز وادیاں ہیں۔ عین وسط میں زنجبار اور اخ چائی کی وادیوں کے درمیان سوقر کا الگ تھلک پہاڑ واقع ہے۔ ارارات کوچک کے دامن میں سرحدی سلسلہ کوہ کے ساتھ ساتھ اور سقر کی گھاٹیوں پر اعلیٰ قسم کی چراگاہیں موجود ہیں۔ . . . [تفصیل کے لیے



زر (روپیہ) نیز جائداد اور اس کی تحصیل کے متعلق اسلام کا نقطہ نگاہ مسلمانوں میں دور تصنیف کے آغاز ہی سے زیر بحث رہا ہے۔ مستند مذہبی اور اخلاقی نقطہ نظر وہ ہے جو الغزالی (دیکھیے محمد بن شنب : R.A.A. ج ۷، ۱۹۲۷ء، ص ۲۳۴ بعد) نے احیاء العلوم کے دوسرے دس ابواب، بالخصوص تیرھویں (H Ritter) : کتاب مذکور، نے اس کا تجزیہ کیا ہے اور چودھویں ”کتاب“ (ترجمہ از A. Bauer : Erlaubtes und verbotenes Gut = Islamische Ethik ج ۳، ۱۹۲۲ء؛ دیکھیے R. Hartmann در Isl ج ۱۴) میں پیش کیا ہے۔

جائداد کا حصول، اس کی حفاظت اور اس کا لین دین علم الاقتصاد یعنی تدبیر المنزل کے چار بڑے شعبوں میں سے ایک ہے، یعنی عملی فلسفے کا دوسرا حصہ جو علم الاخلاق، علم الاقتصاد اور علم السياسة میں منقسم ہے اور دیگر یونانی علوم کے ساتھ مسلمانوں کے ہاں رائج ہوا [مقالہ نگار کا یہ خیال صرف اس حد تک درست ہے کہ باضابطہ تدوین کے وقت، یونانیات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا جو دوسری تیسری صدی ہجری کا واقعہ ہے لیکن مال اور اموال کے مفہیم اور اصولوں کے بارے میں خود قرآن مجید میں آیات موجود ہیں، حدیث میں بھی ملکیت اور مال کے مسائل آئے ہیں۔ اور فقہ حنفی کے اولین مدوین نے خالصتاً قرآن و سنت کی روشنی میں ملکی اور وقتی حالات کے مطابق مال (بمعنی دولت) اور مال (بمعنی اشیائے صامت ذوی الحیات ملکیتی) کے قواعد مرتب کیے اور چونکہ ارسطو کی تصنیف Politics کا، جس کی پہلی کتاب اقتصادیات سے متعلق ہے، عربی میں ترجمہ نہ ہوا تھا، اس لیے مسلمانوں کو اقتصادیات کی صرف اس تصنیف پر انحصار کرنا پڑا جو فیثا غورثی حکیم Ps. Bryson نے لکھی تھی اور جس کا ترجمہ ہو چکا تھا۔

A journey : M. Philips Price (۱۹۱۶ء) ج ۱، ۱۹۱۶ء  
The Persian Society through Azerbaijan : Makinskoye khanstvo (۱۹۱۳ء) ج ۱، ۱۹۱۳ء  
Navli wostok : Maske ۱۹۲۲ء، ج ۱، ص ۳۳ تا ۳۴  
Kara-koyunlu Izv. : V. A. Gordlevsky (۱۸۸۳ء) [Canton of Maku] Izv. Obshche oisledov Azerbaidjana  
ہاگو ۱۹۲۷ء، ص ۵ تا ۳۳۔

(V. MINORSKY)

مال، (ع) : [نیز رک بہ مالیات، دولت، علم (معاشیات)، بیت المال، ذہب، دینار، درہم وغیرہ] قدیم زبان میں اس کے معنی کوئی مقبوضہ مملوکہ چیز ہیں؛ ہدیوں کے ہاں اس سے خاص طور پر اونٹ مراد ہوتے تھے، لیکن اس لفظ کا اطلاق جائداد اور روپیہ ہمسے پر بھی ہوتا ہے؛ بہر حال اس کا اطلاق کسی قسم کی بھی مادی اشیا پر ہو سکتا ہے [جو منفعت اور ضرورت کے نقطہ نظر سے وسیلہ بن سکیں]۔ یہ لفظ ما اور ل سے بنا ہے اور اس کا صحیح مفہوم کوئی ایسی شے، جو کسی کی ملکیت ہو، بحیثیت اسم کے اسے قدرتی طور پر مادہ م۔ و۔ ل سے مشتق قرار دے کر اس سے فعل (تمول) بنتا ہے۔ نقدی کے مفہوم میں اس لفظ کو مال صامت (گونگا مال) کی شکل میں استعمال کیا جاتا ہے، برعکس مال ناطق (بولنے والا مال) کے، جو غلاموں اور مویشیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے مفہوم کی مفصل توضیح ابوالفضل جعفر بن علی الدمشقی کی کتاب الإشارة إلى معانی التجارة (قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۴ بعد) میں موجود ہے جس کا مطالعہ اور اس کے زیادہ تر حصے کا ترجمہ H. Ritter نے Isl، ج ۷، (۱۹۱۶ء)، ص ۱ تا ۹۱ میں کیا ہے۔ وہاں اور نتائج العلوم (دیکھیے مآخذ) ص ۹۰ پر مال کی مختلف قسمیں شمار کی گئی ہیں، چونکہ مال میں سلوکات کی مختلف قسمیں شامل ہیں اس لیے اس کے مفہوم کے متعلق تفصیل ہو سکتی ہے۔

باقاعدہ طور پر کسی مساوات (equation) کی غیر معلوم مقدار کے لیے استعمال ہوتا دیکھتے ہیں، اگرچہ ا معنوں میں اس جگہ بعد میں لفظ شی [رک باء نے لیے لی۔ معادلات مربعہ (quadratic equations) کے لیے غیر معلوم مقدار کے لیے مستعمل ہوتے وقت اس ے مراد کسی عدد کا مربع ہونے لگا، چنانچہ کسی عد کے مربع المربع کو مال المال کہتے ہیں اور اس ے پانچویں نصف (fifth power) کو مال کعب، یعنی مکعب کا مربع؛ اس تبدیل شدہ مفہوم کی تاریخ آ تشریح و توضیح J. Ruska نے *ur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst* میں کی ہے (B. Ak. Heid ; Phil.-hist. kl. ۱۹۱۷ء، شماره ۲، بالخصوص باب ۶؛ دیکھیے بعد اشاریہ بذیل مادہ مال)۔

مآخذ: (۱) *Grundriss* : Brockelmann ج ۱؛ (۲) *Ein arabisches Handbuch der* : H. Ritter *Handelswissenschaft* ، Isl. ۷ : ۱ تا ۹۱ بالخصوص وہ عبارت جو صفحہ ۸۰ حاشیہ ۳ پر عرب لغت نویسوں، لسان العرب اور Dozy، بذیل مادہ سے منقول ہے؛ (۳) *Der oikonomixos des Neupythag'reers 'Bryson' und sein Einfluss auf die Die* : Merx *Islamische Wissenschaft* ۱۹۲۸ء؛ (۴) *Einführung der aristotelischen Ethik in die arabische Philosophie (Verhandlungen des XIII. Intern. Orientalisten kongresses*، ص ۲۹۰ بعد)؛ (۵) جبرو مقابلہ میں لفظ مال کے مفہوم کے متعلق دیکھیے وہ حوالے جو Ruska نے کتاب مذکور میں دیے ہیں؛ (۶) الخوارزمی: *مفاتیح العلوم* طبع van Vloten ۱۸۹۰ء، ص ۵۹، ۱۹۸ بعد (مؤخرالذکر عبارت کا ترجمہ از Wiedemann در *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften* ج ۱۸ = S.B.P.M. Erg. ج ۲۰، ۱۹۰۸ء)۔

(ادامہ) M. Plessner

چنانچہ مسلمانوں کی تمام اقتصادی تالیفات پر اس کتاب نے فیصلہ کن اثر ڈالا ہے [لیکن اس بیان کے ناکافی ہونے کے ثبوت کے لیے دیکھیے علم (الاخلاق)]؛ اس کتاب کا عربی متن جس کا اصل یونانی متن ضائع ہو چکا ہے، سب سے پہلے L. Chiekhو نے *Machriq*، ج ۱۹ (۱۹۲۱ء) میں طبع کر کے شائع کیا تھا، اور حال ہی میں M. Plessner نے (دیکھیے مآخذ) عبرانی اور لاطینی ترجموں کے علاوہ ایک جرمن ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے۔ اسی کتاب میں مال کے متعلق جو دلچسپ باب موجود ہے اسے Ps. Bryson کے مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے مسلمان مصنفین نے، خاص طور پر مذہبی تالیفات کی مدد سے، وسعت دے دی ہے۔ [بلکہ زیادہ بہتر الفاظ میں، اپنی مذہبی تعلیمات کو مرتب کرتے وقت مسلم فلسفہ نگاروں نے ثانوی درجے میں اسے بھی پیش نظر رکھا۔ ان کے نزدیک بنیادی اولین مآخذ قرآن و حدیث ہی تھے] اس ضمن میں ایک معیاری تصنیف الطوسی [رک باء] کی اخلاق ناصری بھی ہے جس کے حصہ اقتصادیات کا تجزیہ و ترجمہ Plessner نے کیا ہے زر (روپیہ ہمسے) کی ابتدا کے بارے میں جو نظریہ ارسطو نے *Nic Ethics* میں پیش کیا ہے وہ مسلمانوں میں Ps. Bryson کے توسط کے علاوہ براہ راست بھی آیا ہے، سب سے پہلے یہ مسکویہ (اس کا صحیح نام یہی ہے نہ کہ ابن مسکویہ [رک باء]) کی تصنیف تہذیب الاخلاق میں ملتا ہے۔ (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۲ھ ص ۳۸؛ دیکھیے نیز مادہ ناموس اور ذہب)۔

لفظ ”مال“ بہت قدیم زمانے ہی میں علم حساب کی ایک اصطلاح بن گیا۔ سب سے پہلے یہ میراث کی تقسیم سے متعلق مسائل ہیں وصیت کنندہ کی اس جائداد کے لیے استعمال ہوا ہے جسے اس کے ورثا میں تقسیم کرنا ہو۔ بعد ازاں ہم اس لفظ کو

کی حقیقت، قرضِ حسنہ، بیوع و معاہدات جیسے مسائل و اصول بھی آ گئے ہیں (مال و اموال و دولت کے سلسلے میں کل آیات کے لیے دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مال اموال وغیرہ؛ حدیث شریف میں انہیں موضوعات کے لیے دیکھیے A.J Wensinck: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی؛ ابن الاثیر: النہایۃ؛ احمد نگری: دستور العلماء: کتب فقہ وغیرہ کے حوالے متن میں آ رہے ہیں)۔ اصطلاح شرح کے طور پر مال وہ ہے جس کو بوقت ضرورت ذخیرہ کیا جا سکتا ہو (مَا يَذْخَرُ عِنْدَ الْحَاجَةِ) اور جس سے شرعاً انتفاع کیا جا سکتا ہو، لیکن جامع الرموز میں ہے کہ مال بذات خود منفعت نہیں ہے۔ کیونکہ فی الواقع مال وہ ہے کہ جس کو ذخیرہ (جمع) کیا جا سکتا ہو اور بوقت ضرورت انتفاع کیا جا سکتا ہو؛ مال کی تعریف میں وہ اشیا بھی شامل ہیں جو شرعاً مباح الانتفاع ہیں اور وہ بھی جو شرعاً ناقابل انتفاع ہیں (التمہانی: کشف، ص ۱۳۰۱) کیونکہ مال کی ماہیت تمول (= ارتکاز) اور انتفاع مال سے مشروط ہے۔ مالکی مالیت کا معیار قیمت ہے خواہ بذریعہ درہم و دینار ہو یا بذریعہ متبادل اجناس کے، عام معنوں میں مال میں جائیداد مملوکہ اور خاص معنوں میں وہ اشیا و اجناس ہیں جن پر زکوٰۃ و عشر وغیرہ لگتا ہے۔

فقہ اسلامی کے معاشی / مالیاتی ابواب میں المال سے مراد، مملوکہ اشیا و اجناس مثلاً دولت اقطاع، مکان، دکان، اراضی، غلہ، کپڑا، مویشی، سونا، چاندی، تانبا، ہر قسم کے بھل، آلات وغیرہ ہیں۔ عربوں میں اکثر اس کا خصوصی اطلاق اونٹوں پر ہوتا تھا کیونکہ یہی ان کا مال تھا۔

سابقہ مقالے (مرتبہ Plessner) میں، سرسری طور سے مال کی اصطلاحی حیثیت پر بحث ہو چکی ہے۔ زیر نظر شذریے میں مسلمانوں کے معمولات مالی و

تخلیقہ مال (المال: ج الاموال): مال کے لغوی معنی جھکنے، ایک طرف مڑ جانے اور خم کھانے کے ہیں۔ کچھ اور مفہوم بھی ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ): المال ما یبیل الیہ الطبع سواء کان منقولاً او عقاراً (التمہانی: کشف، بذیل مادہ، بحوالہ بحر الدرن) نیز جس پر خرچ کرنے اور نہ کرنے کے حکم کا اطلاق ہو سکتا ہو، لسان العرب میں ہے الْمَالُ مَعْرُوفٌ مَا يَمْلِكُهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ گويا مال کے مفہوم میں ملکیت شامل ہے النہایہ ابن الاثیر کے مطابق: الْمَالُ لِي الْأَقْبَلُ مَا يَمْلِكُ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ ثُمَّ أَطْلِقَ عَلَى كُلِّ مَا يَقْتَنِي وَيَمْلِكُ مِنَ الْأَعْيَانِ۔

قرآن مجید میں یہ لفظ متعدد مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ متعلقہ آیات میں مال کی ماہیت، مال داروں کی نفسیات، اور ان کے اوصاف و عادات اور مختلف معاشروں پر دولت مندی کے اثرات، اسم سابقہ کے مالداروں کی عادات و خصائل، مال کے سلسلے میں اتفاق فی سبیل اللہ، اور اس کا ثواب، اتفاق کی معاشرتی اہمیت و فضیلت، اسم سابقہ اور دورِ جاہلی کے اس خیال کی تردید کہ برتری اور شرف محض ہر بنائے مالدار (و کثرت اولاد) ہے، حالانکہ حقیقی شرف ہر بنائے تقویٰ ہے، مال ناپائدار ہے اور ایک ایسا وقت بھی آتا ہے جب مال کا کچھ فائدہ نہیں ہوتا، دوسروں کے مال (اموال) کھا جانے کی مذمت (كُلُّ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ) وغیرہ؛ ہاں ہمہ قرآن مجید میں مال کو خیر اور فضل بھی کہا گیا ہے، لیکن یہ فضل عانت تکاثر و زر اندوزی کے مترادف نہیں۔ اس کے علاوہ قرآن مجید ہی سے دولت کی گردش (دولت) اس کے معاشرتی اثرات، اس کے غلط استعمال سے قوموں کی تباہی، اس کی صحیح تقسیم کی اہمیت، ارتکاز و استغناز کی مخالفت اس کے غلط استعمال کی نجات کی ترغیب اور سود کی مذمت، رہو

معاشی کی طرف چند مزید اشارے کیے جا رہے ہیں۔ جنہیں عہد اسلامی کے مالیاتی معاشی تجویزوں کا نام دیا جا سکتا ہے جن میں سے بعض راسخوں کی تعمیلات کے عین مطابق ہیں اور بعض جزوی انحرافات نظر آتے ہیں۔

در حقیقت مسلمانوں کی معاشیات و مالیات کے عملی تجربات اور معمولات کا وسیع تر تحقیقی مطالعہ صحیح معنوں میں ابھی تک نہیں ہوا، فقہ کی کتابوں میں زکوٰۃ و صدقات و موارث وغیرہ کے سلسلے میں احکام ہائے جاریہ ہیں، لیکن مربوط و منضبط علم کی حیثیت سے اس کی تدوین کی ابھی ضرورت ہے۔ فقہ کے علاوہ علم اخلاق کی کتابوں میں تدبیر منزل اور سیاست مدن کی بحثوں میں بھی کچھ باتیں مل جاتی ہیں، لیکن نہ تو عملی معاشی تدابیر کی بنیادی حکمتوں پر مخصوص توجہ ہوئی ہے، نہ ان تدابیر کی فلسفیانہ اور عمرانی بنیادوں کو زیر بحث لایا گیا ہے، ابو عبیدہ کی کتاب الاموال میں (نیز کتاب الخراج نام کی دو تالیفات میں) بھی انداز گفتگو اور طرز استدلال فقہی ہے تاہم یہ کتابیں مفید اور بنیادی نوعیت کی ہیں، ان سے کم از کم یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ عہد بنو عباس تک نئی تمدنی مشکلات نے کیا کیا نئے حل طلب مسائل پیدا کر دیے تھے اور یہ بھی کہ ان کا حل کس طرح کیا گیا۔ بعد کے اکابر فقہاء کی کتابوں میں بھی ایسے مباحث ملتے ہیں، جن میں مالیات کی عمرانی توجیہات آئی ہیں۔ مثلاً ابن خلدون، القلقشنندی، ابن مہاتنی اور شاہ ولی اللہ دہلوی ایسے بزرگ ہیں، جن کے یہاں معاشیات و مالیات کی جزئیات موجود ہیں جن سے اجتماعیات کا تعلق ثابت ہوتا ہے۔ دراصل اس مطالعے کا دائرہ بہت وسیع ہے، جب تک کوئی اولوالعزم محقق، اجتماعیات و معاشیات کے امتزاجی نقطہ نظر سے ملت اسلامیہ کی پوری تاریخ کا مطالعہ نہیں کر پاتا اور

مسلم سلطنتوں اور جغرافیائی ریاستوں کی تاریخ کو پیش نظر نہیں رکھتا اس وقت تک اسلامی (مسلمہ) معاشیات و مالیات کی پوری رواد سامنے نہیں آسکتی۔ مطالعہ کی بد شکل ناکافی اور ناقص ہے کہ ہم اس عہد اول تک ہی محدود کر دیں۔ غرض مطالعے کے بعد ممکن ہے کسی وقت ہم یہ بھی کہہ سکیں کہ مغرب کی تاریخ معاشیات کے بہت سے علماء کسی نہ کسی طور، مسلمانوں کے معاشی افکار سے متاثر ہوئے ہیں۔ جیسے کہ اہل علم سنتہ کی کتب دولت اقوام کے سلسلے میں، کچھ تاثر ملتے ہیں۔ جس کی چھان بین مسلم معاشیات کے طالب علم کا فوٹو ہے کتاب اول لائبلن کے اس موضوع کے مقالہ نگار نے مسلمانوں کے پورے علم تدبیر منزل کو ہلچل دینے تکلفی سے یونانیات سے مانع قرار دیا ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے یونانی علوم سے اکتساب (بالاعتراف) کیا لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ تجارتی اور ریاستی سطح پر ایسے معاشیاتی ڈھانچہ یونانیات کی اشاعت سے بھی پہلے موجود تھا جو اگرچہ سادہ تھا مگر اس وقت کی ضروریات اور بعد کے ادوار کے لیے بنیاد پھرانے کے لیے کافی تھا۔ یہ ڈھانچہ قرآن مجید احادیث و عمل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور تعامل صحابہ پر مبنی تھا جس میں زمانے کے واقعات کے تحت وسعت ہوتی گئی۔

لہذا یہ کسی طرح باور نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے سب کچھ یونانی یا دوسری علاقائی تہذیبوں سے لیا۔ یہ بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں کی وہ عظیم سلطنتیں جن میں سے بعض چار چار پانچ پانچ صدیوں تک قائم رہیں، کتبیں مربوط و مضبوط معاشیاتی مالیاتی نظام کے بغیر چلیں رہیں المقریزی کی الخطیۃ القلقشنندی کی صحیح التامین ابن مہاتنی کی قوانین الدواہین اور البیہقی کی

[رک بہ علم معاشیات]۔ پس قرآن مجید اور حدیث ہی اس علم کے پہلے مآخذ ہیں، (اس عبادتی پہلو کے لیے رک بہ اسلام، زکوٰۃ وغیرہ)، اس کے معاملات علمی پہلو کی بحث یہاں دی جا رہی ہے۔ اس کے عنوان درج ذیل ہیں :

(۱) اسلامی ریاست کی مالیاتی بنیادیں (قرون اولیٰ میں)؛ (۲) محاصل و محصولات کا نظام بعد کی مسلم ریاستوں میں (مع ضرائب و محاصل و محصولات؛ (۳) سکھ؛ (۴) بیت المال؛ (۵) متفرق امور متعلقہ ۔

اسلامی ریاست کی مالیاتی بنیادیں (قرون اولیٰ میں) : [اسلامی مالیات کی اصولیات کے لیے رک بہ زکوٰۃ، عشر، خراج، ضریبہ، جزیہ علم (معاشیات)]۔

مسلمانوں کے مالیاتی علم پر لکھنے والے اہل علم اکثر اوقات اسلامی مالیات کو، خلفائے راشدین کے دور تک زیر بحث لاتے ہیں اور بعد طویل اسلامی تاریخ کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس سے یہ غلط تاثر قائم ہو جاتا ہے کہ بعد کی مسلم ریاستوں کی مالیاتی بنیادیں متعین نہ تھیں اور یہ بھی کہ بعد میں جو کچھ تصرفات ہوئے وہ لازماً اصولی بنیادوں سے مختلف اور منحرف تھے۔ یہ خیال غلط ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ زکوٰۃ کا بیت المال میں جمع ہونا حضرت عثمانؓ کے عہد میں کسی حد تک کم ہو گیا تھا اور بعد میں آج تک یہی حالت ہے کہ لوگ زکوٰۃ خود ادا کرتے ہیں، لیکن یہ واقعہ ناقابل انکار ہے کہ جمہور مسلمین زکوٰۃ ادا کرتے رہے، لیکن بطور صدقہ۔ یہی حال عشر کا ہے، لیکن اراضی کا لگان اسلامی ریاست ہمیشہ وصول کرتی رہی۔ کانوں کا بحق سرکار (قوم) ضبط ہونا مسلسل ثابت ہے اور لاوارث کی متروکہ جائیداد پر بھی ریاست کا قبضہ کر لینا تسلیم شدہ ہے۔ البتہ غنیمت اور جزیہ کے معاملے میں تسلسل نظر نہیں آتا۔

آج کی دنیا میں (دیکھیں بالا) سے بخوبی واضح ہو چکا ہے کہ عہد اسلامی میں خاصے پختہ معاشی و مالیاتی نظامات موجود تھے، جو تجارت، زکوٰۃ، صدقہ، بین الاقوامی تجارت محصولات (ٹرانزیکشن سکوس)، بینک کاری اور کم و بیش کلیدی شعبوں کی طرح کے اداروں پر مشتمل تھے، بطور خاص کے زمانے میں زنج کی بغاوت بھی زرعی معاشیات کو تاریخ کا ایک باب ہے؛ اسی طرح تاریخ اسلامی میں، وقت کی ضرورتوں، مصلحتوں اور مجبوریوں سے معاشی اصول سازی بھی ہوئی، لیکن بنیادیں ہمیشہ محفوظ رکھی گئیں اور ان تغیرات کو انحراف نہیں کہا جاسکتا، البتہ ہر زمانے کی مجبوریوں کا نام دیا جاسکتا ہے۔

اسلام اور عہد اسلامی کا مالیاتی نظام : مال اور اموال کی اس تشریح کے بعد، ہم اسلام کے مالیاتی نظام (Public Finance) کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس سے مراد، اسلامی ریاست کی آمدنی (محاصل) قرضے (Debts) اور اخراجات (Revenue and Expenditure) کا نظام ہے جو دور جدید میں سائنسی اصولوں پر منظم ہو کر بہت بڑا علم بن گیا ہے۔ جدید دور میں ایڈم سمنٹ کی کتاب دولت اقوام اور ریکارڈو کی کتاب (Commonwealth of Nations) میں اس علم کی جو بنیادیں قائم ہوئیں وہ اب پھیل کر وسیع عمارت بن گئی ہیں (جدید مالیات کے سلسلے میں دیکھیے ایڈم سمنٹ (Prentice) : Public Finance in Theory and Practice، لندن ۱۹۶۰ء)۔

اسلامی بنیادوں میں اس کے بنیادی اصول قرآن مجید کے حکام زکوٰۃ کے ساتھ ہی وضع ہو گئے تھے، بالکل عوامی طور پر یہ احکام عبادات کا حصہ ہونے کے ساتھ معاشیات کے ساتھ اس طرح مربوط تھے کہ ان کے بغیر اسلام کا تصور ہی ناقص رہتا۔

اپنی مملوکہ زمین یا عمارات کو کرائے پر دینے سے متعلق تھا۔ عباسی خلیفہ المہدی کے زمانے میں جس کا رواج پھر مصر میں بھی ہوا، سیلاب اور ہوللوں پر بھی محصول کا پتا چلتا ہے، بڑے تنوع کوہلو اور چکیاں بھی اس میں آتی ہیں۔

حماۃ کا نظام (تاجروں کے لیے پولیس کا حفاظتی انتظام) بھی کتابوں میں بار بار مذکور ہوا ہے۔ اس کے لیے محصول وصول کیا جاتا تھا، عدالتی دستاویزوں پر بھی محصول لیا جاتا تھا، لیکن یہ سب محصول ہر جگہ نہ تھے اور ہر جگہ یکساں بھی نہ تھے، محصولات کے سلسلے میں مصر سے متعلق کافی مواد دستیاب ہے اس لیے ان کی زیادہ تفصیل اسی ملک سے متعلق کتابوں میں ہیں۔ اگر بعض ملکوں میں محاصل زیادہ لگا دیے جاتے تھے تو دوسرے ملکوں میں شاہان وقت متجاوز محصولات کو منسوخ بھی کر دیتے تھے، اگرچہ اس سے خزانہ کو خسارہ ہوتا تھا، چنانچہ سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس قسم کے محصولات کی منسوخی کی تھی، لیکن ان کے جانشینوں نے (المقربزی: الخطط اور ابن الساعاتی کے بیان کے مطابق) دوبارہ نافذ کر دیا۔ غرض محصول لگانا یا اس کا ہٹا دینا حالات پر منحصر تھا۔ چنانچہ عراق میں فاطمین مصر کے نظامات کی جب پیروی ہوئی تو وہاں مصری انداز کے محصولات لگائے گئے، لیکن جب عوام میں بے چینی پیدا ہو گئی تو منسوخ کر دیئے گئے۔ یہ سب کچھ ہر زمانے کے مزاج کے مطابق ہوتا تھا۔

یہ دستور مسلم ریاستوں میں عام نظر آتا ہے کہ محصولات کی ساری رقم مرکزی خزانے کو نہ بھیجی جاتی تھی بلکہ مقامی مصارف محصولات سے ہونے کیے جاتے تھے البتہ فاضل رقم مرکزی خزانے کو بھیجی جاتی تھی۔

یہ یاد رہے کہ اسلامی ریاست کے خزانے میں سب سے زیادہ آمدنی ضرائب سے ہوتی رہی۔ اس کا مجمل حال نیچے آ رہا ہے۔

ضرائب: ضریبہ کی جمع ہے یہی وہ سلسلہ محصولات ہے جو بیت المال کے خالص شرعی محاصل سے الگ مختلف ملکوں کے مقامی وقتی اور علاقائی ضرورتوں، مصلحتوں اور مجبوریوں سے پیدا ہوا، اور عہد اسلامی کے مالیات کے کسی سنجیدہ اور مخلص محقق کے لیے عمدہ تحقیقی مواد مہیا کرتا ہے۔ یہ محصولات منظم طور سے فتوحات کے پھیلاؤ کے بعد رواج پذیر ہوئے۔ جن کے پیچھے مختلف حکومتوں کی مقامی ضرورتیں اور مجبوریاں کارفرما تھیں۔ ان میں سے بعض کے خلاف فقہا نے اس بنا پر اعتراض وارد کیے کہ یہ مستند نہیں اور عوام پر ظلم کا درجہ رکھتے ہیں اور اصل شرعی احکام پر زائد اور الحاقی ہیں۔ لیکن ملکوں کے پھیلاؤ نے ہر ملک کے لیے مالی مشکلات پیدا کر دی تھیں اور بعض صورتوں میں تو یہ واقعی کسی مملکت کی مجبوری نظر آتی ہے، لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ سب ضرائب غیر شرعی اور نامناسب تھے، ان میں سے اکثر کے لیے جواز پیش کیا جا سکتا ہے۔

ضریبہ [رک بان] (ج ضرائب) کو رسوم بھی کہا جاتا تھا جو ان محصولات کا نام ہے جو تاجروں پر کسی ملک میں داخل ہونے کے وقت لگائے جاتے تھے۔ ان محصولات کا ایک سلسلہ وہ تھا جسے محصول درآمد، رسوم، مراصد، مآجر اور محصول راہداری کہا گیا ہے۔ ان کی وصول چنگیاں کرتی تھیں بڑی شاہراہوں، بڑے شہروں کے دروازوں اور بحری راستوں پر وصولی کا انتظام ہوتا تھا۔

کبھی کبھی محصول برآمد بھی لگائے جاتے تھے، مگر یہ عام دوامی صورت نہ تھی۔

محصولات کا دوسرا سلسلہ وہ تھا جو حکومت کی

چلتا جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان مسلم سلطنتوں کو ہندوستان کی غالب اکثریت کے ساتھ نباہ کرنے میں خاصی نرمی رکھنی پڑی، اگرچہ احتساب کی کتابوں میں (مثلاً سفلی کی عربی کتاب نصاب الاحتساب (قلمی نسخہ پنجاب یونیورسٹی) میں غیر مسلموں سے نباہ کے قواعد درج ہیں، لیکن اسے عجیب و غریب نئے ماحول میں حاکم اقلیت کی ضرورتیں ایسی تھیں کہ اسے غیر مسلم اکثریت کے معاملے میں قانون ضرورت کے تحت، مصالحتی اور مصالحتی سلوک کرنا پڑا۔ مغل دور سے متعلق آئین اکبری سے بہتر کوئی روداد ضوابط موجود نہیں۔ آگے چل کر ضوابط عالمگیری بھی ہمارے لیے قابل مطالعہ ہیں۔

ابواب : مسلم فرماں رواؤں کے زمانے میں ایک صیغہ ابواب کا بھی تھا جسے فرمانروا مناسب نہ سمجھتے تھے، لیکن ان کا رواج بھر بھی ہو جاتا تھا۔ یہ وہ محصول ہوتے تھے جو حکام کی طرف سے وقتی طور پر لگا دیے جاتے تھے، مگر اہل کار انہیں بھر بھی جاری رکھتے۔ فیروز شاہ تغلق، جلال الدین اکبر اور اورنگ زیب عالمگیر نے اپنے اپنے دور میں ابواب منسوخ کر دیے تھے (ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے جاد و ناتھ سرکار : *Mughal Administration*، ۱۹۲۴ء، ہارٹائی کلکتہ، ص ۹۰ و بعد؛ نیز دیکھیے طامس : *Revenue Resources of the Mughal Empire*)۔

عہد عالمگیری میں، دینی احکام کے احیا اور امر سلطنت کو زیادہ مستحکم طور پر، اسلامی بنانے کے لیے، فتاویٰ عالمگیری مرتب ہوا، اس فتاویٰ کو عالمگیر کے زمانے کے معاشرتی احوال کا مرقع سمجھنا چاہیے، جاد و ناتھ سرکار نے اپنی مذکورہ بالا کتاب میں اورنگ زیب کے مالیاتی نظام پر (اور فرامین وغیرہ کی روشنی میں) بھرپور معلومات بہم پہنچائی ہیں۔

ابواب : غریبہ : کتب مجلسی عہد کے میزبانوں میں جس ابواب ایک محفوظ ہیں۔ ضرائب کا سلسلہ کہیں نہ لکھا گیا ہے۔ آتا۔ اور علما و فقہاء کی ایک بڑی تعداد (بشمول غزالی؟) ضرائب (محصولات المعالی) کی کثرت کو زیادتی سمجھتی تھی، کیونکہ یہ علم لوگوں کے لیے باعث تکلیف ہوتے تھے تاہم معجزوں کی وجہ سے یہ محصولات لگتے ہی رہے۔

ہندوستان : ہندوستان کی مسلم سلطنتوں کے نظام مالیات کے بارے میں W. H. Moreland کی کتاب *The Agrarian System of Modern India*، کیمبرج، ۱۹۲۹ء ایک عمدہ کتاب ہے جس میں زرعی اراضی کے سلسلے میں خراج یا لگان کی عہد بہ عہد روداد بیان کی گئی ہے۔ مصنف کا خیال یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلم فرمانرواؤں نے قدیم مقامی رسوم اور قاعدوں سے بھی استفادہ کیا، لیکن انہوں نے بڑی حد تک قاضی ابو یوسف کے وضع کردہ قواعد و ضوابط کو اپنانے کی کوشش کی، اگرچہ ان مسلم ریاستوں کی ضرورتیں مختلف اور ماحول دوسرا تھا۔ ان مقامی دستوروں کو اسلامی خاکے میں ڈھال لینے سے انہیں بہت فائدہ ہوا اور اس طرح سلطنت کا کاشتکاروں اور زمینداروں سے رشتہ بھی منقطع نہ ہوا۔ اس سلسلے میں علاؤ الدین خلجی، محمد تغلق، فیروز تغلق، شیر شاہ سوری، نوڈرسل، فتح اللہ شیرازی اور مرشد قلی کے ضوابط اور اصلاحات کا خاص ذکر کیا ہے (مذکورہ کتاب کے ضمیمے اور فرعیات اصطلاحات بہت مفید ہیں)۔

مسلم سلطنتوں کی قانونوں سے اس ملک کے مالکین و زمینداروں کے لیے اور عوام کے لیے کیا اثرات ہوئے ہوں گے؟ اس کے متعلق کوئی حتمی حقیقت اور قیاس کا پتہ نہیں۔

مشورے میں کام آتی تھیں، منشیوں اور کاتبوں کی فنی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی گئی۔ اسی وجہ سے زیر بحث کتاب کو بھی فی صناعة الانشاء کہا گیا ہے۔ اس میں انشاء خط، کاغذ قلم اور دفاتر سے متعلق عمدہ معلومات جمع ہیں۔

ہمارے موجودہ موضوع کے لحاظ سے، اس کتاب کے ان موضوعات کا حوالہ دیا جا رہا ہے، جن کا تعلق امور سلطنت (بشمول محصولات معاشی و سیاسی و نظامات و ادارات دہنی و دولتی) سے ہے، لیکن مصنف نے ان کے ضمن میں نویں صدی کے حصہ اول کے مصر کے احوال بھی بڑی تفصیل سے دیے ہیں۔

مصنف نے صبح الاعشی کی دوسری جلد میں اقتصادی و مالی معاملات کے اصول الماوردی کی الاحکام السلطانیہ سے لے کر عمدہ شذرہ لکھا ہے اور مالیاتی تنظیم کو تدبیر الممالک (سیاست دولتی) کا حصہ قرار دے کر، مندرجہ ذیل امور کو ریاست کے ضروری وظائف میں شمار کیا ہے:

- (۱) امامت؛ (۲) وزارت؛ (۳) صوبائی و علاقائی امیروں کا تقرر؛ (۴) جہاد کے لیے، نیز (۵) دیگر مصالح ملکی کے لیے امیروں کا تقرر؛ (۶) قاضی مقرر کرنا؛ (۷) مظالم (عوام کی شکایات و دعاوی اور حکام کے دیوان ظلم کے خلاف چارہ جوئی کا محکمہ قائم کرنا؛ تاوان، ضبطی مال اور ناجائز محصولات کے خلاف داد طلبی بھی شامل ہے)؛ (۸) ذی حسب لوگوں کی سرداری کا محکمہ؛ (۹) نمازوں کے قیام کا محکمہ؛ (۱۰) انتظامات حج کا محکمہ؛ (۱۱) صدقات (زکوٰۃ و ٹیکس وغیرہ) کی وصولی و جمع و تقسیم کا محکمہ؛ (۱۲) مال غنیمت اور فے کی تقسیم کا محکمہ؛ (۱۳) جزیہ و خراج کا محکمہ اور مختلف علاقوں میں اس کی مختلف نوعیتوں کی معرفت؛ (۱۴) ہجر اور مردہ زمینوں (موات) کو قابل زراعت بنانے کا محکمہ؛

مصر کی طرح ہندوستان کے مغل دور میں بھی اسرا اور منصبداروں کی وفات کے بعد ضبطی اسوال بحق خزانہ عامرہ کا دستور تھا۔ یہ بھی سرکاری خزانے کی آمدنی تھی، لیکن بعض اوقات اس کے نفاذ میں بڑی افسوسناک صورت حال پیدا ہو جاتی تھی (دیکھیے اندرام مخلص: بدائع وقائع، دراوریشنل کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۹ء، فروری و اگست، نومبر ۱۹۵۰ء)۔

اس سلسلے میں دستور العمل نام کی کتابوں کے علاوہ فرامین ادوار متعلقہ اور شاہی خط و کتابت سے بھی مدد لی جا سکتی ہے۔ چنانچہ حسین واعظ کاشفی کی کتاب صحیفہ شاہی اور خواند امیر کی کتاب نامہ نامی میں ایران و ہرات کی عمدہ معلومات دستیاب ہیں۔

النویری (م ۵۳۳ھ / ۱۱۳۳ء) کی کتاب نہایۃ الارب اگرچہ ادبی و بلاغی مقاصد سے لکھی ہوئی کتاب ہے، لیکن اس کے چند حصے معاشی مالیاتی موضوعات سے متعلق ہیں (مثلاً اس کتاب کا السفر السادس اور السفر الثامن جس میں مالیاتی امور اور ملکی اشیا و اجناس کی تفصیلات ہیں)۔

مسلم ریاستوں کے مالیاتی امور کے بارے میں ایک اہم ماخذ صبح الاعشی (م ۸۴۱ھ / ۱۴۳۸ء) ہے (اس وقت میرے پیش نظر، مطبع امیریہ قاہرہ کا تصویری نسخہ ہے، جو وزارت الثقافة نے ۱۴ جلدوں میں شائع کیا)، یہ دراصل ایک موسوعات علمی ہے جس میں ان تمام معلومات کو جمع کمر دیا گیا ہے، جن کی کاتبیں اور وزرا (سول سروس کے ملازمین کو خصوصاً) ضرورت ہوتی تھی اور ان کے بغیر انہیں اپنے فن میں ناقص خیال کیا جاتا تھا۔ اور چونکہ اہلکاروں کا اصل امتحان ان دستاویزات و مرقومات سے ہوتا تھا، جو دفتری زندگی میں مختلف موضوعات پر لکھنی پڑتی تھیں یا بحث و گفتگو اور



کی قیمتوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ القلقشندی نے مصر کے علاوہ دوسرے قریبی ممالک میں قیمت بندی (اسعار) کے اصول و احوال بھی لکھے ہیں۔ القلقشندی کا اہم ماخذ ممالک الابصار ہے۔ (یہ شہاب الدین العمری کی کتاب ہے) جو اپنی جگہ ہمارے لیے ایک دوسرا اہم ماخذ ہے۔ جس طرح ابن بطوطہ کا سفر نامہ (عجائب الاسفار) ایک وسیع سرچشمہ معلومات ہے۔

اس کے ساتھ ہی ہبلوں (جسر، ج: جسور) کا ذکر ہے جن کے ذریعے تجارتی سڑکوں اور عام شاہراہوں کو باہم ملایا جاتا تھا۔ ان کی دو قسمیں بتائی ہیں: (۱) السلطانیہ و (۲) البلدیہ، اول الذکر کی دیکھ بھال حکومت کے ذمے ہوتی تھی، جبکہ مؤخر الذکر ہر عوام سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ یہ تقریباً ویسی ہی معلومات ہیں جو ایک دوسری شکل میں آدم سمتھ کی دولت اقوام میں ملتی ہیں۔ اراضی کی بلعاط زرخیزی و قیمت کٹی قسمیں

بتائی ہیں: (۱) الباق؛ (۲) ری الشراقی؛ (۳) البرویہ؛ (۴) البقاہہ — اسی طرح اراضی کی تیرہ قسمیں شمار کر کے ہر ایک کی صلاحیت پیداوار اور اس سے کم و کیف کا حال بیان کیا ہے ہماری موجودہ بحث کے نقطہ نظر سے اس کا وہ باب بے حد اہم ہے جس کا عنوان ہے ”فی وجوہ اموالھا الدیوانیہ“ (جلد ۳، ص ۴۴۸) القلقشندی کے نزدیک اموال دو قسم کے ہوتے ہیں: (۱) مال شرعی اور (۲) مال غیر شرعی۔ مال شرعی کی سات قسمیں بتائی ہیں: (۱) مال الخراجی: جو اراضی کے لگان (اجرة) کے طور پر وصول ہوتا تھا۔ اس کے بعد ہر قسم پیداوار کا لگان بتفصیل بتایا ہے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ کس کس مال کا اندراج اور حساب کس کس دیوان (محکمہ مال و دفتری) میں ہوتا تھا؛ (۲) معادن کی آمدنی: اس ضمن میں انہوں نے مصر

(۱) میناء (پانیوں اور نہروں وغیرہ) اور چراگاہوں کا انتظام کرنا؛ (۲) اوقاف؛ (۳) اقطاع۔ جاگیروں کے معاملات کا محکمہ؛ (۴) دیوان (دیوانی معاملات نمٹانے) کا محکمہ قائم کرنا؛ (۵) جرائم، یعنی فوجداری معاملات کا محکمہ؛ (۶) احتساب (حسبہ) کا محکمہ۔

اس تفصیل سے یہ معلوم کرنا مشکل نہیں کہ اسلامی سلطنت (ریاست) نویں صدی ہجری میں بھی دین و دنیا کی یکجائی کے اصول پر چل رہی تھی۔ اور امور معاش و اموال کو امور دین و معاد سے الگ کر کے نہیں دیکھا جاتا تھا، لیکن عملی انصرام میں مقامی اور اس عہد کے اجتماعی اموال نے عمل کی بہت سی شکلیں بدل دی تھیں، مگر انہیں دانستہ انحراف نہیں کہا جاسکتا، بلکہ ان کو وقت کی مجبوریوں کا درجہ دیا جاسکتا ہے، لیکن یہ یاد رہے کہ یہ بعد کے ادوار کے لیے سند نہیں۔ سند صرف شریعت ہے۔

مصر کے خاص طبعی حالات نہروں، خلیجوں ہلوں وغیرہ کے ذکر کے بعد القلقشندی نے مصر کی زرعی پیداوار، پھلوں اور پھولوں، مطعومات، پرندوں، سبزیوں، گوشت، مویشی و حوش طیور وغیرہ کا ذکر کر کے، اس عصر کی دولت اور ذرائع و وسائل معاش کے لیے ہمیں اچھا مواد بہم پہنچایا ہے۔ اس کے علاوہ ایک باب قود و مسکوکات کے بارے میں ہے اور لکھا ہے کہ بعض کا معیار وزن ہے اور بعض کا تعداد ہے۔ چاندی، تانبے، پیتل کے سکون اور پھاٹکس میں آنے والے مکملات [رک بہ کیل] کا تذکرہ ہے۔

اس سلسلے میں اراضی اور اتمشہ (کھڑپے کی اقسام) زیر بحث آتی ہیں۔ اراضی کی دو قسمیں بتائی ہیں: (۱) ارض زراعة و (۲) ارض بنیان، پھر ان میں زمین کی قیمتیں بیان کی ہیں۔ اور آخر میں کھڑوں

معاشیات و مالیات کے ہر طالب علم کے لیے ناگزیر کتاب کا مقالہ ہفتم (جو جلد ۱۳ میں ہے) اقطاعات اور دیوان العیش وغیرہ سے بحث کرتا ہے اور اسی جلد میں امانات وغیرہ کا تذکرہ ہے۔

بلا تکلف کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے اقتصاد و اموال کی تاریخ کے لیے القلقشندی کی صبح الاعشی اور ابن معاتی کی کتاب قوانین الدواہین بہترین مآخذ ہیں [ان کے علاوہ امام ابو یوسف کی کتاب الخراج (مطبوعہ قاہرہ) اور یحییٰ بن آدم کی کتاب الخراج (مطبوعہ لائیڈن و قاہرہ) بھی قابل ذکر ہیں]۔

بیت المال: [رَلَّہَ بَانَ] مال اور اموال کے اس تجرباتی بیان کے ساتھ بیت المال کا ذکر بھی لازم ہو جاتا ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں اس موضوع پر دوسری جگہوں میں متعدد مقالہ نگاروں نے اپنی تحقیق پیش کی ہے۔ یہاں مجملہً یہ بیان کافی ہو گا کہ عہد نبویؐ میں بیت المال کا سلسلہ سادہ تھا۔ باضابطہ طور پر حضرت عمرؓ بن الخطاب کے زمانے (۶۱۰ء) میں اسے باقاعدہ نظام کی حیثیت حاصل ہوئی۔ بعد ازاں دیوان [رَلَّہَ بَانَ] کا ادارہ بھی اس میں شامل ہوا تو اس سے صحیح معنوں میں سرکاری خزانے کا تصور پیدا ہو گیا اور اس کا نظم و نسق خاص عہدہ داروں کے سپرد ہونے لگا [اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے شبلی: الفاروق، ۲: ۱۶۳، دہلی ۱۳۳۰ھ (نیز رَلَّہَ بَانَ عطاہا)]۔ خلفائے راشدین کے بعد ملوکیت کا آغاز ہوا تو مغزن کی اصطلاح بھی چلی۔ خلفا کے خاص خزانے کو بیت المال الخاصہ اور عام سرکاری خزانے کو بیت المال المسلمین کہنے لگے۔

بیت المال کی آمدنی: (۱) غنیمت کا نقص؛ (۲) زکوٰۃ؛ (۳) عسور؛ (۴) لے؛ (۵) کانوں یا سحران سے نکالا ہوا مال؛ (۶) سرکاری زمینوں کی اجرت؛

کی تین کانوں اور ان کی آمدنی کا تفصیلاً ذکر کیا ہے؛ (۳) زکوٰۃ کی تفصیلی معلومات خاصی مفید ہیں، مصنف نے اس کی یہ صورتیں بتائی ہیں: (۱) تجارت سے زکوٰۃ، چاندی اور سونے کے معیار سے مگر نقدی کی صورت میں۔ آگے اس کی دو شکلیں درج کی ہیں: (۱) وہ جو بیت المال میں جانی چاہیے؛ (۲) وہ جو زکوٰۃ دہندہ خود تقسیم کرے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ مصنف کے زمانے میں لوگ خود زکوٰۃ تقسیم کرتے تھے، کیونکہ ان کو اطمینان نہ تھا کہ ان کی زکوٰۃ کی رقم صحیح طور سے جائز سداۃت میں صرف ہو گی یا نہیں؛ (۲) مویشی پر زکوٰۃ؛ (۳) الجوالی، اہل الذمہ سے مقررہ رقم یعنی جزیہ کی وصولی کی تفصیل فائدہ بخش ہے؛ (۵) غیر مسلم بحری تجارت سے ٹیکس؛ (۶) موارث الخشریہ = لاوارث کی جائداد جو بحق سرکار ضبط کر لی جاتی ہے؛ (۷) جو ٹیکس قاہرہ میں سکے بنانے پر وصول کیا جاتا ہے۔ اس کے تحت سونے، چاندی، اور تانبے کے سکے کے مستقل عنوانات پر بحث ہے۔

غیر شرعی مال: یعنی حاکم وقت کی طرف سے عائد کردہ مکوس۔ مختلف بحری اور بری راستوں سے آنے والے تاجروں سے ٹیکسوں کی تفصیل۔

صبح الاعشی کا باب مسکوکات کے بارے میں بڑا معلومات افزا ہے۔ اس میں سونے چاندی اور پیتل وغیرہ کے سکوں کی قیمتوں کا ذکر ہے اس کتاب میں اس دور کے لوازم سلطانی کے متعلق بھی عمدہ معلومات جمع ہیں (مثلاً تاج، علم وغیرہ)، دیوان الانشا میں ایک محکمہ فوج اور اس کے رواتب سے متعلق ہے، دوسرا دیوان الاقطاع، تیسرا وظائف صناعیہ، چوتھا دیوان المظالم، یعنی حاکموں کے ظلم کے خلاف چارہ جوئی (داد طلبی کا) محکمہ؛ ان سب تفصیل کا معاشیات وقت اور نظریات اموال سے گہرا تعلق ہے اور

اور خراجی زمینوں کی بحث، پیمانوں کی کمی بیشی کا مسئلہ، زکوٰۃ کے مصارف اور دوسرے متعلقہ مباحث ہیں۔ فاضل مصنف کا انداز و اسلوب بیان اچھوتا اور نہایت مؤثر ہے۔ مصنف جا بجا احکام و مسائل کی تفصیل و تبویب کے بیان کے ذیل میں قرآن و حدیث کے علاوہ آثار صحابہؓ اور تابعین و تبع تابعین سے بھی استنباط کرتا ہے۔ مصنف اس بات پر خاص طور سے زور دیتا ہے کہ واجبات و صدقات کی ادائیگی ٹیکس نہیں، بلکہ باعث اجر و ثواب ہے۔ فاضل مقدمہ نگار نے (دوسرے حصے کے مقدمہ میں) صدقہ اور زکوٰۃ میں بعض علمائے سلف کے حوالے سے یہ فرق بیان کیا ہے کہ زکوٰۃ مخصوص وظیفہ شرعی ہے، جبکہ صدقہ سے مراد وہ تمام مالی واجبات ہیں جو حکومت اسلامیہ کی طرف سے وقتاً فوقتاً رعایا پر عائد کیے جاتے ہیں۔ فی الجملہ یہ کتاب مالیات پر ایک معتبر اور مستند تصنیف ہے اور اسلامی نظام کے مالیاتی شعبوں کو ہر طرح محیط ہے۔

بیت المال میں درآمد و برآمد کے لیے ایک خاص طریق کار ہوتا تھا اور تنازعات مالی، اور اختیارات سماعت وغیرہ کے لیے دستاویزات [رک ہاں] اور زبانی شہادت کی فراہمی کا دستور تھا۔ اسلامی فتوحات کے ساتھ ساتھ نظام مالیات ترقی کرتا اور پھیلتا گیا جس کی تنظیم کے قاعدے شرعی اصولوں سے مستخرج ہوئے۔ حسب مصالح مرسلہ کچھ تو سابقہ (یعنی قبل از اسلام) سلطنتوں سے مناسب ترمیمات کے ساتھ لیے گئے، لیکن زیادہ تر اجتہاد سے کام لیا گیا۔ یہ شرع کی روشنی میں نئی ضرورتوں کا عملی حل تھا۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے عملی نفاذ میں کبھی کبھی کچھ تجاوز اور انحراف بھی ہو جاتا ہو اور بعض صورتوں میں ہوا بھی۔ مثلاً بعض محاصل [رک ہاں] اور تجارتی محصولات (ضرائب) میں لشرط یا ضیعی

(م) لاویٹ تفریح والوں کی جائدادیں = (مواریث منقولہ)؛ (۸) مرتدین کی جائدادیں؛ (۹) خراج؛ (۱۰) رقبہ کارانہ صدقات؛ (۱۱) اوقاف؛ (۱۲) صوافی۔ (ج: حنبی، وہ مال جو امام تقسیم غنائم سے قبل چن لیے)۔

بیت المال کے مصارف: (۱) افواج کے وظائف؛ (۲) ریاست کے عہدے داروں کی تنخواہیں؛ (۳) قیدیوں کی نگہداشت؛ (۴) مذکورہ بالا مددات سے اگر کوئی رقم بچ جائے تو رفاہ عامہ کے کاموں مثلاً سڑکوں کی تعمیر و مرمت، پانی کی بہم رسانی، خراجی اراضی کے نقصانات کی تلافی کی جائے؛ (۵) ان ضروریات سے رقم بچ جائے تو ناگہانی اخراجات کے لیے محفوظ کر لی جائے یا اسے بھی فلاح عامہ کے کاموں میں خرچ کیا جائے (لیکن بیت المال کی رقم کسی ایسے کام میں خرچ نہیں کی جاسکتی جو شرعاً حرام ہو)؛ (۶) اقطاع: سرکاری زمینیں جو ریاست کی خدمات کے عوض مختلف افراد کو دی جاتی تھیں۔

اس سلسلے کی ایک مجتہداند تصنیف امام ابو عیید القاسم بن سلام (م ۵۲۲ھ) کی کتاب الاموال ہے جو اسلام کے معاشی و مالی نظام پر ایک جامع اور مستند تصنیف ہے۔ ہمارے سامنے جو نسخہ ہے یہ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد نے عبدالرحمن طاہر سورتی کے ترجمے اور تہشیر کے ساتھ (۱۹۶۸ء میں) شائع کیا ہے۔ مقدمہ میں امام کے حقوق و فرائض، بیت المال کی آمدنی کے ذرائع، فے، خمس، صدقہ اور ان کی وصولی کے قوانین، غیر مسلموں سے جزیہ کی وصولی اور اس کی مقدار و کمیت؛ خراج کی وصولی، مال غنیمت سے متعلق احکام، عشر، مصارف فے، اقطاع یعنی جاگیروں کی تقسیم، معاشیات وغیرہ کی تفصیل اور اس طرح کی دیگر تفصیلات بیان کی ہیں۔ دوسرے حصے میں

لیکن سگے کو ہی ہر دور میں معیاری حیثیت حاصل رہی ہے۔ بیشتر مسلم ممالک میں دارالضربہ تھے (دیکھیے مقالہ ضرب، سگہ؛ نیز القسطنڈی: صبح الاعشی؛ ابن ممتی: قوانین الدواوین)۔

در اصل روپیہ یا سگہ دولت کی بہترین محسوس شکل ہے۔ اس سے ہر شخص جو کچھ چاہتا ہے خرید سکتا ہے نقدی کی شکل میں آسانی سے جمع کیا جاسکتا ہے، آسانی سے منتقل ہو سکتا ہے، اور تھوڑی مکانت میں زیادہ سے زیادہ جمع ہو سکتا ہے۔ مسلم علما و فقہا کا خیال تھا کہ روپیہ محض تبادلے کا ذریعہ ہے اور دوسرے عاملین پیدائش کے بغیر، خود کوئی چیز پیدا نہیں کر سکتا اور باعث شرف و برتری بھی نہیں۔

اسلام میں سونے چاندی یا روپے کو جمع کر کے انہیں دہائے رکھنا، نہایت مکروہ امر ہے۔ قرآن مجید میں متعدد مرتبہ اس رویے پر شدید ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے: **وَبَلَّغْ لَكَ كَلِمَۃً ۤاَلٰی ۤاَلَّذِیْ جُمِعَ مَالًا وَّعَدَدًا یَّحْسِبُ اَنْ مَّالَهُ اَخْلَصَ (۱۰۴) [ہمزہ: ۱ تا ۳]**، یعنی ہر طعن آمیز اشارے کرنے والے چغلوں کی خرابی ہے جو مال جمع کرتا اور اس کو گن گن کر رکھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ یہ اس کی ہمیشہ کی زندگی کا موجب ہوگا: **وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَكَتَبَ بِالْحَسَنٰی فَتَنۡیۡہٗ لِّلْعَسَیۡ ۚ وَ مَا یَغْنٰی عَنْہٗ مَالُہٗ اِذَا تَرَدَّدٰی (۹۲) [الیل: ۸ تا ۱۱]**، یعنی جس نے بخل کیا اور بے پروا بنا رہا اور نیک بات کو جھوٹ سمجھ کر سو ہم اس کے لیے مصیبت کی چیز آبلان بکری دیں گے اور جب وہ دوزخ کے گلیے میں گرے گا تو اس کا مال اس کے کچھ کام بھی ہے۔

جائداد (مصادر) کے فریضہ ”حمایہ“ کے سلسلے میں بے اعتدالیاں ہو جاتی تھیں، جن کے ازالے کے لیے دیوان المظالم قائم تھے۔ اس قسم کی زیادتیوں پر فقہائے وقت اعتراض کرتے رہے، کیونکہ ان سے عام لوگوں پر ناجائز بوجھ پڑتا تھا، لیکن ابن ممتی (قوانین الدواوین) کے دور تک سارے عالم اسلام میں ایک وسیع اور تمام جزئیات پر محیط مالیاتی نظام (دفتری و دستاویزی) موجود تھا، جس سے ان احتیاطوں کا بھی پتا چلتا ہے، جو محاصل و مخارج کے معاملے میں روا رکھی گئیں۔ عباسیوں کے زمانے کے چار میزانیے اب بھی محفوظ ہیں، جن سے خزانہ خلافت کی آمدنیوں اور خرچوں کا پتہ چل سکتا ہے [محصولوں کی وصولی کے سلسلے میں ملاحظہ ہوں ضمان، قبالہ، جہیز، مقاطعہ، دیوان، دیوان ہمایوں، اقطاع، دستاویزات، فرمان، اوقاف بذیل مادہ]۔

مختلف ادوار اور مختلف سلطنتوں میں بیت المال اور مالیات کے لیے دیکھیے مقالہ بیت المال - فقہ کی کتابوں میں ضروریات و حاجات کی بحث بھی قابل توجہ ہے کہ ان کی مدد سے خرچ (صرف) اور بنیادی ضرورتوں کے معاملے میں ایک مثبت تعمیری رویہ پیدا ہوتا ہے (دیکھیے التھانوی: کشف اصطلاحات، بذیل الضروری)۔ از بسکہ معاشیات اصولی طور پر قلت ضروریات (Scarcity of needs) کا مسئلہ ہے اس لیے اس کے کئی پہلو زر سے جا ملتے ہیں، لہذا کچھ اشارے مسئلہ زر سے متعلق نامناسب نہ ہوں گے۔

زر کا مسئلہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دور میں جنس کا جنس سے مبادلے کا دستور بھی تھا اور بطور وسیلہ مبادلہ دھات (سونے چاندی وغیرہ) اور دھاتی سکوں (درہم و دینار) کا بھی۔ مؤخر الذکر کی طرف قرآن مجید میں اشارے موجود ہیں۔ مسلمانوں نے تجارت میں سونے چاندی سے بھی فائدہ اٹھایا اور سکوں سے بھی،

ذریعے ریاست کے اصول مرکزیت کا استحکام تھا۔ بنو عباس کے عہد میں سکہ سازی کے لیے ایک الگ عہدے دار ناظر السکہ مقرر ہوا اگرچہ اس سے مالی دائرے میں، مرکزی فرمان روا کے مقابلے میں ایک اور باختیار ادارہ بن گیا، جس سے مرکزیت کے عمل کو گزند پہنچا۔

دارالضرب اور سکہ سازی کے منظم اداروں کا مطالعہ دراصل دور اسلامی میں مالیات و معاشیات کی تحقیق کا ایک اہم ذریعہ ہے، اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ خلفا اور سلاطین مالیات میں کہاں تک کامل اقتدار کے مالک تھے اور کہاں کہاں انہیں دوسرے ذیلی حکمرانوں کو بھی اس میں شریک کرنا پڑتا تھا۔ اس کا اندرونی اور خارجی تجارت سے اور اس سے حاصل شدہ محاصل سے بھی گہرا تعلق تھا (دیکھیے القلقشنندی: صبح الاعشی، ابواب متعلقہ)۔

بہر حال تجارت کے فروغ کے لیے سکہ ایک ذریعہ ہوتا ہے، سکہ اگر کھرا ہو تو وہ تجارتی ساکھ کا بڑا مؤثر ذریعہ ہوتا ہے اس لیے مسلمانوں کے دور میں سکے کے خالص ہونے کا خاص خیال رکھا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے اس کے لیے عہدے دار عدلیہ کے حکام میں سے منتخب ہوتے تھے، چنانچہ شام اور مصر میں یہ کام قاضیوں کے سپرد ہوا کرتا تھا۔

سکہ سازی کے لیے وسیع عملہ مقرر کرنا پڑتا تھا: (۱) سبّا کون = پگھلانے والے؛ (۲) ضربّون = سکہ ڈھالنے والے؛ (۳) نقّاشون = ٹھپہ لگانے والے، لیکن کبھی کبھی یہ کام اجارہ داروں کے سپرد ہو جاتا تھا۔ جیسا کہ مصر کے مملوک سلاطین نے کیا۔ بہر حال سکہ سازی سے حکومت کو بہت آمدنی ہوتی تھی۔ گھسے ہوئے سکوں کے تبادلے سے بھی آمدنی ہوتی تھی۔

بنو امیہ، بنو عباس اور فرمانروایان مصر وغیرہ کے علاوہ ترکی کے دور عثمانی میں بھی سکہ سازی

کے بارے میں دوسری جگہ ہے: كَلَّا بَلْ لَا تَكْفُرُونَ فَرِحْتُمْ وَلَا تَحْطُونَ عَلَىٰ مَعَامِ الْمُسْكِينِ لَا تَوْفَىٰ تَعْتُونَ لثَرَاتِ كَلَّا لَمَّا وَتَعْبُونَ الْمَالِ حَبَا حَبَا (۸۹) [الفجر: ۷۱ تا ۷۰]، یعنی تم لوگوں کو تمہاری قدر نہیں کرتے اور نہ مسکین کو کھانا کھلانے کی ترغیب دیتے ہو، اور میراث کا سارا مال سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال کو بہت عزیز رکھتے ہو۔

سکہ معیار قیمت: سکہ نظام معیشت کا ایک اہم حصہ ہے اور سکہ سازی کی ٹکسالیں ہر متمدن حکومت کے نظام میں رائج رہی ہیں۔ مسلمانوں کے نظام ریاست میں یہ مفید ادارہ بڑا فعال رہا، بلکہ اسے کم و بیش مرکزی حیثیت حاصل رہی۔

ٹکسال (دارالضرب [رَکَّ بَا]) سے کئی کام لیے جاتے تھے۔ حکومت اور عوام کی مالی ضروریات کے لیے جسکے بہم پہنچانا حکومت کا ایک فریضہ تھا، دلولالضرب ہی سے گھسے ہوئے پرانے سکوں کے بجائے نئے سکے مل جاتے تھے اور چاندی سونا بھی بڑی مقدار میں ان میں جمع کیا جاسکتا تھا۔ یہ گویا ایک طرح کے بینک اور لا کر بھی تھے۔

بنو امیہ کے دور اول تک بوزنطی اور ساسانی ٹکسالوں سے کام لیا جاتا رہا، لیکن عبدالملک اموی کے حکم سے الحجاج نے ٹکسالیں قائم کیں اور هشام نے انہیں خاص ترقی دی [رَکَّ بَہ مقالہ درہم؛ دینار]۔ G. C. Miles کا بیان ہے کہ مشرقی خلافت کے تحت مسالک اور روس، مشرقی یورپ، سکندریہ نیویا اور بالکلا کے علاقوں کے درمیان ہونے والی تجارت میں عربوں کی چاندی اور اس کے سکے کی اہمیت رکھتی تھی (دیکھیے مقالہ درہم)۔

یہ طرح دیکھو کہ یہی مغربی یورپ کی تجارت کے لیے بھی اہم تھا۔

اسلام کی عام معاشیات کی طرح مسلمانوں کی تجارت بھی خاص ضابطہ ہائے اخلاق کے تابع رہی ہے۔ اس کے کچھ آداب تھے: تجارت میں بعض امور مستوع ہیں اور بعض مستحب اور بعض مباح۔ اس ضابطہ بندی کا مقصد یہ تھا کہ افراد یا معاشرہ کو ضرر سے بچایا جائے۔ شرع اسلامی میں لاضرر و لا ضرار اصل الاصول ہے، اسی طرح خود غرضی کو روکنا بھی شرع اسلامی کا ایک اہم مقصد ہے (تفصیل کے لیے [رک بہ تجارت])۔ قرآن مجید میں کم تولیے والوں، احتکار کرنے والوں اور بدعہدی کرنے والوں کی سخت مذمت آئی ہے۔

مسلمانوں کی تہنائف میں تجارت کے سلسلے میں بہت سا بکھرا ہوا مواد مل جاتا ہے، لیکن باضابطہ کتابیں (خاص اسی موضوع پر) بہت کم دستیاب ہیں۔ جعفر بن علی الدمشقی کی کتاب الإشرار الی معاشی التجارة (تصنیف ۵۷۰ھ/۱۱۷۹ء، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۸ء)، ایک عمدہ تصنیف ہے، مگر اس موضوع پر نتیجہ خیز گفتگو قواسم علی میں ملتی ہے مثلاً القلقشندی کی کتاب صیغ الاعشی وغیرہ میں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی تجارت پر لکھا ہے (حجة الله البالغة)، لیکن قومی دولت کے سلسلے میں حقائق و معلومات محصولات وغیرہ کے ضمن میں ملتی ہیں۔ لہذا طالب تحقیق کو ضرائب وغیرہ کی بحثوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

بینک بیمہ، شراکتی ادارے: [رک بہ معاقل]۔

عربوں کی بین الاقوامی تجارت اور اس کے تہذیبی اثرات: مسلمانوں (عربوں) نے جو ایک تجارتی اور جہازران قوم تھی دور دور تک سیاحت اور تجارت کی اور تہذیبی اثرات چھوڑے (تفصیل کے لیے دیکھیے جی۔ ایچ۔ کرائسز کا کتاب

کو بڑی ترقی ہوئی۔ عثمانی سلاطین نے چاندی اور سونے کی کانوں میں نئی ٹکسالیں قائم کیں۔ سلاطین کا حکم تھا کہ مصر کے باہر سے درآمد کیا ہوا سارا سونا ٹکسالوں میں لایا جائے۔ اور اس سونے پر، جو اس غرض کے لیے باہر سے لایا جاتا تھا، محصول معاف تھا۔

حکومت چاندی پر  $\frac{1}{8}$  کے حساب سے محصول لگاتی تھی جس کے سکے ٹکسال میں ڈھالے جاتے تھے۔ بطور مقاطعہ [رک بان] محصول وصول کرنے کا اختیار عموماً نیلام میں سب سے اونچی بولی دینے والے کو دیا جاتا تھا۔ اس نظام کے لیے حکومت کے ناظر اور امین بھی مقرر ہوتے تھے، حساب کتاب کی ذمہ داری ایک قاضی کے سپرد ہوتی تھی، اس کا فرض ہوتا تھا کہ مرکزی حکومت کو اپنے حسابات بھیجے۔

عثمانی دور کے مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض سگوں (مثلاً آچہ) کے اجرا سے حکومت کے نظام پر بہت برا اثر پڑا؛ عثمانی حکومت اپنی مالی مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے سگہ سازی کو محصول کا عمدہ ذریعہ قرار دیتی رہی۔

ہندوستان کے فرمان رواؤں کے نظام سگہ اور مالیات حکومت پر اس کے اچھے یا برے اثر کا کئی کتابوں میں ذکر آیا ہے، اور تاریخ مالیات عہد اسلامی کے سلسلے میں ان کتابوں سے بڑے مفید نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں (دیکھیے ابو الفضل: آئین اکبری؛ سجان رائے بٹالوی: خلاصۃ التواریخ، وغیرہ)۔

تجارت: [رک بان] بھی قومی آمدنی کا ایک ایک حصہ ہے۔ تجارت سے معاشرے کے افراد کو خوش حالی نصیب ہوتی ہے وہ آگے چل کر قومی آمدنی میں اضافہ کرتی ہے، خود محصولات تجارت کی مدد سے قومی خزانے میں خالص رقم آتی ہے۔

تجہ الفہم، کلیویہ و سرطاسی آؤٹلڈ: آکسفورڈ،

۱۹۹۷ء

یہاں چند معاشی الفاظ کا اشارہ ذکر کرنا بھی مناسب ہوگا، جو مغرب کی زبانوں میں اب تک موجود ہیں جن سے مسلم مالیات کا یورپ پر اثر ثابت ہوتا ہے۔ کرامرز کے مطابق لفظ ٹریفک عربی لفظ تریف سے نکلا ہے۔ لفظ Tariff عربی لفظ تریف سے بگڑا ہے، میگزین مغازن کی بگڑی ہوئی صورت ہے، لفظ Doune شاید دیوان کی بگڑی ہوئی نکل ہے، Mehatarہ بھی ایک ایسا ہی لفظ ہے جو مخاطرہ کی ایک شکل ہے۔

اسلامی تاریخ میں عہد بہ عہد عملی معاشیات (اقتصادیات و مالیات) کے بارے میں کتابوں میں وسیع ذخیرہ معلومات موجود ہے، لیکن آج کے محقق کو اس سے استفادہ کرنے میں دقت اس لیے محسوس ہوتی ہے کہ یہ مواد مختلف موضوعات کی کتابوں میں بکھرا پڑا ہے۔ اسے جمع کرنے کی مشکل واضح ہے۔

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے اس موضوع کی کتابیات سے متعلق کچھ اشارے مفید ہوں گے۔ اسلام میں زندگی کی ترجمانی کا نظریہ مسلمانوں کی تصانیف میں بھی غالب رہا، چنانچہ دنیا اور دین کو یکجا پیش کرنے کا دستور ہر دور میں نمایاں رہا اسی لیے معاشیات اسلامی کے بنیادی اصول (اور بعد میں عہد بہ عہد کی فروعات) کتب فقہ میں درج ہیں۔ امام شافعیؒ کی کتاب الام اور فقہ مالکی کی المدونہ نیز فقہ حنفی میں امام محمد الشیبانی اور امام ابو یوسف کی کتابیں بعد میں السرخسی کی المبسوط، ابن حزم الظاہری الاندلسی کی کتب فقہ، اور فقہ حنفی کی مشہور اور ضخیم کتاب ہدایہ مصنفہ المرغینانیؒ اور فتاویٰ حنفی کے آخری دور میں الفتاویٰ عالمگیریہ، فتاویٰ ہندیہ، غرض اس قسم کی کتابوں

میں مالیات و معاشیات کے اصول یکجا ملتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا مالیات وغیرہ کے سلسلے میں مسلمانوں کا تمدنی عمل اور تجربے کی صورتیں متنوع الموضوع کتابوں میں اور سفر ناموں میں ملتی ہیں۔ مصری موسوعات نگار القلقشندی کی کتاب صبح الاعشی میں (جو صناعة الانشا پر ۱۴ جلدوں میں ایک معلوماتی کتاب ہے)، معاشیات و مالیات کے اداروں پر نہایت عمدہ معلومات دستیاب ہیں، سفر ناموں اور جغرافیہ کی قدیم کتابوں میں الاصطخری، ابن خردادبہ کی کتب کے بعد المقلسی کی احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، ابن بطوطہ کی عجائب الاسفار اور ابن جبر کی الرحلہ، شہاب الدین العمری کی مسالک الابصار و دیگر کتابیں مثلاً حدود العالم مفید ہیں۔

ان قدیم کتابوں کے علاوہ فقہی ادب میں ترکی میں تیار شدہ مجلہ اور عرب ممالک کے جدید علما کی اس موضوع پر کتابیں قابل ذکر ہیں، جن میں جدید اصولیات کے مطابق، اسلامی ادوار کے معاشی خیالات و ادارات کا تجزیہ ہے۔ جدید علما میں صبحی صالح کی کتاب النظم الاسلامیہ قابل توجہ ہے، جس میں نظم الاقتصادیہ و مالیہ وغیرہ پر مستقل ابواب موجود ہیں۔ اور Aghnide کی کتاب Financial Theories، تو ہر کسی کے علم میں ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں [سید عبداللہ رئیس ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

- \* المال: رک بہ مال، علم (معاشیات)، مالیات۔
- \* مال امیر: زیادہ صحیح مال امیر: لورستان (= لورستان) میں ایک کھنڈر۔ یہ کھنڈر ایک سیاٹ میدان کے وسط میں سطح سمندر سے تقریباً ۳۶۰۰ فٹ بلند اور ۴۰ درجہ، ۴۵ دقیقہ مشرقی طول البلد اور ۳۶ درجہ ۰۰ دقیقہ شمالی عرض البلد میں واقع ہے اور

(۲۱۳)، علوی مدعی تخت عبداللہ بن معاویہ [رک باں] کی جانب سے ایذج کے علاقے میں حکومت کی۔ یہاں اس کا ایک بیٹا پیدا ہوا، جو بعد میں المہدی کے لقب سے تخت نشین ہوا، غالباً المہدی کی ماں بھی ایذج ہی کی رہنے والی تھی (دیکھیے الطبری، ۳: ۵۲۷)۔ بظاہر اس عورت کے خاندان نے اپنے تعلقات ایذج سے قائم رکھے تھے، کیونکہ یاقوت (۱: ۱۶۶) المہدی کی اولاد کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ان کی خاندانی نسبت ایذجی تھی۔ مال الامیر (یعنی جاگیر امیر) کا نام المہدی کے عہد سے متعلق ہو سکتا ہے، کیونکہ اس زمانے میں عباسیوں کی اراضی وغیرہ ایذج میں تھی، لیکن یہ نام ایذج جیسا کہ مذکور ہوا، کسی عربی ماخذ میں پانچ سو برس بعد تک نہیں پایا جاتا اس لیے گمانِ اغلب ہے کہ اس نام کا رواج لور بزرگ [رک باں = The Great Lar] کے اتابکوں کے زمانے میں شروع ہوا جس میں ایذج کو انتہائی خوش حالی نصیب ہوئی، یہ حکمران خاندان اپنا شجرہ نسب ملک شام کے ایک کرد سردار سے ملاتے تھے۔ اس خاندان کو ایک مورث کے نام پر خاندان فضلی بھی کہتے ہیں، چونکہ ان کے اقتدار کے صحیح بانی کا نام ملک ہزار اسپ تھا اس لیے اس نام کی نسبت سے ہزار اسپ بھی کہلاتے ہیں۔ وہ تقریباً ۵۵۰/۵۱۰ء سے مشرقی اور جنوبی لورستان میں برسر حکومت تھے اور ان کا پلے تخت ایذج تھا بعض اوقات ان امیروں کی حکومت مشرق کی جانب اصفہان کے نواح تک اور جنوب میں بصرہ اور خلیج فارس تک وسیع ہو جاتی تھی۔ وہ پہلے خلفائے عباسیہ کی فرمانروائی کو تسلیم کرتے تھے اور بعد میں خوانین مغول کی حکومت کو ماننے لگے، جو عباسیوں کی جگہ [رک باں] ہوئے، لیکن عملی طور پر وہ کبھی حد تک خود مختار

شوستر [رک باں] کے مشرق میں کوئی تین چار روز کی مسافت پر ہے، اس جگہ قرون وسطیٰ میں ایک شہر آباد تھا جس کا مخصوص نام عہد خلافت میں ایذج تھا (بعض اوقات ایذج بھی بولتے ہیں) موجودہ نام یعنی ”مال امیر“ غالباً پہلے پہل مغول نے استعمال کیا۔ اس نام کا اولین ذکر چودھویں صدی کے پہلے نصف میں ابن بطوطہ (۲: ۲۹) نے کیا ہے، جو اس کو عربی شکل میں ”مال الامیر“ (یعنی جاگیر امیر) لکھتا ہے۔ عباسیوں کے عہد میں ایذج ایک ولایت کے ضلع کا صدر مقام تھا اور زیادہ صحت کے ساتھ اسے ایذج الاهواز (خوزستان) کہتے تھے اور بعض اوقات رام (یاراما) هرمز بھی کہتے تھے تاکہ اس کو اسی نام کے ایک شہر سے، جو سمرقند (دیکھیے یاقوت، ۱: ۳۱۶، ۳۱۷: ایذج: ۲: ۳۹۶) کے علاقہ میں واقع تھا، سمیز کیا جاسکے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ساسانیوں کے عہد میں بھی ایذج اسے دشوار گزار علاقے کو خاص حد تک خود مختاری حاصل تھی۔ جب عربوں نے پہلی مرتبہ خوزستان پر ۵۱۷ء/۶۳۸ء میں حملہ کیا تو امیر ایذج سے ان کا ایک دوستانہ معاہدہ ہوا، جس کی بنا پر امیر مذکور کا اقتدار محفوظ کر دیا گیا (الطبری، ۱: ۲۵۵۳) تاہم گیارہ برس بعد (۵۲۹ء/۶۴۹ء) والی بصرہ عبداللہ بن عمیر کو [رک باں] نئے مفتوحہ علاقے میں بغاوت کے باعث ایک فوجی سہم کے سلسلے میں انتظامی طور پر ایذج میں آنا پڑا (دیکھیے البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۳۸۲ اور مذکورہ بالا، ص ۱۱)۔

عہد خلافت میں ایذج نے کوئی نمایاں خدمت انجام نہیں دی۔ بنو امیہ کے عہد کے آخری دس سال تک ابو جعفر المنصور نے جو بعد میں خلیفہ ہو گیا تھا (دیکھیے Z. D. M. G. v. Vloten، ص ۵۲:



۳ : ۳۴ ب؛ اتابکوں کے جو سکے ایذج میں مضروب ہوئے، ان کے لیے دیکھیے حوالہ مذکور، ۳ : ص ۴۸ الف .

مال امیر کا چٹیل میدان جس میں ساسانی اور اسلامی شہر ایذج کے ٹیلے ابھرے ہیں، بقول Jéquier قریباً چار میل چوڑا اور سات میل لمبا ہے (دیکھیے مآخذ) اس نے اس کا ایک نقشہ بھی دیا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۳۳) اس شہر کے آثار سطح بحر سے کوئی ۳۱,۰۰ فٹ کی بلندی پر شمال مغرب سے جنوب مشرق کی جانب جاتے ہیں اور اس کے گرد چاروں طرف ڈھلوان اور بنجر پہاڑیاں ہیں جو زیادہ بلند نہیں۔ سرحد کا یہ زیادہ اہم کوهستانی سلسلہ جنوب مشرق میں ہے جو منگشت کی پہاڑیوں سے کچھ اور جنوب کی جانب جا ملتا ہے (دیکھیے (۱) Rawlinson در J.R.G.S. ۹ : ۸۰ تا ۸۱ : (۲) de Bode، کتاب مذکور، ۱۳ : ۱۰۰ : (۳) وہی مصنف : Travels، ۱۱ : ۳۰ اور (۴) Layard، کتاب مذکور، ۱۶ : ۷۶۔ اسی سلسلہ کوہ کے اندر اسی نام کا قلعہ بھی واقع ہے جسے قرون وسطیٰ میں بڑی شہرت حاصل ہوئی تھی (منگشت، منجشت، مانجشت دیکھیے کتاب مذکور، ۳ : ص ۴۶ ب و ۷۷ الف) سلسلہ کوہ جو مال امیر کے میدان کے مشرق یا شمال مشرق میں آ کر بند ہو جاتا ہے، کوہ جشمت کے نام سے مشہور ہے۔ بقول Jéquier شمال میں ایک بہت بڑی مصنوعی جھیل ہے جو میدان کے شمال مشرقی حصے میں ہے اور جو آخر میں ایک دلدل میں جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ de Bode لکھتا ہے (J.R.G.S.، ۱۳ : ۱۰۴) کہ اس کے وقت میں وہاں دو جھیلیں تھیں، جن کو شط بند کہتے تھے اور جو دلدلوں کی طرح موسم گرما میں سوکھ جاتی تھیں اور ان کے ساتھ ہی وہ چھوٹی ندیاں بھی خشک ہو جاتی تھیں، جو میدان میں بہتی

تھیں۔ اس خاندان کے اتابکوں میں سے احمد نصرت الدین قابل ذکر ہے (۶۹۶ تا ۷۳۰ یا ۷۳۳ / ۱۲۶۶ تا ۱۳۳۲ء)۔ بقول ابن بطوطہ اس نے اپنی سلطنت میں ایک سو ساٹھ مدرسے تعمیر کروائے جن میں سے چوالیس ایذج میں تھے۔ اس نے قافلوں کی آمد و رفت میں سہولت پیدا کرنے کے لیے پہاڑوں کو کٹوا کر رستے تعمیر کروائے، ابن بطوطہ اس کے جانشین افراسیاب ثانی کے عہد میں کچھ عرصے کے لیے ایذج میں قیام پذیر رہا ہے۔ وہ اس شہر میں درباری زندگی کی دلچسپ کیفیت بیان کرتا ہے تیموریوں نے ۸۲۷ / ۱۴۲۴ء میں فضلولی خاندان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ اس خاندان کے متعلق (دیکھیے مذکورہ بالا، ۲ : ص ۴۸ بعد اور شجرہ ہائے نسب، در Justi : Iranisches Namenbuch، ماربرگ ۱۸۹۵ء، ص ۴۶ اور Manuel de : E. von Zambaur Gèneal et de chronol. pour l'histoire de l'Islam Hanover ۱۹۲۷ء، ص ۲۳۳)۔

اس کے بعد ایذج کی تاریخ ہمیں معلوم نہیں ہو سکی فضولیوں کے زوال کے بعد غالباً یہ شہر رفتہ رفتہ اجڑ گیا۔ اس کے کھنڈروں کی جگہ اب مٹی کا ایک بہت بڑا ٹیلہ ہے جو تقریباً ۳۵ فٹ بلند ہے اس کی شکل بے ڈول سی ہے اور اس کے گرد ملے کے چھوٹے چھوٹے ٹیلے اور بھی ہیں (دیکھیے Layard : J. G. R. ۱۶ : ۱۸۴۶ء، ص ۷۴ اور Layard : Early Adventures in Persia 'Susiana and Babylonian' لندن ۱۸۸۷ء، ۱ : ۴۰۳ اور Jéquier، کتاب مذکور [دیکھیے مآخذ] ص ۱۳۴)۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ بوہ سلاطین نے ایذج میں سکے مضروب کروائے۔ دیکھیے Lindberg : mém de la = Les monnaies conquis des Perses ۱۸۴۰ء اور ۲ : ۲۶۴ اور دیکھیے کتاب مذکور،

میں پائے جاتے ہیں۔ اس پہاڑی نالے کے قریب ہی ایک بہت بڑی پتھر کی سل پر ایک ابھروان انسانی شکل بنی ہوئی ہے اور اس سے کچھ چھوٹی انسانی شکلوں کی بھی ایک قطار ہے جن کے ساتھ چوبیس سطور کا ایک نہایت محفوظ کتبہ خط میخی میں کندہ ہے۔ اس کے علاوہ دس چھوٹے کتبے بھی ہیں (ان کتبوں میں ان افراد کے نام ہیں جن کے یہ مجسمے ہیں) بڑے کتبے کی تحریر کے مطابق یہ ایک یادگار ہے، جسے ایک شخص حنی بن طحیحی نے تعمیر کیا تھا۔ اس کے بالمقابل گھائی کی دوسری طرف تھوڑے فاصلے پر پتھر کے بڑے ٹکڑوں اور دیوار پر پانچ الواح یا تختیاں ہیں اور کچھ بھدی سی قسم کی سنگ تراشی کا کام بھی ہے۔ ایک جلوس کا نقشہ بھی خاص طور پر قابل ذکر ہے، جس میں ۶۷ شکلیں دکھائی گئی ہیں۔ Layard کے قول کے مطابق کول فارا میں ایسی شکلوں کی کل تعداد ۳۴۱ ہے۔

کول فارا کی گھائی کے بالمقابل مال امیر کے میدان کی جنوب مغربی حدود میں جو پہاڑیاں ہیں ان میں ایک غار ہے، جس میں کئی دالان ہیں جو شکفت سلمان یعنی غار سلمان کے نام سے مشہور ہے۔ پختیاری لوگ اس مقام کی بے حد عزت و تکریم کرتے ہیں اور اسے حضرت سلمان فارسی کے نام سے منسوب کرتے ہیں جو پہلے ایرانی تھے جنہوں نے اسلام قبول کیا اور جن کی بابت ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ وہ یہاں دفن ہوئے تھے، حالانکہ اس کے برعکس موجودہ سنی اور شیعہ روایات اس امر پر متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے اس صحابی کا مقبرہ المدائن میں ہے (سلمان پاک قب ۳: ص ۹۷) شکفت سلمان میں ابلاسی عید کے چار ابھروان مجسمے یا قنوش محفوظ رہ گئے ہیں جن میں سے دو غار کے باہر ہیں اور دو اندر

تھیں، ان ندیوں کا پانی زیادہ تر دریائے بندان کی جھیل سے آتا تھا جو مال امیر کے میدان کے جنوب میں تھی اور جس کے عقب میں Houtum Schindler (دیکھیے مآخذ) تنوش کے سلسلہ کوہ کی بالکل کھڑی چٹان پر چڑھتا تھا۔ وہ جھیل جسے ہم البواب کہتے ہیں اور جس کا ذکر یاقوت نے کیا ہے، شاید اسی پانی کے قطعہ کا نام ہو، دیکھیے Le Strange کتاب مذکور، ص ۲۴۰، Schwarz، کتاب مذکور، ص ۳۳۷۔

مال امیر کے میدان کی شمال مشرقی حدود پر جو پہاڑی نالے بہتے ہیں، ان میں سے آثار قدیمہ کے نقطہ نگاہ سے سب سے زیادہ دلچسپ ”کول فارا“ ہے (دیکھیے نقشہ در Jequier، کتاب مذکور ص ۱۳۰) O. Mann کے نزدیک لری زبان میں کول چھوٹے سے پہاڑی نالے کو کہتے ہیں دیکھیے مذکورہ بالا، ۳: ص ۱۴۱ ب، Dioulafoy اور Schindler نے غلطی سے اس لفظ کو قلعہ یا کُوت = قلعہ سے تعبیر کیا ہے دیکھیے Weissbach، کتاب مذکور، ص ۲۴۲ نوٹ جس کی تجویز کول کے معنی کے متعلق اب ترک کی جا چکی ہے فارا کے لیے H. Schindler فیرا Ferra اور فرنج Ferendj (فرنیکس یورپین لوگ) کی ترکیبیں یا الفاظ پیش کرتا ہے، آخر الذکر اصطلاح کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہاں بعض ابھرے ہوئے نقش و نگار میں مردانہ لباس لریوں کی نگاہ میں یورپی معلوم ہوا، اس سے پہلے کے سیاح (de Bode، Layard) ”کول فرعون“ لکھتے ہیں جس کی ظاہر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مستند لری اہل علم فارا اور فرعون کو ایک ہی سمجھتے تھے جس کا علم انہیں قرآن مجید کے ذریعے ہوا۔

مال امیر کے علاقے میں ماقبل ایرانی (ابلامی) زمانے کی سنگ تراشی کے اکثر نمونے کول فارا ہی

رہا ہے کہ مال امیر کا علاقہ ساسانی عہد میں مقابلہ زیادہ خوشحال تھا۔

اس میدان کے جنوب مغرب میں ایک تنگ سا راستہ ہلا جان کے گاؤں کو جاتا ہے (de Bode : Halegun)، اس کے قریب اتابکوں کے خاندان کے زمانے کے کھنڈر ہیں۔ یہاں اتابکوں کا ایک قلعہ، ایک ہل اور کنواں بھی ہے۔ عمارتوں کے بیشمار آثار سے یہ پتا بھی چلتا ہے کہ غالباً قرون وسطیٰ میں یہاں ایک شہر آباد تھا۔ نسبتاً قریبی زمانے کے کھنڈروں کا ذکر de Bode نے کیا ہے جو حسن خان کے محل کے ہیں۔ یہ چہار لانگ کے بختیاری قبیلے کا سردار تھا اور ۱۸۲۱ء کے قریب یہاں مقیم تھا۔ یہیں ایک اور نالہ ہے جسے ہلا جان اور شاہ روین کہتے ہیں جو غالباً دریا جے ہندان کی جھیل سے نکلتا ہے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے (Layard : J.R.G.S.، ۱۶ : ۷ اور Early Adventure ۱ : ۳۰۳ : J.R.G.S. : de Bode، ۱۳ : ۱۰۰ اور Travels etc.، ۱ : ۳۰۴)۔

مال امیر کے شمال مشرق میں ایک پرانی سڑک ہے جس کا فرش پتھر کی بڑی بڑی سلوں کا بنا ہوا ہے، آج کل اس کو ”راہ سلطان“ یا ”جادہ اتابک“ کہتے ہیں۔ یہ سڑک سراق (راج) کو جاتی ہے، جس کی سب سے اونچی چوٹی تقریباً ۲۰۰۰ فٹ بلند ہے۔ یہ سڑک اصفہان جاتی ہے یہاں کی مسافت کے لیے کئی دن درکار ہیں یہ ذکر پہلے آچکا ہے کہ اتابکوں نے سڑکوں کی تعمیر میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا تھا لیکن اس سڑک کی ابتدائی داغ بیل غالباً قدیم زمانے ہی میں ڈالی گئی ہوگی۔ اس کے متعلق دیکھیے de Bode : J.R.G.S.، ۱۳ : ۱۰۲ تا ۱۰۴ اور Travels etc.، ۲ : ۶ تا ۸، ۳۰ تا ۳۹ غالباً اس کی مراد اس ”زینہ دار سڑک“ (Zinnedar Sadrak)

انہ میں ایک عہد آدم سے بھی بڑی شکل ہے، جس کے ساتھ ۳۹ سطور کا ایک کتبہ خط میخی میں کتبہ ہے اور اس کی تاریخ بھی مذکورہ بالا ختی کے زمانے کی ہے۔ جنوب کی جانب ایک چھوٹے سے سطح رقبے پر ایک اسلامی خانقاہ کے کھنڈر ہیں جو غالباً کسی پرانی خانقاہ کے کھنڈروں پر تعمیر ہوئی ہوگی۔ غار کے ایک کونے میں سے ایک چشمہ نکلتا ہے، جو ایک چھوٹی سی ندی کی صورت میں مال امیر کو سیراب کرتا ہے۔

کول فارا اور شکفت سلمان کی ان یادگاروں کے علاوہ شکفت سلمان کے میدان میں زمانہ قدیم اور قرون وسطیٰ کے عہد کی کئی پرانی یادگاریں اور متعدد آثار موجود ہیں، مثلاً اس میدان کے جنوب مغربی حصے میں ایک امام زادہ کے مقبرے کے کھنڈروں کے پاس جسے لوری ”شاہ سوار“ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک پہاڑی کے نشیب پر پتھر کی ایک چھوٹی سی سل ہے، جو بظاہر اہلانی عہد کی معلوم ہوتی ہے، اس پر چھ شکلیں ہیں اور ایک کتبہ بھی ہے جو پرہاد ہو چکا ہے۔ بقول Layard اس جگہ کے متعلق بہت سی مقبول عوام روایات زبان زد خلعتی ہیں۔ شاہ سوار سے ذرا شمال کے رخ کو ایک اور مقام ہے، جسے کوہ وا کہتے ہیں، جہاں ایک محل کے کھنڈر موجود ہیں۔ مقابل کے رخ میں یعنی اس میدان کے شمال مشرقی حصے میں ایک چٹان کی چوٹی پر ایک بندور (گول) محل ہے جسے مقامی لوگ قلعہ گشدم کہتے ہیں (کوہ کزدم یا چھو پہاڑی)۔ قریب کی ایک گھاٹی کا نام خونگ ہے، اس میں ساسانی عہد کی سنگ تراشی کا ایک عظیم العجم نمونہ ہے جو غالباً زمانے کے قریب و غراز دیکھ چکا ہے اور بڑے قدیم زمانے کی یادگار ہے (مذکورہ بالا)۔

اس علاقے کی عہد کے آثار سے یہ ثابت ہو

جس کی بابت یہ روایت ہے کہ اس نے پہلے ایک ہل اہواز میں بنوایا تھا۔ اس کے برعکس ہم کو ایرانی نام خور زاد کی صرف مذکر شکل ہی کو جانتے ہیں۔ (دیکھیے Schwarz کتاب مذکور، ص ۳۸، نوٹ ۳ اور Justi: *Iranisches Namen buch*, Marburg, ۱۸۹۵ء، ص ۱۸۰) چوتھی/دسویں صدی میں ایذج کے اس ہل کی سرمت بویہ حکمرانوں کے وزیر رکن الدولہ نے کرائی تھی، جس کی تکمیل میں دو سال صرفہ ہوئے تھے۔ de Bode کے نزدیک یہ وہ ہل ہے جو حلا جان کے قریب اتابکوں کا ہل کہلاتا ہے۔ غالباً ہمیں Rawlinson، کتاب مذکور، ص ۸۳ اور Schwarz کتاب مذکور، ص ۳۳۹ سے اتفاق کرنے ہوئے اسے وہ پرانا ہل سمجھنا چاہیے جو قلعہ مدرسہ کے شمال مشرق میں دریائے کارون کی ایک معاون ندی پر ہے۔ ایذج کے ہل کے متعلق مزید معلومات کے لیے قُب باقوت ۱: ۳۱۶، ۴: ۱۸۹ اور Schwarz: کتاب مذکور: ۳۳۸، ۳۳۹۔

جن حکمرانوں نے کولِ فارا اور شکفتِ سلمان میں سنگ تراشی کے مجسمے بنوائے اور پہاڑ پر کتبے کھدوائے تھے، وہ ایلامی عہد کے آخری زمانے یعنی Nebuchadnezzar اول (بخت نصر) (۵۶۱ تا ۵۳۹ ق م) اور نویں صدی قبل مسیح میں عہد آشوری کے عروج کے زمانے کے درمیانی عرصے سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی ۱۰۰۰ قبل مسیح کے قریب قریب۔ اس بات کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ آیا شاہ حنی بن طحیحی جس کے عہد سے یہ مجسمے اور کتبے منسوب کیے جاتے ہیں اور شعر نخعہ بن انددہ جس کا ان میں ذکر ہے، تمام ایلام پر حکومت کرتے تھے، یا وہ صرف کسی مقامی خاندان کے افراد تھے جو صرف مال امیر کے علاقے میں ہیں، برسر اقتدار تھا۔ یہ کتبے ایلامی زبان میں ہیں، لیکن مال امیر میں ایسے آثار ملتے ہیں جن سے

ہے، جس پر سے Eumenes گزرا تھا، جیسا کہ Diodoros نے ۱۹: ۲۱ میں ذکر کیا ہے اور ممکن ہے یہ وہی سڑک ہو جسے اتابک سڑک کہتے ہیں۔ پرانی سڑکیں جو پتھروں کے جوڑنے سے بنی تھیں یا چٹانوں کو کاٹ کر بنائی گئی تھیں، ان کے آثار مال امیر کے قرب و جوار میں ملتے ہیں، قُب ۳: ۵۱ ب۔ مقامی لوگ ان کو اتابکوں کے عہد سے منسوب کر دیتے ہیں اور یہی بات ان سمارشده کاروان سراؤں کے متعلق بھی بتاتے ہیں جو جگہ جگہ ملتی ہیں۔ درہ سِراق کے قریب مال امیر سے مشرق کی جانب ایک اور مقام ہے جس کا نام ”قلعہ مدرسہ“ ہے، جہاں بختیاریوں کے سردار ہر سال جمع ہوتے ہیں۔ یہاں ساسانی عہد کی دو عمارتوں کے کھنڈر ہیں، دیکھیے انولہ Unvala در *Revue d' Assyriologie*، ۲۵، ۱۹۸۲ء، ص ۸۶ تا ۸۸، جو ان کی پوری تفصیل بیان کرتا ہے۔ Schwarz (کتاب مذکور، ص ۳۴۰) کی رائے میں قلعہ مدرسہ (اگرچہ دیے ہوئے فاصلوں میں بہت فرق ہے) وہی جگہ ہے جس کا نام حلافیجان ہے اور جس کا ذکر ابن بطوطہ (۲: ۴۱) نے کیا ہے۔ اسی نام کے کھنڈروں کے آثار Unvala کے بیان کے مطابق مسجد سلیمان کے جنوب میں (قُب سوسن) ۲۴ میل کے فاصلے پر بھی ہیں، جہاں ساسانی عہد کی دو عمارتیں ہیں، مال امیر سے شمال مشرق کو چار پانچ گھنٹوں کی مسافت پر سوسن (رک بان) کے کھنڈر ہیں۔

قرون وسطیٰ کے عرب جغرافیہ دان ایذج کے مشہور و معروف سنگین ہل (قنطرہ) کو جو (دجیل) (کارون) پر ہے، دنیا کے عجائبات میں شمار کرتے تھے، اسے قنطرہ خرہ زاد بھی کہتے تھے، جو اردشیر اول کی والدہ کا مہینہ نام (جو عام طور پر کسی کو معلوم نہیں) بتایا جاتا ہے اور

۱۸۸۹ء دیکھیے Weissbach کتاب مذکور (دیکھیے نیچے) ص ۷۴۳ - Rawlinson خود تو مال امیر میں نہیں گیا لیکن ۱۸۳۶ء کے زمانے میں اس نے یہ سنا تھا کہ وہاں آثار قدیمہ موجود ہیں، دیکھیے اس کا مقالہ در J.R.G.S. ۹ : ۸۲ تا ۸۳.

مال امیر کے آثار قدیمہ کے متعلق سب سے زیادہ قیمتی مواد Layard اور C.A. de Bode کی تصانیف میں ملتا ہے جو دونوں ۱۸۴۱ء میں وہاں گئے تھے اور Jequier میں بھی جو بیسویں صدی کے شروع میں وہاں گیا۔ قہ A. H. Layard در J.R.G.S. ۱۶ : ۱۸۳۶ء ص ۷۳ تا ۸۱، ۹۳ تا ۹۵ اور (۸) در کتاب : *Early Adventure in Persia Susiana and Baby Lonia*، لندن ۱۸۸۷ء، ۱ : ۳۰۱ تا ۳۱۱؛ ۲ : ۳، ۷، ۱۱ تا ۱۳؛ (۸) C. A. de Bode در J.R.G.S. ۱۳ : ۱۸۳۳ء ص ۱۰۰ تا ۱۰۳ اور *Travels in Luristan and Arabistan*، لندن ۱۸۳۵ء، ۱ : ۳۰۰ تا ۳۰۳؛ ۲ : ۱ و ۶ تا ۸ و ۲۵ تا ۶۰ و ۱۰۲ تا ۱۰۶؛ (۹) Jequier : *Description Delegation en perse du site de mal Amir memoires* ج ۳، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۴ (مع ۲ تصاویر) - قہ نیز تذکرہ از A. Houtum (Schindler) ۱۸۷۷ء، *Reise in Persien* در *Zeltzchr d. Gesellsch. f. Erdkunde* ۱۳ : ۱۸۷۹ء ص ۳۵ بعد، قہ نیز مال امیر کے آثار قدیمہ کا بیان در Weissbach : *Neue Beitrage zur Kunde der susischen Inschriften*، ۱۸۹۸ء، *Abh. d. Sachs. Ges. d. Wissensch* ص ۷۴۳ تا ۷۷۷ (زیادہ تر Layard کے مواد پر مبنی ہے) اور G. Husing : *Der Zagros und seine Volker* (A. O. عدد ۳، ۴) لاہرگ ۱۹۰۸ء، ص ۴ تا ۷ (Jequier پر مبنی)؛ (۱۰) نیز دیکھیے *Mission Scientif en perse* : J. de Morgan *Recherch Archeolog* پیرس ۱۸۶۶-۹۷ء، ص ۱۷۶ بعد.

میں جو باہل کی زبان میں لکھے ہوئے ہیں

یہ علاقہ اس بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ سکندر اعظم سوسا سے پرسپولس جاتے ہوئے سوسا کے دروازوں میں سے گزر کر Uxian لوگوں کے جس شہر میں سے گزرا تھا، اس کی تلاش وہی de Bode کی تقلید کرتے ہوئے مال امیر کے علاقے میں کی جاتی ہے۔ دیکھیے de Bode : *Travels in Persia* ۲ : ۳۷ بعد؛ *Eranische Spiegel* : Pauly Wissowa لاہرگ Kaerst در *Altertumskunde*

*Realencykl d. klass Altertumswiss* ۱ : ۱۳۲۴.

۱۔ قرون وسطی کے آخری حصے سے (یعنی ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصہ) بختیای لور مال امیر کے علاقے میں آباد ہیں (قہ مذکورہ بالا، ۳ : ص ۳۲ الف، ۳۵ ب) سرسبز چراگاہوں کی وجہ سے وہ سردی کا موسم وہاں گزارتے ہیں۔ بختیاروں کے متعلق دیکھیے بختیاری اور ۳ : ص ۲۲ ب، ۳۵ ب، ۳۶ الف، ۵۰ الف.

۲۔ مآخذ : (۱) B.G.A. مواضع کثیرہ، (دیکھیے اشارے)؛ (۲) باقوت : معجم طبع و شغل، ۱ : ۱۶۶ بعد؛ (۳) حمد اللہ مستوفی : *نزهة القلوب* (G.M.S. = ۲۳) ص ۷۰؛ (۴) ابن بطوطہ، طبع پیرس ۲ : ۲۹ تا ۳۰؛ (۵) *The Land of Eastern* : G. le Strange *Caliphate* کیمبرج ۱۹۰۰ء، ص ۲۴۰؛ (۶) P. Schwarz : *Iran im mittelalter nach den Geographen* لاہرگ ۱۹۲۲ء، ص ۲۹۳؛ ۲۴۰ تا ۲۴۱؛ حاشیہ ۵ : ۱۹۲۲ء، ص ۳۳۹؛ (۷) *Erdkunde* : Ritter (۷) ص ۲۱۸ - صرف انیسویں صدی میں مال امیر کے میدان اور وہاں کی قدیم یادگاروں کے کچھ صحیح حالات یورپین سیاحوں کے ذریعہ معلوم ہوئے ہیں ان کے متعلق ۱۸۳۱ء تا

ہے اس نے انہیں شائع نہیں کیا۔ مال امیر کے کتبات میں جس خاص قسم کا خط آشوری استعمال ہوا ہے اس کے متعلق دیکھیے Weissbach کتاب مذکورہ ص ۷۶ تا ۷۹ (ارکان تہجی Syllabary) اور پلیٹ ۴ و ۵ پر کتباتی گوشوارے، قب اس طرز تحریر (یعنی خط آشوری) کی صحیح نقل *Elamische studien*، ص ۱۰ تا ۲۱ مع گوشوارہ حروف اور ایضاً در *O.L.Z.* ۱۹۰۴ء کالم ۴۷ تا ۴۸۔

مال امیر میں قانونی قسم (معاهدات یا اقرار نامے) کے کتبات بھی قدیم بابلی خط میں کتبہ کیے ہوئے دستیاب ہوئے ہیں، ان میں سے ۱۶ معاهدات شائع ہو چکے ہیں ان کی صحیح نقل بھی شائع کی گئی ہے اور ان کا ترجمہ بھی V. Scheil نے *Delegation en Perse* ج ۴، پیرس ۱۹۰۲ء، پلیٹ ۱۶، ۲۰ ص ۱۰۹ تا ۱۶۴۔

(M. STRACK)

مالا بار : (رقبہ ۵۷۹۰ مربع میل اور آبادی ۴۹،۲۹،۴۲۵، بھارت کے صوبہ کیرالا (جنوبی ہند) کا ساحلی ضلع، جو مشرق میں مغربی گھاٹ کی پہاڑیوں اور مغرب میں بحیرہ ہند کے درمیان واقع ہے۔ یہاں کا عام پیشہ زراعت ہے۔ چاول، ناریل، چھالیا، شراب، آم، جو اور مغزیات یہاں کی خاص پیداوار ہیں۔ یہ علاقے چائے کی پیداوار کے لیے بھی مشہور ہے اور یہاں قہوہ، ریڑ اور گرم مسالوں کی کاشت بھی ہوتی ہے، بالخصوص مغربی گھاٹ میں بھارت میں ناریل کی پیداوار کا یہ خاص علاقہ ہے۔ کالی کٹ، پال گھاٹ، تلی چیری اور کنانور اس علاقے کے مشہور شہر ہیں۔ دکن کے مغربی ساحل گوا کے جنوبی حصے کی بھی مالا بار ہی کہتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ عربوں سے تجارتی تعلقات بڑھ جانے کی وجہ سے مالا بار کے ساحل پر شہر بنے

ایلامی عہد کی سنگ تراشی کے نمونے اور آشوری زمانے کے کتبات جو مال امیر میں ہیں دیکھیے (۱۱) Weissbach کتاب مذکورہ ص ۷۷، ۷۸ تا ۷۸ جس میں تصویروں، چریے، ایڈیشن، قدیم تحریروں اور مآخذ کے متعلق تشریحات ۱۸۹۳ء تک موجود ہیں کتبات سب سے پہلے Layard نے اپنی کتاب *Inscriptions in the cuneiform character*، لندن ۱۸۵۱ء، پلیٹ ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۳۷ میں شائع کیے۔ ان امور کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے؛ (۱۲) *The : A.H. Sayce* (۱۲) *Inscriptions of Mal Amir Actes du 6eme Congres Internat des Orientalist a Leyde* ج ۲ لائیڈن ۱۸۸۵ء، مذکورہ بالا تصنیف کی Weissbach نے ایک جدید ایڈیشن تیار کی، یعنی مال امیر کے متون کی نقل اور ان کا ترجمہ مع شرح، قب : کتاب مذکورہ ص ۷۸، ۷۹، ۸۰ تا ۸۷ (اور پلیٹ ۱ تا ۴)۔ کول نارا اور شکفت سلمان (معدہ حواشی) کی ایک اور نقل متون جو Weissbach کے متون سے کئی امور میں مختلف ہیں G. Husing نے *Elamische Studien* (= M.V.G.) ۳ (ہفت ۷) برلن ۱۸۹۸ء، ص ۲۱ تا ۳۴ میں دی ہے؛ (۱۳) قب نیز Husing کے مختصر مقالے در *O.L.Z.* ۱۹، ۱۹۰۶ء کالم ۶۰۵، ۶۰۶، ۱۱، ۱۹۰۸ء، کالم ۳۷۷ بعد۔ مال امیر کے کتبات کی تازہ ترین ایڈیشن جس میں شکفت سلمان کا جزوی کتبہ بھی شامل ہے Scheil کا ہے، جنہیں Weissbach چھوڑ گیا تھا۔ دیکھیے *Delegation en Perse (Memoires)* ج ۳، پیرس ۱۹۰۱ء، پلیٹ ۲۳ تا ۲۶، متن و ترجمہ زیر عدد ۶۳، ۶۴، ص ۱۰۲ تا ۱۱۲ Scheil (وہی کتاب) نے سنگ تراشی کے نمونوں کے چریے اور شکفت سلمان کی غار کی تصویر بھی شائع کی تھی، قب پلیٹ ۲۷ تا ۳۲ Q. Mann لوستان کی سیاحت کے دوران میں مال امیر بھی گیا تھا اور اس نے وہاں کے کتبوں کے چریے لیے (قب *O.L.Z.* ۱۱ : ۶۰۵) لیکن جہاں تک مجھے علم

حفاظتی قلعہ ہے جو جبل الطارق اور سویز کے تقریباً وسط میں صقلیہ کے ۶۰ میل جنوب میں اور تونس سے ۱۸۰ میل مشرق میں واقع ہے۔ اس جزیرے کا سب سے بڑا شہر Valetta ہے جو سب سے اہم بحری چوکی ہے اور اسے فوجی اعتبار سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔

مالٹا ایک پہاڑی علاقہ ہے جہاں چوڑے کے پتھر کی چٹانیں ہیں جو جنوبی ساحل کے قریب سے اٹھتی ہیں اور ۸۱۷ فٹ کی بلندی تک پہنچ جاتی ہیں۔ جگہ جگہ عمودی نشیبوں کی کثرت ہے اور زیر زمین پانی کے ذخیرے بافراط موجود ہیں جیسا کہ کرسٹ (Karst) والی زمینوں میں پائے جاتے ہیں۔

زمین ہموار ہے، اوسط سالانہ بارش ۱۷ انچ کے قریب ہے جو زیادہ تر سردی کے موسم میں ہوتی ہے۔ موسم گرما میں جب صحرا سے آنے والی ہوائیں چلتی ہیں تو گرمی ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔

زمین کی اوپر کی سطح چوڑے دار لیکن بہت پتلی ہے، اس لیے اس میں معمولی سی زراعت کاری ممکن ہے۔ اسے قابل زراعت بنانے کے لیے سخت محنت کرنی پڑتی ہے۔ اگرچہ اس ملک کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ تجارتی نقل و حمل ہے لیکن لوگوں کا عام پیشہ زراعت ہی ہے، گندم، جو، آلو، پیاز اور پھلیاں یہاں کی خاص فصلیں ہیں۔ خوراک کا کچھ حصہ باہر سے منگایا جاتا ہے۔ زراعت کے علاوہ مویشی پالنے، ماہی گیری اور شہد کی مکھیوں کی پرورش کے پیشے بھی رائج ہیں۔

یہاں کی آبادی زیادہ تر سامی نسل کے لوگوں پر مشتمل ہے۔ بہت سے باشندے بحیرہ روم کے ارد گرد کے ملکوں میں بھی ہجرت کر گئے ہیں بلکہ برطانیہ، ریاستہائے متحدہ امریکہ اور آسٹریلیا جا کر آباد ہو گئے ہیں، تعلیم کا معیار اعلیٰ ہے، وٹیک

نشر و اشاعت کا مسئلہ ابتدائی زمانے ہی میں قائم ہو گیا۔ مگر اس کی صحیح تاریخ معین نہیں ہو سکتی۔ ہندو راجاؤں نے عرب تاجروں کی حوصلہ افزائی کی اور اس طرح اس ملک کی تجارت ہندوہویں صدی کے آخر تک پوری طرح مسلمانوں کے ہاتھ میں منتقل ہو گئی۔ جب پرتگیزیوں نے آکر اس میں حصہ بٹانا شروع کر دیا تو عربوں نے بڑی مزاحمت کی لیکن بالآخر مغلوب ہوئے اور سولہویں صدی کے وسط تک صرف معمولی قسم کی ساحلی تجارت عربوں کے قبضے میں رہ گئی۔ جب سترہویں صدی میں پرتگیزیوں کی قوت کا زوال ہوا تو ان کی جگہ ولندیزیوں اور انگریزوں نے سنبھال لی۔ ۱۷۶۶ء میں حیدر علی [رکھ بان] نے مالا بار کے علاقے کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا، اس کے بیٹے ٹیپو سلطان [رکھ بان] نے ۱۷۹۲ء میں مجبوراً اسے انگریزوں کے حوالے کر دیا۔ [۱۷۹۶ء تک مالا بار کا ضلع احاطہ مدراس میں شامل رہا۔ اس کے بعد بھارت کے صوبوں کی نئی تنظیم کے تحت اسے کیرالا کا حصہ بنا دیا گیا۔ مالا بار کے مسلمان نہایت غیرت مند اور دہندار ہیں۔ ان کا تعلیمی مرکز کالی کٹ ہے، جہاں بہت سے دینی مدارس اور عملی ادارے ہیں]۔

مآخذ : (۱) W. Logan : 'Malabar' مدراس

۱۸۸۷ء (۲) C. S. Innes : 'Madrass distt', Malabar : (۳) Woodcock, G. (۴) [The Statesmans Year Book 1982-83]

مدراس ۱۹۰۸ء : (۵) [The Statesmans Year Book 1982-83]

(۶) [The Statesmans Year Book 1982-83]

(ادارہ وٹو، لائپن، بار اول)

مالٹا : مجمع الجزائر مالٹا کی برطانوی نوآبادی

کا بڑا جزیرہ [رکھ بان] مربع میل؛ آبادی : ۲۹۲۸۵۷

(۱) [The Statesmans Year Book 1982-83]

کوئٹہ اور قنولا، وغیرہ چھوٹے چھوٹے جزیرے ہیں

میں نوآبادی کو کبھی کبھی بعض

مالٹا بحیرہ روم میں ایک جزیرہ

کے اثر سے آج کل کی مخلوط عربی مالٹی بولی بہت ہو گئی ہے۔ اس مالٹی بولی کی ابتدا اور ماخذ کے متعلق بڑی بحث و تمحیص ہو چکی ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ فونیقی زبان سے نکلم ہے (Assall, Bres, Bellermann, Cumbo, E. Caruana) اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ یہ عربی زبان سے ماخوذ ہے (Preca Gesenius, de Sacy, L. Bonelli, Stumme, Nöldeke)۔ الغرض یہ بات صحیح ہے کہ مالٹی زبان ایک عربی بولی ہے جو بعض باتوں میں مشرقی عربی بولیوں سے مشابہ ہے اور بہت سی باتوں میں المغرب کی قدیم عربی بولیوں کی یادلاتی ہے۔

۱۰۹۰ء میں صقلیہ کے نارسن باشندوں نے مالٹا فتح کر لیا۔ ۱۵۳۰ء میں چارلس پنجم نے یہ جزیرہ عیسائیوں کی ہوسپٹلرز جماعت کے جنگجوؤں کو دے دیا جنہیں ترکوں نے رودس سے نکال دیا تھا۔ ان عیسائی جنگجوؤں نے مجمع الجزائر کو ایک نہایت مستحکم مورچے کی صورت میں تبدیل کر دیا۔ ۱۵۶۵ء میں ترکوں کا ایک زبردست طویل محاصرہ ناکام رہا۔ اس فتح کی خوشی میں گرانڈ ماسٹر can Paritot de Savellette نے یہاں ایک نیا پایہ تخت Valletta بنایا۔ ۱۷۹۸ء میں نپولین نے مالٹا کو فتح کر لیا، لیکن جلد ہی مالٹا والوں نے بغاوت کر دی اور فرانسیسی قلعہ گیر فوج کے راستے روک دئے جس نے ۱۸۰۰ء میں انگریزی بحری بیڑے کے آگے ہتھیار ڈال دئے۔ ۱۸۱۳ء میں برطانیہ نے معاہدہ پیرس کی ر سے اس جزیرے کا الحاق اپنی سلطنت سے کر لیا اور ۱۹۲۱ء میں یہاں ایک ذمہ دار حکومت قائم کر دی۔ ۱۹۳۹ء میں بعض اختیارات حکومت خود اختیاری کے طور پر دئے گئے اور ۱۹۴۷ء کے آئین کے مطابق ان اختیارات میں مزید توسیع کر دی گئی۔ دوسری عالمگیر جنگ میں جب مصر پر حملہ ہوا

(Valletta) میں یونیورسٹی ہے۔ مقامی زبان عربی سے مشابہ ہے۔ مالٹی اور انگریزی دونوں زبانیں دفتری زبان کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔

اس مجمع الجزائر میں کئی تہذیبوں کے آثار نظر آتے ہیں۔ بے شمار قوموں نے اس ملک کی تعمیر و ترقی میں حصہ لیا ہے۔ بڑے بڑے پتھروں کے آثار قدیمہ یہاں افراط سے ملتے ہیں، بالخصوص Hal Tarxien, Hagiar Kim, اور Hal Safienی کے ارد گرد تو ایسے کھنڈر بہت ہیں۔ اس جزیرے میں آبادی بہت ہی ابتدائی زمانے میں ہو گئی تھی اور یہ بات یقینی ہے کہ دسویں صدی قبل از مسیح میں اہل فونیقیہ یہاں آکر آباد ہو گئے تھے۔ اہل قرطاجہ چھٹی صدی قبل از مسیح میں برسر اقتدار آئے۔ اہل روما نے ۲۱۸ ق۔م میں اسے فتح کر لیا اور بعد کی دس صدیوں تک اہل روما اور اہل یونان ان جزایروں پر کار فرما رہے۔ سلطنت روما کی تقسیم کے بعد (۳۹۸ء) بوزنطی شہنشاہ حکمران ہوئے۔ اگرچہ اسلامی عہد کی ابتدا عام طور پر ۸۲۵ء/۸۷۰ء سے قبل بتلائی جاتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے کہیں پہلے اس پر قبضہ ہو چکا تھا؛ چنانچہ ابن الاثیر لکھتا ہے کہ ۸۲۱ء/۸۳۶ء میں ابراہیم الغلبی نے ان جزائر پر حملہ کرنے کے لیے ایک بحری بیڑہ بھیجا تھا۔ ”جزائر سے مراد غالباً“ وہ جزیرے ہیں جو افریقہ اور صقلیہ کے درمیان واقع ہیں جنہیں مجمع الجزائر مالٹا کہتے ہیں۔ اس کے بعد ابن الاثیر ۸۲۵ء میں مالٹا پر بحری حملہ کا ذکر کرتا ہے۔

مالٹا میں اسلامی قبضہ نسبتاً زیادہ پائدار قسم کا تھا اور صقلیہ کی نسبت زیادہ مضبوطی کے ساتھ قائم تھا۔ اس واقعہ سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ کس طرح افریقہ کے عرب پر مسلمانوں نے مالٹا میں عربی زبان کو مروج کیا جس



مبذل به Mallthai، بمعنی مدخل ہوا۔  
درہ معلقا کو جہاں سے جھیل وان کے جنوبی علاقے تک پہنچنے کا راستہ ہے زمانہ قدیم میں بہت اہمیت حاصل رہی ہو گی۔ اس کی یہ اہمیت ان نصف ابھری ہوئی (bus-reliefs) تصویروں سے عیاں ہے جو معلقا سے نصف گھنٹے کی پیدل مسافت پر ایک چٹان میں کھود کر بنائی گئی ہیں۔ ان تصویروں میں ایک ہی منظر کو چار دفعہ پیش کیا گیا ہے، یعنی ایک بادشاہ دکھایا گیا ہے جو پرستش کے انداز میں سات دیوتاؤں کے ایک جلوس کے سامنے کھڑا ہے، ان دیوتاؤں میں سے چھ کھڑے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کسی اسطوری جانور پر سوار ہے۔ ساتواں تخت پر بیٹھا ہے جو ایک شیر کی پیٹھ پر رکھا ہوا ہے۔ ان کے ساتھ کوئی کتے نہیں ہیں۔ چونکہ وہ تصویریں بظاہر باویان (موصل کے شمال مشرق میں تیس میل کے فاصلے پر دریای خزر کے کنارے جو زاب کلان کا ایک معاون ہے) کے ملتے جلتے نصف ابھرے ہوئے نقوش سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ نقوش بادشاہ سلنسر ثانی (۸۶۰-۸۲۵ قبل مسیح) اور بادشاہ سنا چیرب Sennacherib (۶۸۹-۶۸۱ قبل مسیح) کے زمانے کے ہیں، اس لیے یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ تصویریں سلنسر ثانی کے زمانے میں بنائی گئی ہونگی۔ دیوتاؤں کی تصویریں خاص طور پر دلچسپ ہیں کیونکہ وہ آشوری اور خطی فن تصویر کا باہمی تعلق ظاہر کرتی ہیں۔

نسطوری عیسائیوں کے ہاں ایک اسقفیہ (diocese) کا نام معلقا کے نام پر مشہور ہو گیا (اس اسقفیہ کو بیٹ نہادزہ Beth Nuhadhre بھی کہتے ہیں)۔ چوتھی صدی میں بھی معلقا کے ایک نسطوری اسقف کا ذکر آتا ہے (Hoffmann) کتاب مذکور، ص ۵۲-۲۱۰)۔ اس کے علاوہ ۴۹۷ء ۵۰۴ء ۵۰۷ء ۵۰۸ء ۵۰۹ء ۵۱۰ء ۵۱۱ء ۵۱۲ء ۵۱۳ء

مالتا پر جولیاک بھاری کی (۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۳ء) تو اسے جنت نقصان پہنچا۔ فنون لطیفہ کے کئی بے بہا مخزن تباہ ہو گئے جن کی دوبارہ مرمت نہ ہو سکی۔ پوری آبادی کو بحیثیت مجموعی ان کی بھاری اور شجاعت کے صلے میں جارج کراس عطا ہوا۔ [مالتا نے ۱۲ ستمبر ۱۹۶۴ء کو خود مختاری حاصل کر لی اور ستمبر ۱۹۶۴ء میں ملک میں جمہوری حکومت قائم ہو گئی۔ ملک کا دارومدار زراعت پر ہے۔ شراب، آلو، پیاز اور کھالیں باہر بھجی جاتی ہیں]۔

مآخذ: (۱) *Histoire ancienne de* : S. Goell

*l'Afrique du Nord*، برس ۱۹۱۸/۲۰ ج ۱ تا ۴؛

(۲) *Die Insel Malta im Altertum* : A. Mayr

(۳) *Storia di Malta* : G. A. Vassallo، مالتا ۱۸۵۴ء؛

*Frammento Critico della* : A. A. Caruana (۴)

*Storia di Malta*، مالتا ۱۸۹۶ء؛ (۵) M. Amari

*Storia dei Musulmani di Sicilia e Biblioteca*

*Arabo-Sicula*، بموضع کثیر؛ (۶) B. Roudanovsky

*Quelques particularities du dialecte-arabe de Malte*

بروت ۱۹۲۲ء؛ (۷) Th. Zaminit *Malta, the*

*Islands and their History*، مالتا ۱۹۲۶ء؛ (۸)

*Lippincott Gazetteer of the World*، کولمبیا یونیورسٹی

برس ۱۹۰۲ء؛ (۹) *The Statesmen's Year Book*

1982-83، ص ۸۴ تا ۸۵، لندن ۱۹۸۲ء]۔

(و ادارہ) Ettore Rossi

● مالتے : مالتائی (Mallthai) یا صحیح شکل میں معلقا موصل کی قدیم ولایت کی دھوک غامی قضا میں دو گنوں کا عربی نام۔ یہ موصل سے شمال مشرق میں چالیس میل کے فاصلے پر اس مقام پر واقع ہیں جہاں دریای دھوک (دجلہ کے بائیں کنارے کا معاون) میدان علاقے میں داخل ہوتا ہے۔ اس کا آرمی نام معلقا Ma'alitha

لندن ۱۹۱۱ء، ص ۲۸۳ : (۸) Lehmann-Haupt :  
 Armenien ج ۱/۲، ص ۳۶۹ تا ۴۷۰ : (۹)  
 Les sculptures rupestres de : Thureau-Dangin  
 'Maltat' Revue d' Assyriologie ج ۲۱، ص ۱۹۲۳  
 ص ۱۸۵ تا ۱۹۷ - نئی عکسی تصویروں کی مدد سے  
 جو ملٹی میں لی گئی تھیں راقم ہذا نے ساتویں دیوتاؤں  
 اور ان جانوروں کچھ جن پر وہ سوار ہیں، مطابق ذیل  
 شناخت کیا ہے : آشور (Assur) جانور (ایک اڑدھا اور  
 ایک سینگوں والا شیر)، نینل آشور کی بیوی (ایک شیر)  
 انل (سنگوں والا شیر)، سن جانور (اڑدھا)، شمش  
 جانور (سازدار گھوڑا)، ادد جانور (سنگوں والا شیر اور  
 بیل) اشتر جانور (شیر) - Thureau-Dangin کا خیال ہے  
 کہ ان تصویروں کو Sennacherib سے منسوب کرنا  
 چاہیئے۔ جہاں تک تصویروں کے مخصوص اسلوب کا تعلق  
 ہے جس کی اکثریوں توجہ کی جاتی ہے کہ وہ حلی اثرات  
 کو ظاہر کرتا ہے، اس کی اور مثالیں سیری - ملائی  
 فن میں پائی جاتی ہیں تب نیز Felsreliefs : Bachmann  
 (Bawlan Malthal und Gundük) in Assyrien، مطبوعہ  
 Deutsche Orient. Gesell. برلین ۱۹۲۷ء۔

(V. MINORSKY)

۱۰۔ اددہ : علاقہ شمال مغربی بنگال (بھارت) ۱  
 ایک ضلع ہے جس کا محل وقوع ۱۳ درجہ ۲۹ ثانیہ  
 شمال اور ۷۵ درجہ ۱۹ ثانیہ ہے۔ اس کا رقبہ ۱۳۹۱  
 مربع میل اور آبادی ۵۸۰۹۳۷ ہے [۱۹۶۱ء] ۵  
 مردم شماری کے موقع پر رقبہ ۱۳۳۶ مربع میل اور  
 آبادی بارہ لاکھ اور بائیس ہزار کے قریب]۔ اس ضلع  
 کے مغرب میں صوبہ بہار اور مشرق میں بنگلہ دیش  
 (سابقہ مشرقی پاکستان) واقع ہے۔ اس ضلع کی مغربی  
 حد کے کنارے کنارے دریائے گنگا کچھ دور  
 تک بہتا ہے۔

دریائے مہاندی جو اس ضلع میں بہتا ہے  
 بہتا ہے اس ضلع کو تقریباً دو برابر

۱۰۔ ۷۴ ۶۱۰۹۲ ۶۱۰۹۵ کے حوالے بھی ملتے ہیں  
 Synodicon Orientale : Chabot پیرس ۱۹۰۲ء فہرست  
 اور Hoffmann، کتاب مذکور)۔ ساتویں صدی میں بھی  
 یعقوبیوں Jacobites کا مطران مارونہ اپنے ماتحت  
 افسروں میں معلثا کے اسقف کو بھی شمار کرتا  
 تھا (Le Christianisme dans l'empire grec : Labourt  
 ۱۹۰۳ء، ص ۲۳۰)۔ آجکل بھی معلثایا میں  
 نسٹوری آباد ہیں (ان میں سے بعض کیتھولک چرچ  
 سے وابستہ ہیں)۔

البلاذری (ص ۳۳۱) المصلیٰ (کذا) کا ذکر موصل  
 کے مقامات کے سلسلے میں کرتا ہے جنہیں عتبہ  
 بن فرقہ نے ۵۲۰ / ۶۴۱ء میں فتح کیا تھا۔ مقدسی  
 (ص ۱۳۹، ۱۴۰ تا ۱۴۶) معلثایا کے آس پاس کے علاقے  
 میں کوئلے، پھلوں، نمک، گوشت، کافور کی فراوانی  
 کا ذکر پر زور الفاظ میں کرتا ہے۔ وہ اس کا محل وقوع  
 اس سڑک پر بتاتا ہے جو موصل سے حسینہ (= زاخو  
 Zakhō، خابور اصغر پر دیکھیے G. Bell و M. Hartmann)  
 کو جاتی ہے۔ کردوں کے علاقے سے آمد و رفت  
 کے لئے اس راستے کی اہمیت ابن الاثیر کے بیان سے  
 عیاں ہے (۸ : ۵۲۱)۔ یاقوت (۸ : ۵۷۸) معلثایا سے  
 بطور ایک چھوٹے سے شہر (بلید) کے واقع ہے  
 جس کا ذکر بعد کے زمانے کی تاریخ میں  
 کبھی کبھی آتا ہے۔

مآخذ : Layard : Niniveh and its remains

۱۸۴۹ء : ۱ : ۲۳۱ : (۲) The Nestorians : Badger

لندن ۱۸۵۲ء : ۱ : ۱۷۴ : (۳) Ninive et : V. Place

Assyrie : ۱۸۶۷ء : لوحہ ۳۵ : (۴) Hoffmann

۱۸۸۰ء : Auszüge aus Syrischen Akten pers-martyrer

۲۰۸ : فہرست : (۵) Chipiez و Perrot : Histoire

۱۸۹۰ء تا ۱۸۸۳ء : (۶) de l'art dans l'antiquité

۶۴۲ : (۷) Ausgrabungen von Sendjirli : Luschn

ج ۱ (۱۹۸۳ء) : ص ۲۳ : (۸) Amurath : G. L. Bell

پایۂ تخت ٹائلہ ہی رہا۔ ۱۸۲۶ء میں ندیا کو دریائے گنگا بہا لے گیا اور اس شہر کے کوئی آثار باقی نہ رہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ۱۶۷۶ء ہی میں یہاں ایک کارخانہ قائم کر دیا تھا۔ ۱۶۸۳ء میں جب ولیم ہیجز (William Hodges) یہاں آیا تھا تو یہاں ایسے کارخانوں کی کل تعداد تین تھی۔ ۱۷۷۰ء میں ”انگلش بازار“ کو تجارتی ریڈینس کے طور پر چنا گیا۔ انتظامی وحدت کے طور پر اسے ۱۸۱۳ء میں علیحدہ ضلع بنا دیا گیا۔ ۱۹۰۰ء میں اس ضلع کو بھاگل پور کی قسمت سے نکال کر مشرقی بنگال اور آسام کی قسمت راج شاہی سے ملحق کر دیا گیا۔ ۱۹۴۷ء میں پاکستان کے قیام پر اصلی ضلع کا صرف جنوب مشرقی حصہ بشمول نواب گنج ہی باقی رہ گیا جو ضلع راج شاہی (اب بنگلہ دیش) کے ساتھ شامل کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) منہاج سراج: ”طبقات ناصری“ ترجمہ

Raverty (Bib. Ind. 1881): (۲) غلام حسین سلیم:

”ریاض السلاطین“ (Bib. Ind) ترجمہ و متن؛

(۳) *Brahmans of Gaur*: M. C. Mozamdar، بنگالی

زبان میں، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۴) *Ruins*: H. Creighton

*of Gaur*، لندن ۱۸۱۷ء؛ (۵) *Gaur*: Ravenshaw، لندن

۱۸۷۸ء؛ (۶) *Imperial Gazetteer of India* جلد ۱۸:

*The Columbia Seppincott Gazetteer of the* (۷)

*World*، ۱۹۰۲ء۔

(H. BEVERIDGE)

مالدیو، جزائر: بحیرہ ہند میں مونگے کے بارہ \*

جزائر کا ایک سلسلہ ہے جو لنکا سے جنوب مغرب میں تقریباً چار سو میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ان جزائر میں سے قلعہ دبئی، مالی، سرادیو، ملہ دم مدلو، مالوس مدلو اور ادو زیادہ مشہور ہیں۔ ان جزائر کا مجموعی رقبہ ۱۱۰ مربع میل ہے اور ان کی آبادی ڈیڑھ لاکھ (۱۹۷۸ء) کے قریب بتائی جاتی ہے۔ یہ

تقسیم کرتا ہے، مغربی حصے میں زیادہ تر نئی زمین کے زرخیز کٹ مٹی (Alluvium) کی تہ ہے اور مشرقی حصے میں قدیم قسم کی مٹی کی تہیں ہیں۔ پھولہ، کدلم، تل، پٹ سن، جو، باجرہ، تمباکو اس ضلع کی پیداوار ہے۔ اس میں آموں کے باغ بکثرت ہیں۔ جہاں کہیں زمین زراعت کے قابل ہو وہاں شہتوت کے درخت بھی لگائے جاتے ہیں۔ بھارتی سبزہ زار بہت ہیں۔ اس کے علاوہ جنگلوں میں خاردار جھاڑیاں، پیتا، بڑ کے درخت، سرخ کپاس کے درخت اور نیپالی بانس بہت زیادہ ہوتے ہیں۔

درجہ حرارت اور بارش دونوں معتدل ہیں۔

یکم سے کم درجہ حرارت جنوری میں ۶۳ درجہ ہوتا ہے جو مئی تک ۸۶ درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اوسط درجہ حرارت ۷۸ ہے۔ سالانہ بارش ۷۰ انچ کے قریب ہو جاتی ہے جو زیادہ تر گرمی کے موسم میں ہوتی ہے۔

تاریخ: اس ضلع کے رقبے میں بنگال کے اسلامی حکمرانوں کے زمانے کے دو بڑے پایہ تخت گوڑ اور پنڈوا بھی ہیں جن کے کئی ایک نہایت دلچسپ آثار باقی رہ گئے ہیں۔ یہ ملک اصل میں پندرہ فردھن کی حکومت میں شامل تھا اور شہر گوڑ کی قدیم عمارت کو بلال سین سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں مختار خاں نے بنگال پر حملہ کیا اور اپنا پایہ تخت گوڑ سے ندیا میں تبدیل کر لیا۔ ۱۳۰۰ء کے قریب شمس الدین الہاس نے ندیا کو چھوڑ کر پنڈوا اپنا صدر مقام بنایا جہاں وہ بیس برس تک رہا تا آنکہ جلال الدین نے گوڑ ہی کو پایہ تخت بنا لیا۔ کئی حادثات اور آفتوں کا شکار ہونے کے باوجود گوڑ کا شہر سلاطین کے نائبوں اور شاہان بنگال کا صدر مقام رہا۔ ۱۷۷۰ء میں سلطان برنی نے اپنا صدر مقام بنایا اور ۱۷۹۰ء تک

وہ ہرنگالی تھے۔ انہوں نے یہاں ۱۵۱۸ء میں ایک کارخانہ قائم کیا۔ ماہلا (موہلا) کے بحری قزاقوں نے جو ساحل مالابار سے آیا کرتے تھے، مالدیو کے لوگوں کو بے حد دق کیا، اس لیے ۱۶۳۵ء میں انہوں نے لنکا کے ولندیزی حکمرانوں سے امداد مانگنی۔ چنانچہ اسی زمانے سے ان کا سیاسی تعلق جزیرہ لنکا سے قائم ہے۔ ۱۶۳۸ء میں انگریزوں کی حکومت ختم ہونے پر جزائر مالدیو کو جزیرہ سیلون (لنکا) سے علیحدہ کر دیا گیا اور مالدیو براہ راست انگریزوں کے ماتحت ہو گیا۔ ۱۶۵۲ء میں یہاں کی سلطانی حکومت کو ختم کر کے یکم جنوری ۱۶۵۳ء کو اسے جمہوری حکومت میں تبدیل کر دیا گیا۔ امیر امین دہدی اس جمہوریہ کا پہلا صدر مقرر ہوا۔ ان جزائر کو انگریزوں کی حفاظت حاصل ہے۔ ۱۹۳۲ء کے آئین کے مطابق یہاں ۳۳ اراکین کی ایک کونسل اور چار وزیروں کی ایک وزارت تھی۔

مآخذ: (۱) *The Fauna and Geog.* : Gardiner  
 (۲) *of the Maldiv and Laccadive Archipelagoes*  
 جلدیں کیمبرج ۱۹۰۰ء/۱۹۰۱ء: T. W. Kockley  
 (۳) *A short account of the people, History and customs of the Archipelago*  
 لندن ۱۹۳۵ء: R. C.  
 (۴) *"The Portuguese in India"*: Danver  
 لندن ۱۸۹۳ء  
 (۵) *Report on the Maldiv Islands*: H. C. P. Bell  
 (۶) *Ceylon Govt. Publ. 1883*  
 (۷) *Statesman's year*: Seppencott  
 ۱۹۰۳ء: Book  
 (۸) *Gazetteer of*: Seppencott  
 ۱۹۰۲ء: World  
 (T. W. Hajo)

تعلیقہ: ۱۸۸۷ء سے ۱۹۶۵ء کے وسط تک یہاں برطانوی اقتدار رہا، لیکن آج کل یہ جزائر مکمل طور پر آزاد ہیں۔ کولمبو میں ۱۹۶۵ء کو ایک عہد نامے پر دستخط ہوئے اور

جزائر اپنی بلندی کے اعتبار سے سطح سمندر سے کہیں بھی ۲۰ فٹ سے زیادہ اونچے نہیں ہیں اور ان کی حفاظت مونگے کی قدرتی چٹانیں کرتی ہیں۔ ان جزائر میں پھل بکثرت پیدا ہوتے ہیں۔ باجروں اور کھانے کے قابل مغزیات بھی ہوتے ہیں۔ ماہی گیری بھی ایک اہم پیشہ ہے۔ جزائر لنکا اور ہندوستان کے ساحل مالابار کے درمیان باہمی تجارت فروغ پر ہے۔ ناریل، ناریل کے رسے، کھوپڑا، چٹائیاں، خشک مچھلی، کوڑیاں اور کچھووں کی ڈھالیں وغیرہ باہر بھیجی جاتی ہیں۔ تمام باشندے مسلمان ہیں۔ یہ لوگ بڑے اچھے تاجر اور بہترین ملاح ہیں۔ بلحاظ نسل ان لوگوں کی تین قسمیں ہیں:۔

(۱) وہ لوگ جو شمال میں رہتے ہیں ان کا اختلاط ہندوستان کی دراوڑی نسل سے ہے۔  
 (۲) جزائر کے وسط میں رہنے والے لوگ جن کا اختلاط عرب سیاحوں اور آبادکاروں سے ہوا اور سامی نسل کا خون ان کی رگوں میں بھی منتقل ہوا۔  
 (۳) جنوبی کناروں کے باشندے جن کے تعلقات آمد و رفت وسطی علاقے کے باشندوں سے کم رہے، ان کی اصلی ہئیت کڈانی اب تک قائم ہے اور وہ لنکا کے سنہالی دیہاتیوں سے بہت زیادہ مشابہ ہیں۔  
 یہ لوگ سب کے سب صلح جو، عقلمند اور معنتی ہیں۔ اپنی اپنی فصلیں کاشت کرتے ہیں اور اپنا کپڑا اور چٹائیاں آپ بن لیتے ہیں۔ یہاں کی زبان سنہالی بولی کی ایک قسم ہے جس پر کسی قدر اسلامی اثرات کا عکس ہے، لیکن بہت سے لوگ عربی بھی خاصی روانی سے بولتے اور پڑھتے ہیں۔

عرب سیاح ابن بطوطہ ان جزائر میں کوئی ایک سال کے قریب قیام پذیر رہا (۵۷۴۰/۱۳۴۳ء) میں وہاں قاضی کے عہدے پر بھی فائز رہا، لیکن اہل یورپ میں سب سے پہلے جو قوم یہاں پہنچی

سبزی اور روئیدگی دلفریب اور گھنی ہے ۔  
 مآلقہ یعنی قدیم ملکہ کی بنیاد فنیقیوں نے رکھی تھی ۔ اس میں مدت دراز تک رومنوں کے عہد حکومت میں قرطاجنہ کی تہذیب کے گہرے اثرات قائم رہے ۔ جزیرہ نما ہسپانیہ میں اس کی بندرگاہ اس حکومت کے دوران میں مشہور اور اہم بندرگاہوں میں سے تھی ۔ بعد کے زمانہ میں یہاں ایک اسقف کی گدی بھی قائم ہو گئی ۔ ویسی گوتھک Visigothic بادشاہ لیوویگولڈ Leowigold نے ۵۵۱ء میں اسے ہوزنطیوں سے چھین لیا تھا ۔ ۷۱۱ء میں اس پر ایک اسلامی فوج نے قبضہ کر لیا جسے طارق نے ایکیجہ Ecija سے بھیجا تھا ۔ یہ بہت قلیل عرصے میں ایک اسلامی شہر بن گیا اور آہستہ آہستہ ارشدونہ کی جگہ (Archidona [رک باں] رہے (Reiyo) لاطینی : ریجیو ؟) کے صوبے کا صدر مقام بن گیا ۔ ابو الخطار الحسام بن ضرار الکلبی یہاں کا گورنر تھا، اس کے زمانے میں عرب فوجیوں کو ۵۱۲۰ / ۷۳۲ء میں یہاں بسایا گیا ۔ جب ہسپانیہ میں اموی خاندان کا بانی عبدالرحمن اول الداخل المونیکر Almunecar میں لنگر انداز ہوا اور الویرہ کے علاقے میں اس نے فاتحانہ پیش قدمی کی تو مآلقہ نے اس کا خیر مقدم کیا ، لیکن تیسری ( نویں ) صدی کے دوسرے نصف میں صوبہ رہے جس میں مآلقہ بھی شامل تھا ، ان ہنگاموں میں بری طرح ملوث ہو گیا جو عمر بن حفصون ( قوم ہرست ) نے برپا کیے تھے ۔ امیر محمد بن عبدالرحمن بن حکم کے عہد حکومت میں مؤرخ ابن حیان کے قول کے مطابق اس صوبے نے موسم گرما کی ایک مہم ( صائفہ ) کے لیے جو جلیقیہ کے خلاف روانہ کی گئی تھی ، ۲۶۰۰ گھوڑے سوار مہیا کیے تھے ۔ اس کے بعد جب امیر عبداللہ کو بلخی کی جانب سے تشویش ہونے لگی تو صوبہ رہے

جزائر مالدیوہ ۱۱ نومبر ۱۹۶۸ء کو ایک جمہوریہ بن گئے ۔ صدر کا انتخاب ہر پانچ سال کے بعد والوں کی عام رائے دہندگی کے ذریعے ہوتا ہے ۔ صدر اپنا کابینہ خود منتخب کرتا ہے ۔ کابینہ مجلس کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے جس کے اڑتالیس اراکین ہوتے ہیں اور جنہیں ہر پانچ سال کے بعد منتخب کیا جاتا ہے ۔ مالدیوہ کا ماہی گیری کے لیے بڑا چالیس سے زیادہ بحری جہازوں پر مشتمل ہے ۔ ۱۹۷۲ء سے ان جزائر میں سیاحت بڑھ رہی ہے ۔ یہاں براہ راست ٹیکس عائد نہیں کیے جاتے ، چونکہ ملک اسلامی جمہوریہ ہے اور اس کے دستور اور نظام عدلیہ کو اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالا گیا ہے ، اس لیے پاکستان سے اس کے تعلقات قریبی پذیر ہیں ۔ ۱۹۷۸ء میں ان جزائر کی آبادی کا تخمینہ ایک لاکھ تینتالیس ہزار لگا یا گیا ہے ۔ دار الحکومت ملے ہے جس کی آبادی تقریباً تیس ہزار ہے ۔ ( دیکھیے The Statesman's year Book 1976-78 )  
 ۱۱۳۲ - ۸۳۷ و ۸۳۶ ) ( عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا ) ۔

( ادارہ )

مآلقہ : ( نسل نسبت : مآلقی ) ۔ ہسپانیہ میں بحیرہ روم کے ساحل پر ایک بڑا شہر ہے جو اس نام کے علاقے کا صدر مقام بھی ہے ۔ موجودہ زمانے میں اس کی آبادی تقریباً دو لاکھ ہے ۔ یہ ایک خلیج کے وسط میں واقع ہے جس پر جبل طارق کا پہاڑ سایہ کیے ہوئے ہے ( ادریسی جبل فاروہ لکھتا ہے ) ۔ اس شہر میں سے دریائے ربیلہ شمالاً جنوباً گزرتا ہے ۔ دریا کا طاس اکثر خشک رہتا ہے ( یعنی : صیفہ ) جسے گواد المدینہ ( وادی المدینہ ) کہتے ہیں ۔ یہ دریا زیادہ تر خشک رہتا ہے لیکن بعض اوقات موسم بہار میں اس میں بڑی طغیانی آ جاتی ہے ۔

کے خلاف بڑے پیمانے پر فوج کشی کرنا پڑی۔ ۸۲۹ء/۹۰۴ء میں ابان بن عبداللہ کی قیادت میں ایک لشکر معرکہ آرای کے لیے تیار ہوا اور اس نے ابن حفصون کی فوجوں کو شکست فاش دی۔ تین سال بعد اسی جرنیل کو مالمقہ کا محاصرہ بھی کرنا پڑا، جس میں باغی مساور بن عبدالرحمن جما بیٹھا تھا۔ ۸۲۹ء/۹۰۹ء میں مالمقہ کے خلاف ایک اور مہم بھی عبداللہ کے عہد حکومت میں بھیجی گئی۔

مشہور و معروف خلیفہ عبدالرحمن ثالث اس وقت تک چین سے نہ بیٹھا جب تک اس نے ابن حفصون کی بغاوت کی پوری پوری سرکوبی نہ کر لی۔ اس کے عہد حکومت کے ابتدائی برسوں میں صوبہ رہہ کی متعدد بغاوتوں کو فرو کرنے کے لیے کئی بار مہمات بھیجی پڑیں۔ مالمقہ اس زمانے میں اس صوبے کی بندرگاہ تھا لیکن ابھی تک یہ شہر صدر مقام نہ بنا تھا۔ جب حکمران نے دوبارہ امن اور انتظام قائم کر دیا تو پھر مالمقہ مدت دراز تک خوش حال رہا اور یہ خوش حالی بنو امیہ کے عہد خلافت تک برابر جاری رہی۔

ملوک الطوائف کے زمانے میں مالمقہ صوبے کے صدر مقام کی حیثیت سے بڑھ کر ایک آزاد سلطنت کا پایہ تخت بن گیا۔ جب حمودیوں کو تمام اندلس کی خلافت کے دعوے سے دست بردار ہونا پڑا تو وہ ہسپانیہ کے جنوب مشرق میں ایک چھوٹی سی ریاست قائم رکھ سکے، جس کا صدر مقام مالمقہ تھا۔ اس زمانے میں اسی خاندان کی ایک شاخ نے (Algeciras) جزیرہ خضر کے شہر کے نزدیک ایک اور چھوٹی سی سلطنت قائم کر لی۔ مالمقہ کا حمودی خاندان ۸۴۹ء/۱۰۵۶ء تک قائم رہا (اس کے متعلق دیکھیے مادہ حمودی)۔ شاہ غرناطہ زہری بادیس بن حبوس اب تک ان کا نام نہاد باجگزار

تھا، لیکن اس نے فیصلہ کر لیا کہ ان کا اقتدار شاہانہ کا جوا گردن سے اتار کر ان کی ریاست قبضہ کر لے؛ چنانچہ یہ کام بڑی آسانی سے انجام پا گیا اور اس نے آخری حمودیوں کو التریقیہ میں جلا وطن کر دیا اور بادیس کا بیٹا المعز مالمقہ کا حکمران مقرر ہوا۔ بادیس کی وفات پر ۸۶۶ء/۱۰۷۳ء میں اس کی سلطنت اس کے دو پوتوں عبداللہ اور تیم کے درمیان تقسیم ہو گئی اور مالمقہ تیم کے حصے میں آیا۔ یہ شہر جلد ہی المرابطون اور اس کے بعد الموحدون کے قبضے میں چلا گیا۔ جب ۸۶۹ء/۱۲۳۲ء میں محمد اول بن الاحمر نے غرناطہ میں سلطنت کی بنیاد رکھی تو مالمقہ اور اس کا ملحقہ علاقہ اس کی قلمرو میں شامل تھا اور مسیحی کیتھولک بادشاہوں کے برسر اقتدار آنے تک یہ علاقہ انہی کے قبضے میں رہا۔ فرڈیننڈ اور ازیلہ نے بڑی سخت ناکہ بندی کے بعد مالمقہ کا شہر ۱۸ اگست ۱۴۸۷ء کو مسلمانوں سے چھین لیا۔

اندلس کے تقریباً سبھی عرب جغرافیہ دان مالمقہ کا تذکرہ بہت ذوق شوق سے کرتے ہیں۔ ادیریسی (گیارہویں صدی) اس کے دو مضامین کا ذکر کرتا ہے اور یہاں کے پانی کی شیرینی اور پھلوں کی خوشبو کے بیان میں رطب اللسان ہے۔ ابن بطوطہ چودھویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف میں انہی باتوں کا اعادہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ مالمقہ میں نفیس قسم کی چینی کے زینگار برتن تیار ہوتے تھے جو تمام اسلامی دنیا کو برآمد کیے جاتے تھے۔ آخر میں ابن الخطیب نے سلطنت غرناطہ کا تذکرہ کرتے ہوئے اکثر اوقات مالمقہ کا ذکر بھی کیا ہے۔ اس کی ایک چھوٹی سی تصنیف صرف مالمقہ اور سلا (Sala) کے مقابلے پر ہی مشتمل ہے؛ مالمقہ مالمقہ و سلا (عربی متن Bourhal کے دو خطی نسخوں سے M. J. Muller نے شائع کیا ہے۔

۲۶۰: (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع ویسٹمنسٹر، بذیل  
 مادہ مالک؛ (۳) ابو الفداء: قلوب البلدان، طبع  
 Reinsud. و de Slane، ص ۱۴۴، ۱۴۵: (۴) E. Fagnan  
 (۵) Extrats ineditis relatifs au Maghreb، اشاریہ؛  
 ابن الخطیب: معیار الاختیار، فاس ۱۳۲۵ء، ص ۱۳ تا  
 ۱۵: (۶) أحاطة، بمواضع کثیرہ؛ (۷) المقرئ:  
 نفع الطیب، (Analectes) اشاریہ؛ (۸) ابن عذاری:  
 البیان المغرب، ج ۲، طبع Dozy، اشاریہ؛ ج ۲، طبع  
 Provençal، اشاریہ؛ (۱۰) ابن عبد المنعم الحمیری:  
 الروض المطار فی عجائب الاقطار، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛  
 (۱۱) ابن بطوطہ: عجائب الاسفار، طبع Defromery و  
 Sanguinetti، اشاریہ؛ (۱۲) Description: F.J. Siomnet  
 del reino de Granada، غرناطہ ۱۸۷۲ء، ص ۱۰۹ تا  
 ۱۲۰: (۱۳) F. Guiffen Robles، Malaga  
 Musulmana، مالک ۱۸۸۰ء؛ (۱۴) R. Dozy  
 Histoire des Musulmans d'Espagne، خصوصاً جلد  
 ۳ و ۴: F. Codera، Estudios criticos de historia arabe espanola،  
 قرطبہ ۱۹۰۳ء، ص ۳۰۱ تا ۳۲۲

(LEVI PROVENÇAL)

- مالک: رکّ بہ اسماء الحسنیٰ .
- مالک: رکّ بہ (علمی معاشیات) .
- مالکؒ بن آنس الاصبحی: فقیہ و امام دارالہجرت، مذهب مالکی کے بانی .
- ۱۔ سوانح زندگی: [مالکؒ بن انس بن مالک بن ابی عامر (اسمہ نافع) بن عمرو بن العارث بن عثمان بن جشیل بن عمرو بن العارث (ابن حزم: جمہورہ انساب العرب) - یہ آخری جد امجد ذوالاصبح کے لقب سے مشہور تھے اور امام مالکؒ کی نسبت الاصبحی انہی کی طرف ہے۔ امام مالکؒ کی والدہ العالیہ (بقول دیگر البغالیہ) بنت شریک بن عبدالرحمن بن شریک الازدیہ تھیں۔

Beitrage zur geschichte der Araber in Spanien und Portugal, ۱ تا ۱۳) .

مالکؒ بن مالکؒ بن آنس الاصبحی کے زمانے کی ایسی یادگاریں بہت کم محفوظ ہیں جن میں کوئی تبدیل نہ ہوئی ہو۔ ہرانی جامع مسجد کلیسا میں تبدیل ہو چکی ہے۔ البروض المطار کے مصنف کے قول کے مطابق اس جامع کے پانچ دالان اور پانچ دروازے تھے۔ دو تو سمندر کی جانب کھلتے تھے، ایک مشرق کی طرف (باب الوادی) اور ایک شمال کی جانب (باب الخوخہ)۔ مالکؒ کی ایک اور مسجد جو "قصہ" میں تعمیر ہوئی تھی، محنت معاویہ بن صالح والی اسے نے (۸۱۰۸/۷۷۰ء) بنوائی تھی۔ قدیم زمانے کا اسلامی قلعہ اب تک القصبہ Alcazaba کہلاتا ہے۔ اس میں اسلامی زمانے کے آثار بہت کم باقی ہیں، صرف ایک کنبدار صدر دروازہ (Arco de Christo) اور ایک برج (Torre de la Vela) باقی ہے۔ یہ قلعہ ایک اور قلعہ سے دوسری فصیل کے ذریعہ ملا دیا گیا تھا جو جبل النار Gibralfaro کی پہاڑی پر تعمیر کیا گیا تھا۔ تیرہویں صدی کے آخر میں غرناطہ کے نصری حکمرانوں نے اس کی از سر نو تعمیر کرائی تھی۔

مالکؒ عہد اسلامی میں ایک اہم بندرگاہ رہی اور یہ مقام جہاز سازی کا مشہور مرکز تھا، جو اہمیت کے لحاظ سے اپنے پڑوس کے مرکز المریہ سے دوسرے درجے پر شمار ہوتا تھا۔ یہ دارالصناعہ ہے۔ کا نام Alcazama کی صورت میں محفوظ رہا۔ گناسہ ایک منڈی کے مقام پر واقع تھا اور اس کے ایک پھاٹک پر نصری عہد کا مخصوص کتبہ اب تک قائم ہے (لا غالب الا اللہ یعنی اللہ کی ذات کے سوا

کوئی نہیں)۔  
 مالکؒ بن آنس الاصبحی: صفۃ الانس، طبع  
 مالکؒ بن آنس الاصبحی: صفۃ الانس، طبع

امام مالکؒ کے بعض اجداد کے ناموں میں قدرے اختلاف ہے مثلاً عثمان بن جثیل کی جگہ بعض نے غنیمان بن خثیل لکھا ہے (ترتیب المدارک، ۱: ۱۰۲ تا ۱۰۳)۔ ان کے دادا مالک بن ابی عامر نے والی یمن کے ظلم سے تنگ آکر اپنے آبائی وطن یمن کو خیر باد کہا اور حجاز میں آکر سکونت اختیار کر لی۔ غریب الوطنی میں بنو تیم بن مرہ سے جلف و مصاہرت کے رشتے استوار ہو گئے۔ امام مالکؒ کے پردادا ابو عامر نے اسلام قبول کر کے صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا شرف پایا (ابن فرحون: الدیباچ المذہب، ص ۱۷؛ قاضی عیاض: ترتیب المدارک، ۱: ۱۰۷)۔

ان اجداد میں ہمارے نقطہ نظر سے دو اہم ہیں: ایک ابو عامر، جن کے نام میں اختلاف ہے۔ [ابن حزم نے نافع لکھا ہے]۔ ان کے صحابی ہونے میں بھی اختلاف ہے۔ [بقول قاضی عیاض اور ابن فرحون وہ صحابی تھے] اور غزوہ بدر کے سوا تمام غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ شریک رہے [ترتیب المدارک، ۱: ۱۰۷؛ الدیباچ المذہب، ص ۱۷]۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کو شرف صحبت حاصل نہیں ہوا اور نہ انہوں نے حضور سرور کائناتؐ کو دیکھا؛ [دوسرے بزرگ امام مالکؒ کے حقیقی دادا ابو انس مالک بن ابی عامر ہیں، جو غالباً عہد اسلام میں یمن سے ہجرت کر کے حجاز میں آکر آباد ہو گئے] اور یہاں تیم بن مرہ (تیم قریش) کے کسی فرد سے جلف کا تعلق پیدا کیا۔ بعض کہتے ہیں کہ بنو تیم کے ہاں شادی کی تھی اور ان میں محسوب ہونے لگے۔ اس دوسرے قول کی پیروی ہر بعض قضا نے یہ گمان کر لیا کہ مالک کا قبیلہ انصاریؒ میں سے تھا، چنانچہ مصعب بن اسیع بن حنظلہؒ اور ابن شہاب الزہریؒ کا بھی خیال

ہے۔ امام مالکؒ نے ابن شہاب الزہریؒ کے اس خیال کی تردید کی اور ابن اسحاق سے ناراض ہو گئے اور یہ بات منجملہ ان اسباب کے تھی جن کی بناء دونوں میں کبھی نہ بن سکی [تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: ترتیب المدارک، ۱: ۱۰۲ تا ۱۰۷]۔ امام مالکؒ کا گھرانہ نسل، یعنی مخالفین یا قرابت کے لحاظ سے، قریشی تھا اور مالک قبیلہ حمیر کے خالص اور ٹھٹھ عرب تھے [ان کے قحطانی النسل ہونے میں کوئی شک نہیں ہے]۔

یہ گھرانہ اصل بعید کے اعتبار سے حمیرہ اذوائے یمن کے شاہی خاندان سے منسوب ہے، مگر مالک بن ابی عامر کے زمانے میں اس کی حیثیت ایک متوسط الحال گھرانے کی رہ گئی تھی۔ امام مالکؒ کے باپ انس اہاج تھے اور تیر ساڑی ان کا ذریعہ معاش تھا اور بھائی ہزاز تھا۔

اس زمانے میں علم دین پر دیگر علوم سے پہلے توجہ کی جاتی تھی؛ چنانچہ باپ چند احادیث کے راوی بتائے جاتے ہیں اور بعض ان کو فقہ بھی کہتے ہیں [امام مالکؒ کے دادا ابو انس مالک بن ابی عامر کی علمیت اور دینی خدمات مسلمہ ہیں وہ کیار تابعین میں شمار ہوتے تھے؛ وہ اذ بزرگوں میں سے تھے جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں قرآن مجید (مصاحف) لکھی تھیں اور خلیفہ ثالث نے قرآن مجید کی یہ نقلیں امصار و ہلاد میں بھیجی تھیں؛ انہوں نے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت جسان بن ثابت (رضی اللہ عنہم) سے روایت کی ہے اور ان کی روایت معتبر خیال کی جاتی تھی۔ دوسرے لوگوں کے علاوہ خود ابو انس کی اولاد، یعنی ابوسبیل تلحہؒ انس (والد امام مالکؒ) ابو الہیج نے ان سے روایت کی ہے۔ یہ سب موطا مالک کے حلقہ کا ہیں۔



نار کے جانے میں (السیوطی: اسعاف المبطل برجال  
عصرہ قاصدہ ۱۳۳۵ھ) - حضرت عثمانؓ کے عہد  
خلافت میں وہ افریقہ کی جنگوں میں بھی شریک  
ہوئے اور فتوحات میں حصہ لیا۔ جب حضرت عثمانؓ  
کو باغیوں نے شہید کر دیا تو ان کی تعجیز و تکفین  
و تدفین کرنے والے چار آدمیوں میں سے ایک ابو انس  
مالک بھی تھے۔ ان کی علمی و دینی بصیرت اور  
ہمہ تناسلی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ  
حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ اموی اپنے عہد خلافت میں  
ان سے مشورہ لیا کرتے تھے۔ انہوں نے طویل عمر  
یا کر دوسری صدی کے آغاز میں وفات پائی (ترتیب  
لحدارک، ۱: ۷۰، ۱: الدیباچ المذہب، ص ۷۱)۔

ولادت: [امام مالکؒ کی پیدائش کی صحیح  
ور حتمی تاریخ محفوظ نہیں ہے۔ مشہور قول کے  
مطابق وہ ۵۹۳ء میں مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔  
دیگر اقوال ۵۹۰ء تا ۵۹۷ء منقول ہیں]۔

تربیت و تعلیم: ابتدا میں تعلیم کی طرف  
متوجہ ہونے سے پہلے کچھ عرصہ وہ معاون کے  
طور پر تجارت میں اپنے بھائی کو مدد دیتے رہے  
جن کا پیشہ بزازی تھا۔ شاید اسی زمانے میں وہ  
”الغلام للتضر“ (نضر کا جوان) کے نام سے مشہور  
ہوتے تھے۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ وہ سیدھے  
علم دین کی طرف متوجہ نہ ہوئے [بچپن میں  
ان پر موسیقی اور ہرندے پالنے کا شوق غالب تھا۔  
ان کے والد کی ترغیب و تربیت کا اثر ظاہر ہوا۔ پہلے  
ایک مکتب میں عقیلہ بن ابی عقیلہ سے عربی، نحو  
و قرآن کی تعلیم حاصل کی؛ قرآن مجید حفظ کرنے  
کے بعد عقیلہ میں کمال حاصل کیا]۔

پہلے علم مالکؒ نے علم کی طرف توجہ مبذول کی  
اور اس علم میں ان کے ہاتھ کو انتساب کیا؛ کیونکہ وہ  
پہلے ہی علم مالکؒ کے علوم سے وابستہ تھے۔

اس سے آدمی مثنیٰ اور قاضی بننے کے قابل ہو جاتا  
تھا؛ جس طرح لوگ قانون پڑھ کر وکیل بنتے ہیں۔  
اس زمانے میں تعلیم گاہ مسجد ہوتی تھی  
اور مسجد نبوی کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ تعلیم  
حاصل کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ استاد سے روایات  
سن لیتے یا ان کو لکھ لیتے تھے (املا)؛ پھر ان کو  
کتاب کی شکل میں مدون کر لیتے تھے، لیکن اہمیت  
زبانی یاد رکھنے کو تھی، کیونکہ اس زمانے کی  
روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں علم کو  
حفظ کرنا زیادہ پسندیدہ سمجھا جاتا تھا۔

امام مالکؒ کے اساتذہ کے تذکرے کے ضمن میں  
یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اساتذہ سے جو شخص روایت  
کرتا ہے خواہ وہ روایت کچھ ہی ہو، کسی سند میں  
ہو، اور کوئی مناسبت رکھتی ہو روایت کی اصطلاح  
میں ان لوگوں کو اس راوی کے شیخ کہا جائے گا،  
خواہ ان سے روایت کی مقدار کچھ بھی ہو اور خواہ وہ  
عمر میں اس سے چھوٹے ہوں یا بڑے؛ کیونکہ  
یہ کوئی انوکھی بات نہ تھی کہ سن رسیدہ لوگ  
کم عمروں سے روایت کریں، البتہ جو شیوخ کے  
ہاں زمانہ طالب علمی میں کم عرصہ نہیں رہا  
اور ان کے علم، عمل اور اخلاق سے متاثر ہوا، ایسے  
شیوخ کو معروف معنوں کے لحاظ سے اس کا استاد شمار  
کیا جاسکے گا۔ اس صورت میں امام مالکؒ کے شیوخ  
شمار میں سیکڑوں بھی ہو سکتے ہیں۔

یہاں ان کے اساتذہ میں ان لوگوں کا تذکرہ  
کیا جاتا ہے جن کے ساتھ وہ تعلیم و تائثر کے دور میں  
رہے، تا آنکہ اس درجہ تک پہنچے جس کو آج کل  
درجہ تکمیل کہا جاتا ہے، مثلاً نافع بن نمیر ابو  
عبدالرحمن (م ۱۶۹ھ)؛ سات قاریوں میں سے ایک،  
قراۃ میں اہل مدینہ کے امام۔ ان سے امام مالکؒ نے  
”عرفاً“ قراۃ سیکھی، یعنی امام مالکؒ پڑھتے تھے  
اور وہ سنتے تھے جیسا کہ قاری اور مجتہد آج بھی

کرتے ہیں۔ حفظ قرآن طلب علم کا پہلا مرحلہ تھا۔ اس کے بعد تجوید کا مرحلہ آتا تھا۔ امام مالکؒ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ حروف قرآنی کو خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے۔

حفظ قرآن سے فراغت پا کر وہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمان فروخ المدینی (م ۱۳۰ھ یا ۱۳۶ھ) کے ساتھ رہے۔ ربیعہ المدینیؒ رائے کی طرف نسبت کر کے پکارے جاتے ہیں یعنی ”ربیعہ الرأی“ کے نام سے مشہور ہیں، لیکن یہ نسبت ایسی نہیں جس میں ربیعہ منفرد ہوں، بلکہ اور ناموں میں بھی پائی جاتی ہے مثلاً ”مغیرہ الرأی“، کیونکہ وہ (حضرت مغیرہؒ) دہاۃ عرب میں تھے۔ جب دو باتوں میں الجھتے تو ایک کو اپنی رائے سے ترجیح دے لیتے تھے۔ اسی سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ ربیعہ کی طرف رائے کی جو نسبت ہے ضروری نہیں کہ وہ فقہی رائے ہو جو نص کے بالمقابل ہے اور جو فقہی مذہب کو اور مذاہب سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی آسانی سے نہیں کہا جاسکتا کہ ربیعہ نے رائے کا سبق مدینہ منورہ میں لیا تھا۔

امام مالکؒ نے ربیعہؒ سے جو ذہانت میں مشہور تھے استفادہ کیا۔ امام مالکؒ کی ماں نے ان سے کہا کہ تم ربیعہ کے پاس جاؤ اور علم سے پہلے ادب سیکھو؛ چنانچہ انہوں نے فقہ اور حدیث میں ربیعہ سے استفادہ کیا جس کی مدت کم نہ تھی بلکہ طویل تھی۔ مالک کے پہلے استاد بھی ہیں اور انہیں کے پاس وہ سب سے زیادہ رہے۔

اسی طرح معنی خاص کے لحاظ سے ان کے اساتذہ میں ابن ہرمز ابو بکر عبداللہ بن یزید الاصم (م ۱۴۰ھ) بھی ہیں۔ ان کے پاس بھی مالک مدتوں رہے۔ ان سے فقہ اور حدیث کو حاصل کیا۔ اس زمانے میں یہ دونوں علم ایک دوسرے کے ساتھ مربوط تھے۔ شاید ان سے علم کلام بھی سیکھا،

کیونکہ وہ علم فقہ کے علاوہ علم کلام کے بھی عالم تھے۔ امام مالکؒ خود کہتے ہیں کہ ابن ہرمز اہل الاہوا (مذہب میں اپنی رائے کی پیروی کرنے والوں) کی تردید اور ان کے اختلافات کے بہت بڑے مآثر تھے۔

انہیں معنی خاص میں ممکن ہے کہ ابن شہاب الزہریؒ (م ۱۲۳ھ یا ۱۲۴ھ یا ۱۲۵ھ)، ابن عمرؒ کے آزاد کردہ غلام نافع بن سرجیس الدیلمی (م ۱۱۷ھ یا ۱۲۰ھ)، اور جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ)، جو مذہب شیعہ امامیہ کے بارہ اماموں میں سے تھے، ان کے اساتذہ میں شمار کیے گئے۔

امام مالکؒ نے تعلیم کا زمانہ ختم کر کے درس و تدریس کی مسند بچھائی۔ اس وقت روایت کے مطابق وہ ہفتہ سالہ تھے۔ اب وہ عام زندگی کے مختلف اجتماعی، سیاسی، علمی میدانوں میں ایسی شخصیت لے کر آگے آئے جس کا احساس نازک تھا، جس میں وقار اور ہیبت تھی؛ وہ کم بولتے تھے۔ شاذ و نادر ہنسنے تھے۔ مزاح کو ناپسند کرتے تھے۔ چیزوں اور لوگوں کو قوت سے پکڑتے تھے؛ حالانکہ ان کو کسی طرح کا بھی تسلط حاصل نہ تھا۔ ان کی یہ چیز طلبہ اور معاصر علما کے معاملے میں بھی ظاہر ہو جاتی تھی۔ اور نفس انسانی کے اندر کسی شے کے سبب وہ جمہور (جماعت) کے ساتھ رہنے پر حریص تھے۔ صلح کی طرف سخت میلان تھا، جو خوف کی حد تک پہنچا ہوا تھا۔ وہ علم تک میں صلح پسند تھے۔ خصوصیت اور جدال کو ناپسند کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ”سنت“ کا عالم اس کی طرف سے مجادلہ نہیں کرتا، بلکہ صرف اس کی خبر دیتا ہے۔ اگر لوگ اس کی بات مان لیں تو بچا، ورنہ خاموش ہو جاتا ہے۔ اس مطلب کا خلاصہ کرتے ہوئے خود قیسانے لکھا ہے کہ امام مالکؒ لوگوں کی بڑی مداخلت کرتے تھے۔

واقعات ہوتے ہی رہتے ہیں۔ تاریخ میں علما کے اس طرح کے بہت سے واقعات مذکور ہیں۔ یہ ان زمافوں کی معمولی بات اور اس دور کے حاکموں کی سیاست تھی۔

{امام مالکؒ کی محنت و ابتلا کی وجہ طلاق المکرہ کا مسئلہ تھا۔ وہ اس طلاق کو جائز قرار نہ دیتے تھے، جو بالجبر حاصل کی گئی ہو۔ منصور کے والی مدینہ نے امام مالکؒ کو کوڑے لگوائے۔ انہیں چت لٹا کر شانہ اکھاڑا گیا اور اسی قسم کی دوسری تکلیفیں پہنچائی گئیں جن کا ایک زمانہ میں جاکر اثر معلوم ہوا۔ وہ آہستہ آہستہ درس سے، بیمار پڑی، جنازوں کی مشابعت سے، جمعہ و جماعت کی حاضری سے معذور ہوتے گئے۔ آخر میں جو بیماری آئی اس کا زمانہ ۳ ہفتے سے زیادہ نہ تھا اور اسی میں تقریباً ۸۵ برس کا سن پا کر ۱۷۹ھ میں وفات پا گئے۔ بقیع مدفن بنا، جو مدینۃ النبی کا قبرستان ہے۔ اسی مقدس شہر میں امام مالکؒ کی زندگی گزری تھی۔

مدینہ منورہ کے بعض لوگ بتاتے ہیں کہ جس گھر کو آج ”رستمیہ“ کہتے ہیں یہی امام مالکؒ کا گھر تھا اور مکتب حسین جو ۱۳۷ھ تک قائم تھا وہ جگہ تھی جہاں امام مالکؒ اپنے گھر میں درس کے لیے بیٹھتے تھے۔ مقالہ نگار نے اس مکتب کو گزشتہ سال دیکھا تھا اور اس کی تصویر بھی لی ہے۔

علمی شخصیت: امام مالکؒ روایت و درایت کے اعتبار سے محدث ہیں اور ان کے سب سے مشہور کارنامے کوليجیہ توفیقہ ہیں۔ اس کے علاوہ بہت سی معلومات کے جامع ہیں جو قلم نامہ تر مقولات پر مشتمل ہیں۔ اگر ہم ان کے طرز فکر کو جان کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ امام مالکؒ کی فکر بشراتی عقلی ہے، جس میں عقلی طریقہ کی

اس انداز کے ساتھ ان کی مخصوص خاندانی اور عوامی اجتماعی زندگی گزری۔ وہ اپنے خاندان کے اندر ملک فہلک زندگی بسر کرتے تھے۔ جب ان کو گھر والا یا دوست دیکھتا تو عمامہ باندھے، کھڑے پہنے نظر آتے۔ ایسی جگہ کھاتے پیتے نہ تھے جہاں لوگوں کی نگاہ بڑے۔ جہاں تک وطن کا تعلق ہے وہ مدینہ منورہ ہی میں رہے۔ کہیں باہر نہیں نکلے۔ حتیٰ کہ طلب علم کے لیے بھی سفر نہیں کیا۔ نہ مدینے سے باہر قیام گوارا کیا، حالانکہ خلفا چاہتے تھے کہ وہ عراق میں ان کے ساتھ شریک صحبت رہیں۔

ایسی شخصیت لیے کر امام مالکؒ امت اسلامیہ کی زندگی میں شریک ہوئے جو اسلامی سلطنت کے گوشوں میں شرقاً غرباً پائی جاتی تھی۔ وہ اموی اور عباسی سلطنتوں کے دور میں حکام سے ملاقات کرتے اور ان کی مجالس میں شریک ہوتے تھے۔ جہاں تک کہ بڑھاپے اور بیماری تک میں بھی یہ صورت برابر قائم رہی۔ وہ ان کے عطیے بھی قبول کرتے تھے۔ گو بعض اوقات، جیسا کہ روایات میں ہے، وہ حکام پر نکتہ چینی بھی کرتے تھے۔ امام مالکؒ کا یہ قول ہے کہ علما کا حق ہے کہ وہ حاکموں کے پاس جا کر انہیں خبر کی تلقین کریں، انہیں خبر سے روکیں اور وعظ و نصیحت کریں (تذویج، ص ۲۷)۔

امام مالکؒ کے زمانے میں سیاسی فتنوں نے بھی ہمارے گھبراہٹ۔ ایسے فتنوں میں وہ اشخاص ابتلا میں مبتلا ہوتے ہیں جن کا رائے عامہ پر اثر ہوتا ہے اور امام مالکؒ اپنی علمی سرکزیت اور فکر و رسوخ کی وجہ سے ایسے ہی شخص تھے۔ انہیں مختلف روایات میں مذکور ہے کہ منصور کے دور میں جب فتنے میں مبتلا تھا امام مالکؒ کو

طرف میلان پایا جاتا ہے۔ ان کے طرز فکر میں ان تمام عناصر کا امتزاج موجود ہے؛ حسن انتخاب کے ساتھ ساتھ ان میں منطقی ربط اور ان کے منطقی فکر و نظر میں یگانگت ہے اور ان سب کے ساتھ ساتھ فکر کے ذرائع و عوامل کو نگاہ میں رکھنے کا میلان ہے۔ ان کی فکر مجموعی طور پر منطقی ہے، لیکن اس میں مقدمات کی خالص ترتیب اور پورے نتائج کے فقدان کا احساس ہوتا ہے، البتہ فہم کی تیزی اور خیالات کی فراوانی ضرور ظاہر ہوتی ہے، اور یہ دونوں عنصر بڑی حد تک عملی اعتبارات کو نظر میں رکھنے کی طرف رجحان رکھتے ہیں اور اسی کو ہم نے عملی کہا ہے۔

اسالیب فکر کے اس مخلوط اور متداخل انداز کو سامنے رکھ کر امام مالکؒ کی فقاہت کا مطلب سمجھ میں آتا ہے اور یہ کہ رائے میں ان کا کیا حصہ ہے۔ نہ تو اس سے انکار ہو سکتا ہے کہ وہ رائے کی طرح کی کچھ چیز رکھتے ہیں یا رائے کے راستے پر چلتے ہیں اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کو رائے کے دبستان کا رکن شمار کیا جائے جو اہل عراق کا تھا، بلکہ وہ اس (دبستان عراق) سے مختلف ہیں اور یہ اختلاف بھی کچھ کم نہیں ہے۔

اس مخلوط و متداخل انداز اور متنوع طرز فکر کی ایسی جامع شخصیت میں وہ رجحانات نظر کے سامنے آتے ہیں جن سے درس و تدریس، علوم و معارف اور تصنیفات میں انہوں نے کام لیا ہے۔

بحیثیت محدث: امام مالکؒ ایک جلیل القدر راوی تھے جنہوں نے زیادہ سے زیادہ حدیثیں حاصل کیں، لیکن ان احادیث کو بیان کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا۔ ان کا دستور یہ تھا کہ وہ ہر حدیث اور روایت کو ہر کہتے اور صرف وہی حدیث روایت کرتے جس کی صحت و سند پر انہیں پورا اعتماد اور وثوق ہوتا۔ وہ کیا کرتے تھے کہ ہر

سنی ہوئی روایت کو بے تحشیہ تسلیم کر دینا بے دانشی ہے۔ ان کی وفات کے بعد ان کے ہیکل حضرت ابن عمرؓ کا صحیفہ موجود تھا، لیکن اس کی صرف دو حدیثیں اپنی موطن میں شامل کیں۔ (مقدمین نے امام مالکؒ کی حفظ حدیث کے سلسلے میں بڑی قدر کی؛ انہیں ثقہ قرار دیا اور ان سے علم حدیث حاصل کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر امام مالکؒ اوزاعیؒ اور شعبہؒ جیسے ائمہ حدیث نہ ہوتے تو لوگ حدیث میں گڑبڑ کر دیتے)۔ کہتے ہیں کہ ابتدا میں ان کی کتاب (الموطأ) میں چار ہزار یا زیادہ حدیثیں تھیں۔ نظر ثانی اور تنقیح و تہذیب کے بعد وفات کے وقت تک صرف ہزار سے کچھ اوپر رہ گئی۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ امام مالکؒ نے روایات کو جانچنے اور ان کی تنقید کرنے میں جو اپنے طریق کو درجہ بدرجہ تبدیل کیا تو اس کی تبدیلی کی رفتار کیا تھی؟

بعض مقدمین نے امام مالکؒ کی روایات کے بارے میں ناقدانہ انداز اختیار کیا ہے؛ بلکہ قدما کی تنقید سخت بھی ہے اور تیز بھی۔ یہ اس کثیر اور بے اندازہ منقبت و ستائش کے علی الرغم ہے جو امام مالکؒ اور ان کی کتاب الموطأ کی نسبت پائی جاتی ہے؛ چنانچہ ان کی اسامت و عظمت کے باوجود ان کے حریفوں اور ناقدوں کے بہت سے آثار جو ثقافی اور علمی جہتوں سے متعلق ہیں، ہم تک پہنچے ہیں۔ [ان سب باتوں کے باوجود امام مالکؒ کو مسلمہ اور متفقہ طور پر امام فی الحدیث اور امام فی السنۃ تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہیں اقلیم حدیث کا تاجدار (امیر المؤمنین فی الحدیث) بھی کہا جاتا ہے۔ مالکؒ عن نافع عن ابن عمرؓ کو سلسلۃ النصب تصور کیا جاتا ہے۔ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی یہ سلسلہ اصح الاسانید ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ہر طالب حدیث کے لئے

ایک جامع الاحکام کتاب مقرر کرے جس کے مطابق سارے مقدمات فیصل کیے جائیں اور اس کے خلاف فیصلہ کرنے کا امتناعی حکم جاری کرے۔ یہ بات مشہور انشا پرداز ابن المقفع [رک بان] کے رسالۃ الصحابة سے معلوم ہوتی ہے جو خود امام مالکؒ کے زمانے میں لکھا گیا ہے۔ اس وقفہ میں مالکؒ سے اس مطلوبہ نئے حدیث وقفہ کے مجموعہ کے تصنیف کرنے کی خواہش کس نے کی؟ اس کے متعلق روایت میں اختلاف ہے۔ بہر حال الموطا سامنے آتی جس میں اس کا مؤلف بیان کرتا ہے: ”میری کتاب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث ہے، صحابہ کے اقوال ہیں، پھر تابعین کے ہیں اور رأی یعنی اجماع اہل مدینہ ہے، میں ان سے باہر نہیں نکلا“۔

اس طرح الموطا حدیث کی کتاب شمار کی جاتی ہے، لیکن اس کا مواد، ترتیب اور مقصد عملی امور و حالات سے متعلق ہے اور یہی فقہ ہے۔ فقہ و حدیث اس زمانہ میں الگ الگ نہ تھے اور نہ ان کے مفہوم میں کوئی امتیاز تھا جو آگے چل کر ارتقا اور نشو و نما کے بعد ظاہر ہوا۔ اس طرح ہم کو الموطا میں کچھ فقہ، کچھ اصول فقہ اور کچھ حدیث اپنے آخری معنوں کے لحاظ سے ملتی ہے۔

یہ بعید نہیں اگر ہم کتاب کے نام الموطا سے ان احساسات کا پتہ لگائیں جو اس زمانے کے اہل سیاست میں احکام کی وحدت کی نسبت پیدا ہو گئے تھے، بلکہ اس وحدت کے وہ آرزو مند بھی تھے۔ اس بات کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ اس زمانے کے کئی مصنفوں نے اپنی کتاب کا نام الموطا رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مصنفین چاہتے تھے کہ سیاسی حکام کی خواہش کے مطابق ایسی کتاب مرتب ہو جائے جس سے وحدت احکام کا

امام مالکؒ پر عہدہ اپنے عہد میں حدیث پر حوالہ آخر کی حیثیت رکھتے تھے اور کہا جاتا تھا کہ امام مالکؒ سے زیادہ حدیث و سنت کا جاننے والا کوئی نہیں۔

بسیست مصنف: امام مالکؒ نے تصنیف کا قلم اس ابتدائی زمانے میں ہاتھ میں لیا تھا جب تحریر و تدوین اختلاف کے مرحلے میں تھی۔ اسلاف حفظ اور زبانی افادہ و استفادہ کو اہمیت دیتے تھے؛ اس لیے تحریر و تدوین کو برا سمجھتے تھے۔ فوجوان جو جدید رجحانات کو دیکھ رہے تھے، حفظ کرنے اور زبانی تعلیم حاصل کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔

امام مالکؒ کی تصنیف میں ایک طرح کی ترتیب، نظم اور تدوین کی ابتدائی شکل موجود تھی۔ قالیف مخصوص معنوں میں جو اس لفظ کے سننے کے ساتھ ہمارے ذہن میں آتی ہے اور جس میں مؤلف کی ذاتی جدوجہد نظر کے سامنے آتی ہے، یہاں مقصود نہیں۔

امام مالکؒ کی کتاب الموطا کے زمانہ قالیف کو متعین کیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے اسے عباسی خلیفہ منصور (۱۳۹/۷۵۴ء تا ۱۵۸/۷۷۵ء) کے فرمان کے تحت شروع کیا اور اس کے کفری زمانہ خلافت تک کتاب کے مسودے سے خارج ہو گئے۔ خلیفہ مہدی (۱۵۸ تا ۱۶۹) کے عہد میں وہ مسودہ روایت اور کتاب کی صورت میں لوگوں میں متداول تھا۔

الموطا کی تصنیف کا تعلق اس زمانے کے سیاسی و اجتماعی اور سیاسی زندگی سے ہے۔ اسلامی اور مسیحی سلطنت کے اطراف و اکناف میں جو شرعی احکام نافذ کرتے تھے، ان کے تحت وہ رہا جاتا تھا۔ اس زمانے کے اہل علم و سیاست یہ سمجھتے تھے کہ فیصلوں میں

جتنا مؤلف کے سمجھنے کے لیے ایک عنصر کا حکم رکھتا ہے۔

بحیثیت ناقد حدیث: [امام مالکؒ روایت حدیث کے ساتھ درایت کے بھی امام مانے گئے ہیں۔ فقہائے مدینہ میں وہ پہلے بزرگ تھے جنہوں نے رجال کا انتخاب کیا اور غیر فقہ راویوں سے اعراض کیا۔ علم رجال میں امام مالکؒ کو حجت و سند تسلیم کیا گیا ہے اور ان کی جرح و تعدیل کو دائم اور مستمر قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دس ہزار احادیث کے ذخیرے میں سے انہوں نے اپنی کتاب الموطا کی حدیثیں انتخاب کیں۔ پھر ہر سال نقد و جرح کی کسوٹی پر پرکھتے رہے اور بالآخر موجودہ نسخہ الموطا پر جا کر نظر ٹھہری۔ امام مالکؒ نے فرمایا: ”چار قسم کے آدمیوں سے حدیث کی روایت قبول نہ کرو اور ان کے علاوہ ہر آدمی کی روایت قبول کر لو: (۱) ایسے احمق کی روایت جس کی حماقت ظاہر و نمایاں ہو؛ (۲) ایسے جھوٹے انسان کی روایت جو لوگوں کے بارے میں جھوٹ بولتا ہو اور اس کا جھوٹ بولنا تسلیم شدہ امر ہو؛ اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جھوٹ باندھنے کا وہ متہم نہ ہوا ہو؛ (۳) ہوا و ہوس کے بندے کی روایت جو لوگوں کو اپنی ہوا و ہوس کی طرف دعوت دیتا ہو؛ (۴) ایسے عبادت گزار بوڑھے انسان کی روایت جسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کیا بیان کر رہا ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ امام مالکؒ نے نقد سند میں کتنا اہتمام کیا تھا۔

بحیثیت فقیہ: یہ ظاہر ہے کہ مالکؒ کے زمانے میں بلکہ دوسری صدی ہجری کی تین چوتھائی تک فقہ کے وہ اصطلاحی معنی نہیں قرار پائے تھے جو آج مشہور و معروف ہیں، بلکہ عملی امور و احوال میں وہی لوگ فتویٰ دیتے تھے جو ان روایات کے حامل تھے اور جن کا نام انہوں نے علم رکھا تھا۔

راستہ صاف ہو جائے۔ توطئة (برابر بچھانا، ہست کرنا، ہموار کرنا) کے معنی میں جس سے ’موطأ‘ کا نام ماخوذ ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس دوران میں زندگی کے لیے ایک عملی قانونی ضرورت پوری ہو کر سامنے آ گئی تھی۔

ابھی ابھی یہ بیان ہوا ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی روایات کی تہذیب و تنقیح اور نظر ثانی برابر جاری رکھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کی متعدد روایات تھیں۔ اس نئے مجموعہ کی روایات میں جو اختلاف تھا اس کا کافی سبب خود یہ نظر ثانی اور تنقیح و تہذیب ہے۔ لائیڈن انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں امام مالکؒ کے مقالہ نگار نے جو اختلاف کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اس زمانے میں روایات باللفظ کا پورا اہتمام نہ تھا اور راوی روایت کے معاملہ میں بہت آزاد تھے، یہ بے مصرف باتیں ہیں جن کا تاریخ اور حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے؛ کیونکہ اولاً تو روایت باللفظ کا عدم اہتمام نرا اہتمام ہے؛ دوسرے مقالہ نگار نے خود ایک دوسرا سبب اجمالاً یہ بیان کیا ہے کہ امام مالکؒ اپنا درس مختلف گروہوں کے طلبہ کے سامنے ایک طرز پر نہیں دیتے تھے۔ اگر مقالہ نگار نے اہتمام کو چھوڑ کر کتاب کی نسبت مؤلف کے کام پر اعتماد کیا ہوتا تو اسی مسلسل و مستمر تہذیب و تنقیح تک اس کا خیال بھی جاتا جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔

الموطا کی روایات کا اختلاف، ان روایات کے نسخے اور حالات، الموطا کی شروح، اس کے مختلف مطالعے جن میں مسلمان مشغول رہے ہیں اور اسی قسم کی بہت سی باتیں ایسی ہیں جن میں غور و خوض میں نہیں کرنا چاہتا، بلکہ موطا یا تاریخ فقہ پر خاص بحث کے لیے اس کو اٹھا رکھتا ہوں۔ یہاں موطا کی نسبت اتنا ہی کہنا چاہتا ہوں

و جن کہ عہد سے وہ لوگوں کو فقہ کا شوق دلاتے  
ہے یعنی وہ روایات جو امام مالکؒ نے ہوئے جوشی  
فواہم کی تھیں اور جن کو اپنی کتاب الموطا  
بن عبد اللہ نے لکھا تھا۔

اسی طرح لفظ ”رأی“ اس زمانے تک حجاز میں  
نہ اصطلاحی معنوں میں مستعمل نہ تھا جو آج  
لی لیے جاتے ہیں، بلکہ رائے کے معنی تھے سمجھنا  
بوسخوبی کے ساتھ یا لینا؛ نہ کہ قیاس اور استنباط  
اور فقہی احکام کے استخراج میں عقل کو کام  
لی لانے کی قوت۔ رائے سمجھ کے معنوں میں  
”رأیة الرأي“ ایک عالم دین اور ”مغیرة الرأي“  
بہت عامہ کے ایک نامور فرد کے ناموں کا  
بہر بنا کر استعمال کی گئی ہے۔ غالباً سالم  
اسی شخص جو مدینے کے سات مشہور فقہاء میں  
سے ہیں، اسی معنی میں رائے سے متصف ہوئے اور  
اس سبب سے اس زمانے کے اقوال ہم تک پہنچے ہیں  
جن میں بہت سے فقہاء جن میں خود امام مالکؒ  
ہی داخل ہیں، اس (رائے) سے متصف کیے گئے  
ہیں؛ بلکہ مدینہ منورہ میں رائے کا انحصار  
کبھی کبھی امام مالکؒ ہی پر کیا جاتا ہے اور اس  
جہالت میں رائے سے مراد وہ فقہی رائے نہیں ہوتی  
جو عہد کے عراق کے ہاں لی جاتی ہے۔

اس ضمن میں یہ عرض ہے کہ امام مالکؒ  
پہلے ہی چند مصطلحات کی خود ہی تشریح کر دی  
ہے۔ ایک سوال کے جواب میں انہوں نے فرمایا:  
”لے سے میری مراد اپنی رائے قطعاً نہیں ہے، بلکہ  
میں امام مالکؒ بن اہل علم و فضل اور قابل اقتدا  
تھے۔“ اس سے ظاہر ہے جن نے علم حاصل کیا  
اور وہ لوگ تھے جو فقہ سے ڈرتے تھے۔ ایسے  
لوگوں کے عقلمند ہونے میں اتنی رائے کے  
بہرہ کی ضرورت نہ تھی۔ مگر حقیقت ہم نے یہ رائے

رائے نہیں، بلکہ ائمہ سلف کی ایک جماعت کی رائے  
ہے۔ جب میں ”الامر بالمعتمد علیہ“ کہتا  
ہوں تو اس سے مراد وہ قول ہے جس پر اہل فقہ و  
علم کا بغیر کسی اختلاف کے اجماع ہو۔ جب میں  
”الامر عندنا“ کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ بات ہے  
جس پر ہمارے ہاں کے لوگوں کا عمل ہو اور جس کے  
مطابق احکام جاری ہوں اور جسے عالم و جاہل سب  
جانتے ہوں۔ جس چیز کے بارے میں ”یبلدنا“ کہتا  
ہوں تو اس سے مراد وہ شے ہے جسے میں اقوال علمہ  
میں سے پسند کرتا ہوں۔ نیز ان کا قول ہے کہ میں  
اپنے اجتہاد میں اہل مدینہ کے مذہب اور ان کی  
رائے (اجماع) سے باہر قدم نہیں رکھتا (ترتیب  
المدارک، ۱: ۱۹۴)۔

فقہ کے تاریخی ارتقا کے پیش نظر ہم وہ امتیازات  
بیان کر سکتے ہیں جو امام مالکؒ کے زمانے کی فقہ اور  
ان کے بعد تکمیل پانے اور اصطلاحی شکل میں آ جانے  
والی فقہ کے مابین موجود ہیں۔ یہ تمام فرق  
اصطلاحی عمل فقہی کے مختلف اطراف میں ظاہر  
ہوتے ہیں؛ چنانچہ احکام میں ہم امام مالکؒ  
سے ایسی عبارتیں سنتے ہیں جو متاخر فقہاء کی عبارتوں  
سے مختلف ہیں؛ مثلاً وہ ایک عمل کے متعلق  
یوں حکم دیتے ہیں کہ یہ مناسب نہیں  
(= لا ینبغی)، یا اس میں اچھائی نہیں  
(= لا یمسح)، یا درست نہیں (= لا یصلح)،  
یا اس میں مضائقہ نہیں (= لا بأس بہ)، یا میں  
اس میں مضائقہ نہیں سمجھتا (= لا آری بہ بأساً)،  
یا وہ کراہت کا حکم دیتے ہیں اور اس سے  
حرمت کی سب سے بڑی قوی صورت مراد لیتے ہیں۔  
یہ جملے جو فقہی حکم کے لیے ہیں امام مالکؒ  
کے زمانے کے بعد ترک کر دیے گئے،  
اور حکم کے لیے مشہور اصطلاحات مقرر ہوئیں  
یعنی ایجاب، نذہ، حرمت (= تحریم)،

کراہیت (- کراہۃ)، اباحت، اس سے احکام اور ان کے سیغوں کا وہ فرق معلوم ہوتا ہے جو عہد امام مالکؒ اور ان کے بعد تھا۔

جب ہم ان اعمال پر نظر کرتے ہیں جو احکام فقہیہ کے موضوع ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ ان کو جس طرح لیتے ہیں اور جس طرح بعد والے لیتے ہیں اس میں بھی فرق ہے۔ امام مالکؒ اعمال کو اس طرح لیتے ہیں جیسے احتمال قریب کا تقاضا ہوتا ہے، نہ ان میں تفصیل ہوتی ہے اور نہ وسعت اور نہ تبویب۔ مثال کے طور پر اگر ہم غسل میت کی وہ بحث موطا میں ملاحظہ کریں جو امام مالکؒ نے درج کی ہے اور اس کا مقابلہ بعد کے فقہا سے کریں تو ایک نمایاں فرق نظر آنے لگا۔

اب ان اَدلّہ کو لیجیے جو اعمال پر فقہ کے صادر کردہ احکام کے متعلق دیے جاتے ہیں اور جن کی بدولت ایک فقیہ دوسرے فقیہ سے ممتاز ہوتا ہے۔ یہاں بھی امام مالکؒ اور بعد کے ائمہ کے استدلال میں واضح فرق معلوم ہوتا ہے۔ امام مالکؒ کا زمانہ علم اصول فقہ سے نا آشنا تھا؛ وہ اس قدیم زمانے میں ابھی جداگانہ علم یا مستقل بحث موضوع نہیں بنا تھا؛ حالانکہ بعد میں اس علم میں اتنی وسعت اور گہرائی پیدا ہوئی جو علوم اسلامی کی اور شاخوں کو میسر نہیں آئی۔ اس لیے بلاشبہ اس کے استدلال اور اس کے طریقے، اس کی باریکی اور اس کے تنوع پر وہ اثر پڑا جسے وہ ذہن دریافت نہیں کر سکتے تھے جو دوسری صدی ہجری کے ابتدائی دور میں تھے اور جس میں امام موصوف زندگی بسر کر رہے تھے۔

استدلال قلبی میں اسامِ مالک کا طریق کار سمجھنے کے لیے ہم ان کے طریقہ فکر اور اس کے مآخذ وغیرہ پر نظر کر رہے ہیں کہ وہ

حد درجہ کے اتباعی تھے، یہاں تک کہ خود قدما نے کہا ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی فقہ میں خود کو اتباع پر اس درجہ تک مضامد کیا کہ بعض لوگ یہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ اگلوں کے مقابلہ تھے (الشاطبی : الاعتصام، ۲ : ۳۱۲، قاہرہ)۔

اس اجمال سے ہم کو اس چیز کا پتا چلتا ہے جو ان کے قرآن مجید سے استدلال میں نمایاں ہوتی ہے، یعنی ذاتی کاوش اور نص قرآنی کے لیے مخصوص فہم شخصی سے بے نیازی، حالانکہ ان کے بعد والوں کے عمل میں ان کی فہم، ان کی تاویل اور ان کی آیات قرآنی سے معافی قریبہ و بعیدہ کی تخریج میں بہت نمایاں ہے۔

اسی طرح وہ قرآن مجید سے استدلال کے وقت ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جن میں کسی قسم کی اصطلاحی تفصیلی بارہک یمنی نہیں ہوتی جس نے آگے چل کر فقہی اور اصولی میدان میں اپنا قدم جمایا؛ [ البتہ قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ امام موصوف ترتیبِ ادلہ میں قرآن مجید کو پہلے نصوص پر مقدم سمجھتے تھے، پھر ظواہر اور پھر مفہومات]۔

سنت سے استلال میں بھی ہم کو نظر آتا ہے کہ وہ لفظ سنت استعمال کر کے طرز عمل اور طریقہ سراد لینے ہیں اور وہ بھی اہل علم کا طرز عمل اور طریقہ نہ کہ سنت کے وہ انتہائی اصطلاحی معنی جن کی رو سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور جس چیز کا نام وہ سنت رکھتے ہیں، اسے ترجیح دیتے ہیں تو وہ ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جو آخری فقہی دور میں غہ شائع ہوئیں اور نہ قبلانہ۔ یہ سبکیں، مثلاً وہ کہتے ہیں : **الْأَصَحُّ**، **وَالْأَحَبُّ**، **وَالْأَقْبَلُ**، جس طرح احکام کے خلسے میں **مَنْعَةُ الْوَعْدِ** **لَا يَتَّبِعُنِي**، **ثُمَّ لَا خَيْرَ عِلْمٍ مِّنَّا وَلَا يُفْلِحُ**



لمتعمال کرتے ہیں۔ ان اصطلاحات میں سے کچھ بھی بعد کی فقہی اصطلاحات میں باقی نہیں رہ سکا۔ گو اس زمانہ میں سنت کا مطالعہ، اس کی تدوین، اس کی ہر صنف کی دلالت کا بیان، قرآن مجید کے مقابل اس کی منزلت، کتاب کا اس سے تاثر اور اس کا کتاب سے تباہ و غیرہ سب چیزیں شامل ہیں جن سے ہم واقف ہیں۔ ان باتوں سے آسانی کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے کہ امام مالک کی فقہ اور اس کے زمانے سے لے کر بعد کی فقہ تک کتنا ارتقا ہوا ہے اور خود ان کی طرف انتساب کرنے والوں اور ان کے مذہب کے ماننے والوں کے ہاں بھی یہ ارتقا نظر آتا ہے۔ کتاب و سنت کے بعد اجماع اپنے خاص اصطلاحی معنوں میں آتا ہے۔ اس اصطلاحی معنی میں جو اس لفظ نے آخر میں پائے، ہم آسانی یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی کوئی واضح صورت امام مالک کے سامنے نہ تھی، بلکہ امام مالک کے زمانے میں حجاز کا پورا گہوارہ اجماع کے آخری معنی سے نا آشنا تھا؛ چنانچہ امام مالک اجماع خاص کی نسبت بتاتے ہیں کہ وہ اہل مدینہ کا اجماع ہے، یہاں تک کہ فقہ مالکی کے مبادیات میں یہ مسئلہ شامل ہے کہ تنہا اہل مدینہ کا اجماع مخالفین پر حجت ہے؛ جب وہ اجماع کر لیں تو مخالفین کی پروا نہ کرنا چاہیے۔

اس فکر کا حاصل یہ ہے کہ اہل مدینہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں اور انہوں نے آپ کے افعال کا مشاہدہ کیا ہے؛ اس لیے ”مدینہ“ کو اور مقامات سے امتیاز حاصل ہے اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ فکر امام مالک کے زمانے سے مشہور و معروف ہے۔ اب جو یہی ہوتی دلیل تو وہ ہے قیاس۔

یہ جو کچھ ”راے“ (رأی) اور اس کے معنی کے طور پر دیکھا گیا ہے کہ آخری معنی قیاس کی نسبت سے قیاس کا یہی نام ہے۔ ظاہر ہوا کہ قیاس کے

اصولی اصطلاحی آخری معنی بھی امام مالک کی فقہی دسترس میں نہ تھے؛ چنانچہ انہوں نے راے کی نسبت جو بات کہی ہے، وہی ہے جو ہم کہہ رہے ہیں۔

اب کہاں وہ راے جو قیاس کی مرادف ہے اور کہاں یہ راے جس کو امام مالک بیان کر رہے ہیں جو سماع محض اور وراثت ہے؛ یا دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ یہ راے در اصل اجماع اہل مدینہ ہے۔

اصلی بڑے دلائل میں یہ امام مالک کا عمل ہے اور اگر اس کے بعد ہم اور ادلة کولین جن کو ثانوی حیثیت حاصل ہے مثلاً استحسان اور مصالح مرسلہ تو یہ معاملہ اس عقلی سطح سے آگے نہ بڑھے گا جو اس زمانے کی نسبت ہم سمجھ رہے ہیں اور کسی قدر باریک بینی سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کے متعلق امام مالک کا جو ایک قول بار بار آتا ہے اس میں بحث کی گنجائش ہے اور اس پر بہت کچھ لکھنے کی ضرورت ہے۔

ان میں سے ہر ایک کی نسبت ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام مالک نے ادلة سے احکام اس طرح اخذ نہیں کیے جس طرح متاخر اصولی طرز میں اخذ کیے جاتے ہیں جو ایک عقلی کوشش ہے، جس کے پخت و پڑ میں ایک مدت لگی اور کئی نسلوں نے اس کی تکمیل میں حصہ لیا؛ البتہ اس سے انکار نہیں کہ امام مالک کی کوششوں کو بھی اس میں عمل دخل ہے۔

امام مالک ایسے فقیہ مصنف سے جو کچھ منقول ہے یا ان کی طرف جو کچھ منسوب کیا جاتا ہے جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ”الموطأ“ سے زیادہ معتبر اور کوئی کتاب نہیں ملتی۔ گو ان کی طرف بہت سی نکارشات منسوب ہیں جو فقہ میں ہیں یا اس سے متعلق ہیں، مثلاً کتاب المناسک،

کتاب المجالسات، کتاب المسائل، کتاب السیر اور کتاب الاقضیہ . . . . . انہیں منسوب رسالوں کے ساتھ وہ منسوب مسائل بھی شامل کر لیجیے جو ان کے شاگردوں نے جمع کیے ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً کتاب الاستیعاب جس کا نام بتایا جاتا ہے ایسی ہے جن کی روایتیں کئی ہاتھوں میں رہیں اور اخیر میں جا کر ۱۰۰ جزء پر تمام ہوئی۔ یہ زمانے کے طرفہ نشو و نما کا ایک رنگ ہے جو ایسے اشخاص کی زندگی میں مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس سب کو امام مالکؒ کی طرف منسوب کرنا بڑی کمزور بات ہے۔ امام مالکؒ فقہ کے مصنف اسی حد تک ہیں جس کا سراغ ”موطأ“ سے ملتا ہے۔ یہ کتاب اسلامی فقہ کی تدوین کے سلسلے میں سنگمیل کا درجہ رکھتی ہے۔ [علاوہ ازیں قاضی عیاض نے چند اور کتابوں اور رسائل کا بھی ذکر کیا ہے مثلاً کتاب فی القدر والرد علی القدیریہ، کتاب فی النجوم و حساب مدار الزمان و منازل القمر، التفسیر لغریب القرآن، الرسالة الی اللیث فی اجماع المدینہ، وغیرہ (ترتیب المدارک، ۱: ۲۰۴ تا ۲۰۷)۔]

امام مالکؒ کے تلامذہ: مالکؒ کے چند ساتھی تھے جنہوں نے ان سے علم حاصل کر کے اس کو سلطنت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں پھیلایا اور یہ ضروری تھا کہ جو علم انہوں نے امام مالکؒ سے حاصل کیا تھا وہ ان دور و دراز علاقوں کے لوگوں سے متاثر ہو۔ اس تاثر کا خود قدما نے پتا چلایا ہے اور طبیعتوں پر مقامات کا اثر تسلیم کیا ہے۔ یہ فقہ ظرف مکانی کے ساتھ سب سے مضبوط تعلق اور ربط رکھتی ہے؛ کیونکہ یہ نام ہے ان تصرفات کی تنظیم و تدبیر کا جس پر مکان کا بہت کھلا ہوا اثر پڑا ہے اور اس میں گہوارے نے قوی اور بڑا عمل کیا ہے۔ امام مالکؒ کے اصحاب اسلامی ممالک کے مشارق و مغارب میں پھیلے ہوئے ہیں؛ چنانچہ ان

میں سے مدینے میں عبدالعزیز بن ابی حازم (م ۱۸۵ھ)، محمد بن ابراہیم بن دینار (م ۱۸۲ھ)، جو مالکؒ کے زمانے ہی میں مدینے کے فقہ تھے اور معن بن عسی (م ۱۹۸ھ) جو ”عصبۃ مالک“ کہلاتے تھے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ان میں سے چند مشرق ادنیٰ میں تھے مثلاً عبداللہ بن سلمہ القننی (م ۲۲۱ھ) بصرہ میں، اور مشرق اقصیٰ میں مثلاً یحییٰ بن یحییٰ التیمی (م ۲۲۶ھ) جو نیشاپور میں رہتے ہیں۔

اسی طرح مصر میں ان میں سے عبدالرحمن بن القاسم (م ۱۹۱ھ)، عبداللہ بن وہب (م ۱۹۷ھ)، اشہب بن عبدالعزیز (م ۲۴۰ھ)، اور عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۱۴ھ)؛ اور شمالی افریقہ میں علی بن زیاد التونسی (م ۱۸۳ھ)، عبداللہ بن غانم الافرقی (م ۱۹۰ھ) اور اندلس میں ابو محمد یحییٰ بن یحییٰ اللیثی الاندلسی (م ۲۳۴ھ)۔

ان میں سے چند نے کئی کئی ملکوں کا چکر لگایا جیسے ابو مصعب مطرف بن عبداللہ (م ۲۱۴ھ) عراق گئے، پھر حجاز واپس آئے اور مدینے میں انتقال کیا۔ اسد بن فرات (م ۲۱۳ھ) حران میں پیدا ہوئے، تونس میں تعلیم پائی، حجاز کا سفر کر کے امام مالکؒ سے حدیث سنی، پھر عراق گئے اور امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب سے فقہ پڑھی، [منصب قضا پر فائز رہے۔ فتوحات صقلیہ میں بحیثیت امیر الجیش حصہ لیا اور آخر کار سرقوسہ کے معاصرے کے دوران میں جام شہادت نوش فرمایا]۔

ان علاقوں کا امام مالکؒ کی فقہ پر اثر پڑا۔ اس اثر کو قدما نے خود بیان کیا ہے جو امام مالکؒ اور ان کے شاگردوں کے باہمی اختلافات کا تذکرہ کرتے ہیں، مثلاً اشہب کہا کرتے تھے: امام مالکؒ نے فلاں فلاں مسئلہ میں غلطی کی۔ یہ بات اشہب کی زبان سے سن کر اسد بن الفرّات ذہا

نہ ہوئے اور نہ ہم جوع فرج کرتے ہیں؛ کیونکہ یہ زندگی کا ایک شعور ہے۔ اب سنوں کو دیکھیے کہ انہوں نے امام مالکؒ کے مذهب کو افریقہ پہنچایا۔ عاتق ہی وہ دین، عقل، ورع، عفاف وغیرہ کی فضیلتوں کے حامل تھے، ہاں ہمہ زندگی بھر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مبتدی ہیں اور جو کچھ حاصل کیا تھا اس کو فراموش کر چکے ہیں۔

علاقوں اور گہواروں کے اثر اور ارتقا کے مقرر دستور کی طرف جو اشارہ کیا گیا وہ ایک تمہید تھی جو مالکی مذهب کی فقہ کی ایک اہم کتاب المدونۃ کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔

المدونہ، جس کے متعلق یہ خیال عام ہے کہ اس میں مالکی مذهب کی پوری تصویر نظر آتی ہے اور اس مذهب کی مغرق چیزیں مجتمع ملتی ہیں، لیکن اس کے باوجود ہم اس مدونہ پر کوئی زیادہ گفتگو نہیں کریں گے، کیونکہ اس کا ابتدائی حصہ اسد بن الفرات کا ترتیب دیا ہوا ہے جس میں وہ اس کی تصنیف کا حال بتاتے ہیں۔ اس حال سے ہمارے سامنے ایک واضح شکل اس فرق کی سامنے آتی ہے جو مالکؒ کے علم اور عراق وغیرہ کے علم کے مابین ہوا؛ کیونکہ اسد کے وہ سوالات جن پر المدونۃ کی بنیاد ہے، جیسا کہ لوگ کہتے ہیں، دراصل اہل عراق کے سوالات تھے جن کو اسد لیکر مذهب کے پاس آئے تھے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ ائمہ امام مالکؒ کی غلطیاں نکالتے ہیں تو یہ بات ان کو پسند نہ آئی اور وہ سوالات لے کر ابن القاسم کے پاس آئے۔ انہوں نے جواب دینے سے انکار کیا۔ اسد ان سوالات کا جواب برابر سوچتے رہے تا آنکہ اللہ نے ان کا سینہ کھول دیا اور انہوں نے خود جوابات لکھ کر ان کے پاس لے گئے۔ ان کے حوالہ دینے ہیں اور ان کے پاس لے گئے۔ ان کے پاس لے گئے۔ ان کے پاس لے گئے۔

یہاں بیان نہیں کی جائے گی۔ ان کی طرف اشارہ ہم اس لیے کر رہے تاکہ یہ ظاہر ہو کہ ہم اس مدونۃ کو امام مالکؒ کے علم یا روایات میں شمار نہیں کرتے، جس طرح ان مجموعوں کو شمار نہیں کرتے جن کا ذکر ابھی اوپر آچکا ہے۔ یہ مدونۃ مالکی مذهب کی زندگی کے ایک رخ کو پیش کرتا ہے جس میں مختلف اشخاص کی کوشش شامل ہے اور متعدد قوتیں کام کر رہی ہیں اور ہم اس علم میں جو مالکؒ کا تھا اور مذهب مالکی میں جو بعد کو علمی ارتقا کی بدولت صدیوں میں وجود میں آیا فرق کرتے ہیں۔ [اس کے برعکس احمد ابن المدونہ کو امام مالکؒ کے فتاویٰ کا مجموعہ قرار دیتا ہے جس میں ان کے تلامذہ کا اجتہاد بھی شامل ہے۔ نیز وہ اسے عراقی فقہ اور مدنی فقہ کا ایسا حسین امتزاج قرار دیتا ہے جس میں ایک مکتب فکر کے علما دوسرے مکتب فکر کے اکابر سے استفادہ کیا کرتے تھے (مجموعی الاسلام، ۲: ۲۱۶، بیروت)۔ ابو زہرہ نے المدونۃ کو امام مالکؒ سے روایت کی ہوئی آرا کا مجموعہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ درحقیقت یہ کتاب اصول مالک پر مسائل کے استنباط کا بہترین نمونہ ہے اور اس کے نزدیک استنباط و تخریج کسی مکتب فکر کی ترقی پسندی کی دلیل ہے (حیاء مالک)۔]

قدیم اور جدید زمانہ میں فقیہ مالکؒ کا درجہ : زمانہ قدیم میں معاشرت کا اہلجانی اور سلبی اثر علانیہ نظر آتا ہے۔ اس میں عقیدت مندوں کا مسرفانہ اندازہ بھی ہے اور مخالفین کا معاندانہ اندازہ بھی۔ یہ منقول ہے کہ مدینہ میں ایک جماعت موجود تھی جو امام مالکؒ کی نسبت اچھی رائے نہیں رکھتی تھی ابن اسحاق ام ۱۰۱ھ/۷۶۸ء مصنف السیرۃ للنبیوہ کو ان پر سخت اعتراض تھا۔

قدیم کے نزدیک مالک کا نرم اندازہ یہ ہے

علاقوں اور گہواروں کے اثر اور ارتقا کے مقرر دستور کی طرف جو اشارہ کیا گیا وہ ایک تمہید تھی جو مالکی مذهب کی فقہ کی ایک اہم کتاب المدونۃ کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔

المدونہ، جس کے متعلق یہ خیال عام ہے کہ اس میں مالکی مذهب کی پوری تصویر نظر آتی ہے اور اس مذهب کی مغرق چیزیں مجتمع ملتی ہیں، لیکن اس کے باوجود ہم اس مدونہ پر کوئی زیادہ گفتگو نہیں کریں گے، کیونکہ اس کا ابتدائی حصہ اسد بن الفرات کا ترتیب دیا ہوا ہے جس میں وہ اس کی تصنیف کا حال بتاتے ہیں۔ اس حال سے ہمارے سامنے ایک واضح شکل اس فرق کی سامنے آتی ہے جو مالکؒ کے علم اور عراق وغیرہ کے علم کے مابین ہوا؛ کیونکہ اسد کے وہ سوالات جن پر المدونۃ کی بنیاد ہے، جیسا کہ لوگ کہتے ہیں، دراصل اہل عراق کے سوالات تھے جن کو اسد لیکر مذهب کے پاس آئے تھے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ ائمہ امام مالکؒ کی غلطیاں نکالتے ہیں تو یہ بات ان کو پسند نہ آئی اور وہ سوالات لے کر ابن القاسم کے پاس آئے۔ انہوں نے جواب دینے سے انکار کیا۔ اسد ان سوالات کا جواب برابر سوچتے رہے تا آنکہ اللہ نے ان کا سینہ کھول دیا اور انہوں نے خود جوابات لکھ کر ان کے پاس لے گئے۔ ان کے حوالہ دینے ہیں اور ان کے پاس لے گئے۔ ان کے پاس لے گئے۔ ان کے پاس لے گئے۔

کہ وہ سلفی الفقہ تھے یعنی اپنے پیروؤں کے نقش قدم پر چلتے اور ان کی پیروی کرتے تھے۔ ان کا علمی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے علم کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا جس طرح بعد میں عقائد کو ابوالحسن الاشعری نے وضاحت سے بیان کیا ہے۔

جدید لوگوں کا جو اندازہ ہے وہ سب سے زیادہ مستشرقین کی بحثوں میں نمایاں ہے۔ ان لوگوں نے جس طرح گہرا مطالعہ کیا ہے، کتابوں اور حوالوں کا جو احاطہ کیا ہے، تحلیل میں جو غور رسی کی ہے اس کی ہم پوری قدر کرتے ہیں۔ اگر یہ لوگ اپنے اس طریقہ میں مختلف آفات سے محفوظ رہتے تو ایک اچھی مثال قائم ہوتی۔

امام مالکؒ پر یورپی دائرہ معارف [وو لائنڈن] میں جو مقالہ ہے اس میں مختلف مستشرقین نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ لوگ اِدْلَہ سے اخذ احکام میں مالک کا طریقہ بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب ان کو کوئی روایت نہ ملتی اور اہل مدینہ کا اجماع بھی معلوم نہ ہوتا تو وہ رائے سے کام لیتے تھے؛ اس حد تک کہ بعض اوقات لوگوں نے الزام لگایا کہ وہ عراقی ہو گئے ہیں، یعنی اہل عراق کے طریقہ کی پیروی کر رہے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک امام مالکؒ صاحب رائے ہیں۔

ہم نے اس مضمون میں اجمالاً پہلے جو رائے کے معنی کا انقلاب بیان کیا ہے اور یہ کہ امام مالکؒ کے زمانہ میں رائے سے کیا مراد لی جاتی تھی اس کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ امام مالکؒ جب رائے قائم کرتے ہیں تو اس کا مطلب عراقی یعنی رائے قیاس نہیں ہے، بلکہ وہ روایات کی معمولی سمجھ ہے اور بس۔ اس کی تائید مستشرقین نے بھی کی ہے؛ یہ لوگ جب تاریخ فقہ میں امام مالکؒ کا درجہ بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ان کی ذات سے فقہ کا وجود مرحلہ سلمیٰ آیا ہے جس میں دقیق اور بنیادی تحلیل نہ

تھی۔ امام مالکؒ نے موطا میں جو طرز فقہ بیان کیا اس کی نسبت ان کا خیال ہے کہ فقہ اسلامی کی حتم نشوونما سے زیادہ وہ مرحلہ نہ تھا جس میں روشنگری کے عمل نظم کو اسلامی تشکیلات میں زمیں ڈھکی۔ یہ ایک ایسی توجہ ہے جس کی اجمالی موافقت سے ہم باز نہیں رہ سکتے۔ اس کے بعد یہ لوگ امام مالکؒ اور دوسرے ائمہ کے موازنہ میں یہ کہتے ہیں کہ حقیقی معنی کے لحاظ سے امام مالکؒ کسی فقہی مدرسہ کے بانی نہیں ہیں اور یہی حال امام ابوحنیفہؒ کا بھی ہے، البتہ امام شافعیؒ نے ایک باقاعدہ اور منظم مدرسہ فقہیہ کی بنیاد رکھی ہے۔

یہ ایسی بات ہے جو موازنہ میں خود قلمی کے ہاں بھی ملتی ہے، اس کے لیے دیکھیے ابن حزمؒ (الاحکام ۲: ۱۲۰، خانجی) جو یہ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے مقلد ان کے نزدیک تقلید کے معاملہ میں زیادہ قابل معذرت اور کم قابل ملامت ہیں؛ کیونکہ امام شافعیؒ نے ایک ایسی اصل بنائی جس میں صحیح زیادہ اور غلط کم ہے۔

یہ فرق ابن حزمؒ نے نکالا ہے جو بڑی شدت سے تقلید کی مذمت کرتے ہیں۔ اس میں مقلدین کے اس قول کی طرف اشارہ نکلتا ہے کہ امام شافعیؒ کے بعد کے لوگ اصول میں ان کی اولاد ہیں۔

اس ضمن میں ہم مستشرقین کا وہ قول تسلیم کر سکتے ہیں جو امام مالکؒ کے فقہی درجہ کے متعلق ہے اور یہ کہ وہ حقیقی معنی کے لحاظ سے کسی فقہی مدرسہ کے بانی نہیں ہیں جو امام شافعیؒ کے عمل میں نظر آتا ہے؛ کیونکہ امام شافعیؒ کا عمل فقہ کی زندگی میں زمانہ کے اثر اور ارتقائی وجہ سے زیادہ واضح قدم تھا یہ نسبت حاکم ائمہ کے جہ سے امام مالکؒ بھی شامل ہیں۔

امام مالکؒ کی طرز فقہ اسلامی کے بنیادی اور بنیادی تحلیل نہ

اس کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔

اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔

اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔

اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔

اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔

اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔

اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔

اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔ اس کی اصل عربی میں ہے اور ان غلوں میں ان کی تصنیف کی ہے۔

حسین بن علی (۲۰) : امین الغولی : مالک بن انس : (۲۱) وہی مصنف : مالک : تجارب حیات : (۲۲) شاہ عبدالعزیز : ہستان المحدثین (آردو ترجمہ ہوی موجود ہے) : (۲۳) سید سلیمان ندوی : حیات مالک : (۲۴) شاہ ولی اللہ الدہلوی : المسوی (طبع مکہ المکرہ) ، مقدمہ ، نیز مقدمہ المصنف : (۲۵) احمد الشرباصی : الانمۃ الاربعۃ ، قاہرہ : (۲۶) براکلمان : تاریخ الادبی العربی (تعریب قاہرہ ۱۹۶۲ء) ، ۳ : ۲۷۳ تا ۲۹۱ : (۲۷) یوسف الحنبلی : ارشاد السالک الی مناقب مالک (قلمی) ، تحائف خانہ مخطوطات جامعہ مصریہ قاہرہ : (۲۸) مقالہ مالک بن انس در انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جرمن ، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں : ان میں مختلف یورپین زبانوں کے ماخذ بھی درج ہیں ۔ (امین الغولی [و عبداللہ])

#### مالک بن عوف : مالک بن عوف سرور کائنات \*

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک صحابی جو بڑی مدت تک اسلام کے خلاف جنگ آزما رہا ، مگر بعد میں اسلام لے آیا ۔ اس زمانے کے اسی حلقہ کے دوسرے متعدد اشخاص سے ممتاز کرنے کے لیے النصری کہا جاتا ہے : نیز اس لیے بھی کہ وہ اپنا شجرۂ نسب نصر بن معاویہ کے سلسلہ سے بنو ہوازن کے طاقتور قبیلہ کے مورث اعلیٰ تک لے جاتا تھا ۔ ((دیکھیے ابن حزم : جمہورۃ انساب العرب ص ۲۶۹))۔ ہمیں اس کی زندگی کے جنگ حنین [رک ہاں] سے پہلے کے حالات کا پتا نہیں ، جس کی وجہ سے اسے دھندلی سی شہرت حاصل ہوئی ۔ ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ اسے لڑکپن ہی سے اپنی ذاتی بہادری کے ظاہر کرنے کے موقع ملے ہوں گے ۔ جنگ فجار [رک ہاں] میں جب اس نے ہوازن کے ایک دستہ فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لی اس وقت وہ ابھی اسرد یعنی ”بے ریش“ تھا : [و بنو نصر بن معاویہ ، علیہم مالک بن عوف و بنو ہرمز اسرد] (الاعالی ، ۱۹ : ۸۲) ، یعنی وہ ابھی اپنی

جوانی کے ابتدائی ایام میں تھا ۔

اس امتیاز کی شاید ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس کا قبیلہ (بنو نصر بن معاویہ) بنو ہوازن میں بڑی اہمیت رکھتا تھا ۔ بنو نصر جو کہ بنو ثقیف کے حلیف تھے (الآغانی، ۱۲ : ۴۶) ان کی حیثیت بنو ثقیف اور طائف کے ساتھ وہی تھی جو آحایشن کو قریش اور مکہ کے ساتھ حاصل تھی ۔ یہ طائف والوں کو ضرورت کے وقت تنخواہ دار فوج دیتے اور ان کے ذمہ شہز کی حفاظت اور لٹیروں کی لوٹ مار سے ان باغیوں کی حفاظت تھی جن سے بنو ثقیف کے علاقے کی زمین پٹی بڑی تھی ۔ ان کے باہمی تعلقات بالعموم صلح پسند اور دوستانہ رہتے تھے، لیکن کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ ان کی بدوی فطرت ان پر غالب آجاتی اور ان کو اپنے حلیف اہل طائف کے علاقے پر تجاوز کرنے پر مجبور کر دیتی ۔ اس صورت حال سے ہم اس بات کے سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں کہ کس طرح اس جنگ میں جو اسلام کے خلاف ہونیوالی تھی طائف کے باشندے ایک بدوی سردار کے ماتحت جنگ کرنے کو تیار ہو گئے ۔ ۵۸ میں ضرور کائنات محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک بڑی طاقتور فوج لے کر مکے پر چڑھائی کی تیاری کر رہے تھے ۔ اس خبر نے ان لوگوں کو جو جبال سرات پر رہتے تھے پریشان کر دیا ۔ وہ اپنے دل میں کہتے تھے کیا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکے پر قبضہ کرنے کے بعد ان کے ملک پر حملہ کرنے کا خیال نہ کریں گے ؟ یہی وجہ تھی کہ مالک بن عوف ان قیسی قبائل کو جو کہ نجد اور حجاز کی سرحدوں پر بستے تھے، متحدہ مدافعت کے لیے اکٹھا کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ بنو ثقیف نے اپنی فوج کو اپنے حلیف بنو ہوازن کی فوج میں شامل کر دیا ۔ اس کے باوجود نتیجہ یہ نکلا کہ انہیں انہیں میں شکست ہو گئی ۔ یہ سلاطین مالک بن عوف کے عورتوں، بیٹوں اور چھوٹے

کے ربوؤں کو سہاویوں کے ساتھ لے لکھ کر ہلاک کیا ۔ یہ تمام سال غنیمت مسلمانوں کے، خانہ لڑکا : ۱۰۰ شکست خوردہ فوج میدان جنگ میں اپنی بہادری کے جوہر نہیں دکھائے پائی ۔ جو ہوازن کی روایت اس ناکامی کو چھپانے اور مالک کی شہرت کو بچانے کی خاطر ایک نامکن بات کو حاصل کرنے کے لیے کوشاں ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ ہنگامہ کے بعد اس نے اپنے بھائی کے ساتھ ساتھیوں کے عقب کو محفوظ رکھنے کے لیے بڑی بہادری اور جان فوہمی کا ثبوت دیا ۔ اسی روایت میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مالک نے اس موقع پر کئی ایک نظمیں فی البدیہہ کہیں جن میں وہ پرانے بدوی سوزناؤں کی طرح اپنے فرار کی توجیہ اور اس کے لیے عذر پیش کرتا ہے ۔

شکست خوردہ سردار نے اپنے کے مقام پر جو کہ طائف کے جنوب میں چند گھنٹوں کے فاصلہ پر ہے اور جہاں اس کا ایک حصہ [۱۰۰ قلعہ] تھا پھر ایک بار مقابلہ کرنا چاہا ۔ حصہ کیا تھا ؟ مدینہ میں ہجرت کے وقت یہ نام اپنے احاطہ کو دہا جاتا تھا جس پر ایکہ اطم یا مینار ہوتا تھا ۔ مالک کے حصہ کی دیواریں مغض اپنوں کی تھیں جس طرح کہ ہم نے وہ قلعے جن کا تذکرہ مشہور جغرافیہ دان القاسمی (احسن التقاسیم، طبع ڈخوبہ de Goeje، ص ۸۳) نے کیا ہے ۔ تقریباً ڈیڑھ صدی گزر چکی ہے کہ مائیس تاسینیز (Maurice Tassinier) نامی ایک سیاح (Voyage en Arabie، پیرس، ۱۸۳۰ : ۲۰۶) نے اپنے سفر کے حوالے سے مالک کے زمانے کی طرح کا ایک چار دیواری قلعہ دیکھا جس سے شڑک کی حفاظت کی جاتی تھی ۔ پھر حال اس چھوٹی سی قلعہ کو خواہ یہ کتنی ہی مضبوط کیوں نہ تھی سرور کا تعلق حضرت علیؓ سے ہے ۔ علیؓ وہاں اپنے بیٹے علیؓ کے ساتھ تھے ۔ ان کے اس قلعہ کو اسلامی افواج نے فتح کیا اور اس کے بعد اس کے

ہے جو قائلہ نکلتا، مالک کے آدمی اس کا راستہ روک لیتے۔ اس لامتناہی جنگ سے تنگ آ کر بنو قنیف نے صلح کی درخواست پیش کر دی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مالک کو بنو ہوازن میں اپنا نمائندہ مقرر کر دیا اور بعد میں خلیفہ اول حضرت ابوبکرؓ نے مالک کو اس عہدہ پر برقرار رکھا۔ مالک نے شام و عراق کی جنگوں میں بھی حصہ لیا؛ وہ شام میں فتح دمشق کے موقع پر اور عراق میں قادسیہ کی فتح کے وقت موجود تھا۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ، طبع، وٹسفٹ، ص ۸۳۰ و ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۶۷، ۸۷۲ و ۸۷۹؛ (۲) ابن سعد: طبقات، طبع Sachau، ص ۱۷؛ (۳) النوی: تہذیب الاسماء، طبع وٹسفٹ، ص ۵۳۹؛ (۴) الاغانی، ۸: ۱۶۰، ۱۶: ۱۳۱، ۱۹: ۸۱؛ (۵) ابن الأثیر: اسد الغابۃ، ص ۲۸۹ تا ۲۹۰؛ (۶) Annali dell' Islam: Caetani، ۲: ۱۱۹، ۱۵۲ و ۱۶۲ بعد، ص ۱۸۹ و ۳۵۹، ۵۵۹؛ (۷) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۶۵، ۳۶۶؛ (۸) ابن حزم: جمہورۃ انساب العرب، ص ۲۶۹؛ (۹) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، ص ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶



اس کی المناک موت سے پیدا شدہ تاثر اور اس کے  
بھائی متیم [وَلَدَ بَانٍ] کے وہ مرثیے ہیں، جو اس  
نے مالک کے متعلق کہے۔ اس نے آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی ہی میں تمیم کے  
دیگر اکابر کی معیت میں اسلام قبول کیا۔ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بنو تمیم کے صدقات  
اکٹھا کرنے کا کام سپرد کر دیا، یعنی آپؐ نے مالک  
کو اس کے اپنے علاقے کا والی اور عامل مقرر فرما دیا  
[دیکھئے اسد الغابہ ص: ۲۹۵، جہاں لکھا ہے کہ:  
اِسْتَعْمَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَعْضُ  
صَدَقَاتِ بَنِي تَمِيمٍ]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
نے یہ اس کی ”تالیف قلب“ کی غرض سے کیا تھا۔  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد  
وہ کے واقعے نے تمام امیدوں کو غلط ثابت کر دیا۔  
جب مدینے کے مسلمانوں نے حضرت ابوبکر  
صدیقؓ کو خلیفہ منتخب کیا تو بعض نو مسلم  
بدوی قبائل نے زکوٰۃ و صدقات کی ادائی سے انکار  
کرتے ہوئے غلط تاویلات کا سہارا لینا چاہا۔ ان  
منکرین زکوٰۃ میں مالک بن نویرہ بھی شامل تھا۔  
حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خلافت کی ہاگ ڈور  
سنبھالتے ہی ان منکرین زکوٰۃ سے نشنا چاہا۔  
مالک نے نہ صرف اس انتخاب کو تسلیم کرنے  
سے انکار کر دیا، بلکہ اپنے انکار کو عملی جامہ  
پہناتے ہوئے اس نے جمع شدہ صدقات کو بنو  
تمیم میں تقسیم کر دیا۔ اس نے اس سے بھی  
ایک قدم آگے بڑھایا اور اس قافلے کو جو وفادار  
وہنے والے قبائل کے صدقات کو مدینے لیے جا  
رہا تھا، لوٹ لیا۔ اس کے بعد مدینہ بدوی خصلت کے  
مطابق اس نے اپنے اس کارنامے کا ذکر اپنے اشعار میں  
کیا جو اس علاقہ جنگ کے عتوافتہ تھا اور غالباً  
اس نے اپنے سطرزِ عمل کا قطعی فیصلہ نبوت کی جاوید  
ملجہ سجاد سے منقولہ الفاظ سے کرتے ہوئے کی

کر لیا۔ اس نے اپنے اس کارنامے کا قطعاً  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف توجہ کرنے کی غرض سے  
ان معاملات کی طرف توجہ کرنے کی غرض سے  
ہوئی، لیکن آخر کار انھوں نے اپنے فیصلے اور تہذیب کی  
شرکوبی کا عزم کر لیا اور حضرت خالدؓ کو  
الولید کو ان منکرین زکوٰۃ اور اتواک سے  
لوگوں کے خلاف مہم پر روانہ کر دیا۔  
ان کا حکم تھا کہ میرے ان لوگوں کی جان  
بخشی کی جائے جو اپنے مسلمان ہونے کا اعلان قبول  
دیں۔ بدویوں کی انفرادیت نے خاص طور پر اس کام  
کو آسان کر دیا۔ حضرت خالدؓ نے ان قبائل پر  
میں یا تو آپس میں بھوٹ بڑی ہوئی تھی یا انھیں  
وہ متردد تھے الگ الگ حملہ کیا اور باضوں کے  
چھوٹے چھوٹے دستوں کو ہسانی شکست دی۔ اس کے  
بعد حضرت خالدؓ بنو تمیم کے قریب پہنچ گئے۔ بنو  
تمیم کے سردار ایک دوسرے کو شک و شبہ کی نظر میں  
سے دیکھ رہے تھے، لہذا متعدد مجاذ قائم کرنے سے  
قاصر رہ گئے۔ حضرت خالدؓ نے دفعۃً حملہ کر دیا۔  
مالک نے جب اپنے آپ کو اکیلا پایا اور خالدؓ کی  
فوج کو اپنی فوج کے مقابلے میں بہت زیادہ طاقتور  
دیکھا تو وہ جنگ کرنے سے باز رہا۔ اس نے اپنی  
کا پیش دلائے پر اطاعت کر لیا کہ انھیں قتل نہیں  
کیا جائے گا اور آخر میں اپنے مسلمان ہونے کا اعلان  
بھی کر دیا۔  
اس کے باوجود قیدیوں کو مالک سمیت قتل کر دیا  
کیا۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت خالدؓ کا حکم سچا  
میں ”کچھ غلط نہیں ہوئی جس کی وجہ سے“  
ناتوں کے اختلاف تھا۔ دیکھئے اس کے  
ص: ۲۹۵۔ ”تمیم میں لفظ بطریقاً جاری تھا  
لہذا اس وقت تک کہ اس نے اپنی فوج کو  
الغیر، لفظ ”تمیم“ کا لفظی معنی ہے  
اختلافات کے ساتھ ساتھ اس کے









کے ایک اور شاگرد عبدالرحمن بن القاسم المصوبی کے سامنے پیش کیا اور انہوں نے بعض مسائل میں تصحیح کی۔ اسد بن الفرات کا مجموعہ ابواب کی صورت میں مرتب نہیں تھا۔ سنوں نے اسے باقاعدہ ترتیب دیا اور بعض مسائل میں آثار و روایات سے از خود استنباط و اجتہاد کر کے اضافہ کیا۔ بہر حال یہ کہنا بجا ہوگا کہ المدونة امام مالکؒ کی اپنی تصنیف تو نہیں، البتہ مختلف مسائل میں ان کے فتاویٰ پر محیط ہے اور پھر اس میں امام کے تلامذہ اور تلامذۃ التلامذہ کے اجتہاد کا عمل دخل بھی واضح ہے۔ مغرب اور اندلس میں مذہب مالک کی اشاعت و ترویج میں المدونة نے اہم کردار ادا کیا۔ فقہ مالکی کی بنیاد کتاب و سنت کے بعد عمل اہل مدینہ اور اقوال صحابہؓ بھی ہے؛ امام مالکؒ عمل اہل مدینہ کو بڑی اہمیت دیتے تھے اور ان کے نزدیک تعامل اہل مدینہ مستقل حجت تھا حتیٰ کہ کبھی کبھی انہوں نے حدیث صحیح کو بھی اس بنا پر رد کر دیا کہ اہل مدینہ نے اس پر عمل نہیں کیا؛ حناچہ جماع العلم میں امام شافعیؒ نے مالکیہ پر اس وجہ سے تنقید کی ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کو تولیے لیتے ہیں، لیکن بعض روایتیں اس کے مقابلے میں چھوڑ دیتے ہیں۔ نص کی عدم موجودگی میں وہ قیاس یا اپنی دلیل خاص ”استصلاح“ (= مصالح) مرسلہ کے ذریعہ اجتہاد کرتے تھے، جس کا مطلب ہے مصلحت عامہ کا تقاضا۔ استصلاح یا مصالح مرسلہ کی غایت کسی شرعی مقصد کی حفاظت کرنا ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا کتاب و سنت سے مقصد شرعی ہونا ثابت ہو یا اس کے باطل ہونے یا صحیح نہ ہونے کی نص صریح سے تصریح نہ ملتی ہو۔ قیاس کے معاملے میں ”استصلاح“ کی حیثیت مالکیہ کے ہاں وہی کچھ ہے جو حنفیہ کے ہاں ”استحسان“ کو حاصل ہے۔ تصریح ہالا سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے

متداول نسخے دو ہیں : پہلا بروایت یحییٰ بن یحییٰ اللیثی [المصمودی] الاندلسی [م ۵۲۳/۸۴۸] اور دوسرا بروایت امام محمدؒ بن الحسن الشیبانی [م ۵۱۸۹/۸۰۴]؛ یہ دونوں نسخے متعدد بار بالترتیب مصر اور ہندوستان میں چھپ چکے ہیں [اور دونوں کی شروح اور حواشی و اختصارات موجود ہیں]۔ الموطأ میں امام مالکؒ نے صحیح احادیث، اخبار و آثار، اور صحابہ و تابعین کے فتاویٰ کو جمع کر دیا ہے؛ بظاہر یہ حدیث و اثر کی کتاب ہے، لیکن اس کا لمب لباب فقہ ہے۔ حضرت امام نے اس میں فقہ کی طرز پر ابواب کو مرتب کیا ہے اور اس کا اصل موضوع احکام فقہیہ ہی ہیں۔

المدونة الكبرى : یہ امام مالکؒ کی براہ راست تصنیف تو نہیں ہے، لیکن فقہ مالکیہ کی اصل الاصول ہونے کے اعتبار سے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے اور اسی لیے یہ مالکی مسلک کا بنیادی اور اہم مأخذ ہے۔ المدونة ایک ضخیم مجموعہ رسائل کا نام ہے، جس میں تقریباً چھتیس ہزار مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے؛ یہ گویا امام مالکؒ کی آراء بالنص اور ایسے مسائل کا مجموعہ ہے جن کا استنباط امامؒ کے فتاویٰ سے صحیح سمجھا گیا۔ اس طرح اس کتاب میں امام مالکؒ کے فتاویٰ کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ اس کی تصنیف میں متعدد اہم شخصیتوں کی کوششیں شامل رہی ہیں۔ سب سے پہلے مسائل امام مالکؒ کو ان کے شاگرد اسد بن الفرات التونسی [رک ہاں] نے مدون کیا۔ انہوں نے سوالات تو امام محمدؒ کی کتابوں سے اخذ کئے اور جوابات امام مالکؒ کے دیے ہوئے لکھے۔ اس مجموعے کا نام انہوں نے المدونة رکھا۔ وہ عراق کے بعد مصر پہنچے اور جب وہاں سے قبروان گئے تو یہی مسائل ان سے مغربی فقیہ سنون، عبدالسلام بن سعید التتوخی نے حاصل کیے اور اس کا نام اسدیہ رکھا؛ انہوں نے اسے امام مالکؒ

عبدالله، یحییٰ بن یحییٰ، محمد بن الحسن صاحب ابی حنیفہؒ، مصعب بن عبداللہ الزیری، ان کے بھائی بکار، یحییٰ بن یحییٰ الاندلسی، شبطون الاندلسی، اسد بن الفرات القروی؛ اس فہرست میں کئی دوسرے اندلسی اور تونسوی علما کے نام بھی ملتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عباسی خلفا میں سے ہارون الرشید، الامین، المامون، المؤمن، المہدی اور الہادی نے بھی امام مالکؒ سے الموطأ سنی اور روایت کی (دیکھیے کتاب مذکور، ج ۱، ص ۲۰۲ تا ۲۰۳)۔ قاضی عیاض ہی نے بہت سے مشہور تابعین و تبع تابعین اور ان کے ہمعصر و اقران زمانہ کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے امام مالکؒ سے روایت کی۔ اہل العراق والشرق، اہل الحجاز واليمن، اہل القیروان، اہل الاندلس اور اہل الشام میں سے بہت سے علما نے امام مالکؒ سے کسب فیض کیا۔

امام مالکؒ کے اصحاب کو باعتبار عہد تین طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: الطبقة الاولى: وہ لوگ جنہوں نے امام سے استفادہ کیا، ان کی زندگی ہی میں صاحب علم و فضل مشہور ہوئے اور جن کی وفات امام صاحب کے قریبی زمانے میں ہوئی؛ الطبقة الثانية: وہ لوگ جو امام مالکؒ کی وفات کے بعد مشہور ہوئے، اگرچہ انہیں بھی اپنے جلیل القدر استاد کی قربت کا دیر تک شرف حاصل رہا تھا؛ الطبقة الثالثة: وہ لوگ جو چھوٹی عمر میں امام مالکؒ کی صحبت سے مشرف ہوئے۔ پھر ایک وہ طبقہ علما و فقہا بھی ہے جنہوں نے نہ امام کو خود دیکھا نہ ان کی روایت خود سنی، لیکن متقدمین سے انہیں فقہ مالک پہنچی۔ انہیں متاخرین مالکیہ کہا جا سکتا ہے۔

ابن النديم نے الفہرست (الجزء الاول، ص: ۱۹۸ تا ۲۰۱) میں اصحاب مالک اور متاخرین مالکیہ کا ذکر کیا ہے؛ اس کے مطابق اصحاب مالک جنہوں

فقہ مستنبط مسائل کے مندرجہ ذیل ذرائع ہیں :-  
قرآن، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، آثار اہل مغربہ، قیاس و استصلاح۔

فقہ مالکی میں دو باتیں بہت نمایاں ہیں :  
(۱) امام مالکؒ فقیہ الرئی تھے جس طرح وہ فقیہ حدیث بھی تھے، چنانچہ وہ اپنی فقہ میں رائے کا بھی اتنا ہی استعمال کرتے ہیں جتنا حدیث کا۔ ان کی فقہ اور ان کے مسلک کے مطالعہ سے اس کی شہادت دستاب ہوتی ہے۔ متقدمین بھی انہیں فقہائے رائے میں شمار کرتے رہے ہیں۔ ابن قتیبہ نے کتاب المعارف میں امام مالکؒ کو اصحاب الرئی میں شامل کیا ہے اور ان کا تذکرہ ابو لیلیٰ، امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسف اور محمد بن الحسن کے ساتھ کیا ہے؛ (۲) امام مالکؒ کے نزدیک رائے کے وسائل مختلف ہیں، لیکن ان سب کی انتہا ایک ہے اور وہ ہے جلب منفعت اور رفع نقصان اور یہی وجہ ہے کہ فقہ مالکی قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ استصلاح کی طرف بھی متوجہ ہوئی۔ بقول ابو زہرہ: ”ہم نے امام مالکؒ کے مطالعہ افکار کے وقت انہیں فقیہ الرئی بھی پایا ہے جیسا کہ وہ فقیہ اثر ہیں۔ فقہ مالکی و فقہ حنفی میں طریقہ استنباط میں فرق ہے مقدار میں فرق نہیں؛ چنانچہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ عراقی فقہ تمام کی تمام فقہ رائے تھی اور حجازی فقہ تمام کی تمام فقہ اثر۔“

امام مالکؒ کے تلامذہ و رواۃ کی تعداد بے شمار تھی۔ قاضی عیاض نے ترتیب المدارک و تقریب المسالك میں ان کے رواۃ کی تعداد تقریباً ایک ہزار تین سو بھائی ہے۔ ذکر من روی الموطأ من الاجلة والاشیاء المشاہیر والفتاوی عن مالک کے تحت انہوں نے سالہ سے زیادہ لوگوں کا ذکر کیا ہے، جن میں سے مشہور ترین لوگ یہ ہیں: محمد بن ادریس الشافعی، یحییٰ بن یحییٰ، عبد اللہ بن وہب، مطرف بن

نے امام مالکؒ سے اخذ علم کیا اور آگے سلسلہ روایت بڑھایا یہ ہیں: القعنبی (عبد اللہ بن مسلمہ) (م ۲۲۱ھ)۔ امام مالکؒ سے ان کی موطأ اور اصول فقہ حاصل کیے: عبد اللہ بن وہب: امام سے ان کی کتب، سنن اور الموطأ روایت کیں: معن بن عیسیٰ القزاز (من اجلة اصحابه): استاد کی کتب و مصنفات کی روایت کی: داؤد بن سعید بن ابی ذئبر: ابوبکر و اسمعیل اپنا ابی اویس، مغیرہ بن عبد الرحمن الخرس، عبد الملک ابن عبد العزیز الماجشون (من اجلة اصحاب مالکؒ)، جن کی فقہ مالکی میں تصانیف ہیں: عبد اللہ بن الحکم المصري، امام مالکؒ سے کتاب السنۃ فی الفقہ روایت کی: اہل مصر میں سے عبد الرحمن بن القاسم اور اشہب بن عبد العزیز، اللیث بن سعد، جو بعد میں خود صاحب مذہب ہوئے، مصنف کتاب التاريخ، کتاب المسائل فی الفقہ۔

امام مالکؒ کے چند مشہور ترین تلامذہ اور تلامذۃ التلامذہ جن کی بدولت مسلک مالکی کی اشاعت ہوئی یہ ہیں: اہل مصر: (۱) [ابو] محمد عبد اللہ بن وہب بن مسلم القریشی (م ۱۹۷ھ) نے امام مالک، اللیث بن سعد، سفیان بن عیینہ، سفیان الثوری جیسے اہل علم و فضل سے علم حاصل کیا: ۱۶۸ھ میں امام مالکؒ کے پاس آئے اور ان کی وفات تک ان کی صحبت میں رہے۔ امام مالکؒ انہیں فقیہ مصر اور المفتی کے لقب سے یاد کیا کرتے تھے۔ استاد کے معتمدین میں سے تھے۔ یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی بدولت مسلک مالکی مصر اور بلاد مغرب میں پھیلا۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد لوگ فقہ کی تعلیم کے لیے ان کے پاس آتے تھے۔ انہوں نے امام مالکؒ کی کوئی تیس کتابیں مدون کیں، ان میں سے موطأ کبیر، جامع کبیر، کتاب الاحوال، کتاب تفسیر الموطأ، کتاب المناسک اور کتاب المغازی مشہور ہیں: (۲) ابو عبد اللہ، عبد الرحمن بن القاسم العتقی

(م ۱۹۱ھ): مصر میں فقہ مالکی کی اشاعت کا کام کیا: امام مالکؒ کے علاوہ لیثؒ، الماجشونؒ اور مسلم بن خالد سے روایت حدیث کی۔ فقہ مالکی کی تدوین میں ان کا بہت حصہ ہے، ابو زہرہ نے انہیں اصحاب ابی حنیفہ میں (مذہب کا راوی و ناقل ہونے کے سبب) امام محمد بن الحسن سے تشبیہ دی ہے۔ لوگ فتاویٰ و مسائل مالک میں ان کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ ان کی بعض آرا امام مالکؒ کی آرا سے مختلف ہیں: (۳) اشہب بن عبد العزیز القسی المعافری (م ۲۰۴ھ)، ایک عرصے تک استاد کی خدمت میں رہے: امام مالکؒ کے راویان فقہ میں سے ہیں۔ امام شافعیؒ کہا کرتے تھے کہ میں نے اشہب سے زیادہ کوئی فقیہ نہیں دیکھا۔ ان کی تصانیف حسب ذیل ہیں: کتاب الاختلاف فی القسامة، کتاب فی فضائل عمر بن عبد العزیز۔ ان کی ایک کتاب کا نام بھی المدونہ ہے، جس کی قاضی عیاضؒ نے بڑی تعریف کی ہے: (۴) ابو محمد عبد اللہ بن عبد الحکم بن اعین بن اللیث (م ۲۱۳ھ)، امام مالکؒ کے علاوہ لیث بن سعد، ابن عیینہ وغیرہ سے روایت کی۔ وہ محقق مذہب مالک مشہور ہیں۔ موطأ امام مالکؒ سے روایت کی اور امام کے دوسرے شاگردوں سے ان کی دیگر کتابیں بھی سنیں اور انہیں یکجا کیا۔ وہ امام شافعیؒ کے دوستوں میں سے تھے: (۵) اصبح بن الفرج الاموی [(م ۲۲۵ھ / ۸۴۰ھ): وہ اس دن وارد مدینہ ہوئے جس دن امام مالکؒ کا انتقال ہوا: اکتساب علم امام مالکؒ کے تلامذہ ابن القاسمؒ، ابن وہبؒ اور اشہبؒ سے کیا۔ [ان کا شمار نامور اور مشہور اکابر مالکی فقہاء میں ہوتا ہے۔ ابن الماجشون کے نزدیک وہ مصر میں مالکی فقہ کے سب سے بڑے عالم تھے]۔ (۶) [ابو عبد اللہ] محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم (م ۲۶۸ھ / ۸۸۲ھ) مصر کے مسلمہ فقیہ تھے۔ شاگردان مالکؒ میں سے تھے،

السلمی [القرطبی] (م ۸۲۳۸/۸۵۰۳) : فقہ مالک کے حافظ سجھے جاتے تھے، تاریخ و ادب میں بھی بڑی دسترس تھی، کثیر التعداد کتابوں کے مصنف ہیں، جن میں سے کتاب الواضحة فی السنن والفقہ مشہور ترین ہے۔ ابن الماجشون، مطرف، عبد اللہ بن الحکم جیسے علما سے فقہ و حدیث کا درس لیا۔ قرطبہ کے مفتی بھی رہے۔ یحییٰ بن یحییٰ تلمیذ امام مالک کی وفات کے بعد ریاست علمی انہیں کے حصے میں آئی [اور وہ اپنے زمانے میں اندلس کے عالم اور فقیہ مشہور تھے]۔

(۵) ابوالحسن علی بن زیاد التونسی (۸۱۸۳ م) : امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد جیسے علما سے سماعت کی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے زمانے میں افریقہ میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا۔ قیروان کے اہل علم اختلاف مسائل کے وقت ان کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ قاضی اسد بن الفرات اور سحنون جیسے علما نے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

(۶) اسد بن الفرات (م ۸۲۱۳/۸۲۲۸) : مسائل فقہ مالک کی اولین کتاب المدونة (الأسدية) انہی کی تصنیف ہے۔ اصلاً نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ ولادت حران میں ہوئی اور نشو و نما (قیروان اور) تونس میں پائی۔ اولاً علی بن زیاد تلمیذ مالک سے موطاً کا درس لیا اور پھر بنفس نفیس امام سے ملاقات کی اور شرف صحبت حاصل کیا۔ اس کے بعد وہ عراق بھی گئے اور امام ابو حنیفہ کے تلامذہ عظام قاضی ابو یوسف، امام محمد اور اسد بن عمرو سے فقہ کی تحصیل کی اور قاضی ابو یوسف نے ان سے موطاً کی سماعت کی۔ [۸۲۱۲/۸۲۲۷ میں بحری بیڑا لے کر جزیرہ صقلیہ کو فتح کیا]۔ وہ قیروان کے قاضی بھی تھے اور حصار سرقوسہ میں امیر لشکر بھی اور اسی معرکہ میں ان کی وفات ہوئی۔

ابن زیاد ماضی سے علم حاصل کیا۔ مغرب اور اندلس میں فقہ کی ترویج میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مصر میں علم کی ریاست ان پر ختم ہو گئی۔ وہ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں؛ (۸) محمد بن ابراہیم بن زیاد الاسکندری المعروف بابن المواز (م ۸۲۸۱/۸۹۴) : مالکی فقہ کے مجدد عالم اور مصنف، امام مالک کے بعض تلامذہ سے تحصیل علم کی۔ فقہ و افتا میں عالم راسخ تھے۔

الرفیقہ و اندلس : (۱) ابو عبد اللہ زیاد بن عبد الرحمن القرطبی المعروف بشیطان (م ۸۱۹۳) : اندلس میں موطاً امام مالک سے پہلے انہیں کے ذریعہ پہنچی۔ وہ دوبار امام مالک کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ فتاویٰ مسلک مالک میں بھی ان کی ایک تصنیف ہے جو "سماج زیاد" کے نام سے مشہور ہے۔ لوگ انہیں فقیہ اندلس کے نام سے یاد کرتے تھے۔

(۲) عیسیٰ بن دینار الاندلسی (م ۸۲۱۲) : اندلس میں ان سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہیں مانا جاتا تھا۔ قرطبہ کے مفتی بھی رہے۔ امام مالک سے مدینہ منورہ میں موطاً کا درس لیا اور مشرق سے لوگ تو ریاست علم کے مالک مانے گئے؛ (۳) یحییٰ بن یحییٰ بن کثیر اللیثی [البصودی] (م ۸۲۳۴/۸۲۴۹) : امام مالک سے موطاً سنی؛ اس سے پہلے اندلس ہی میں زیاد بن عبد الرحمن القرطبی سے اس کا سماج کر چکے تھے۔ اندلس میں فقہ و مسلک مالکی انہیں کے ذریعے پھیلا اور پھلا پھولا۔ وہ اگرچہ اندلس میں عہدہ قضا پر متمکن تو نہیں ہوئے، لیکن یہی ان کے مشورہ کے بغیر کوئی قاضی مقرر نہیں کیا جاتا تھا۔ ان کے بے شمار شاگرد تھے۔ خصوصاً کی مشہور و متداول روایت انہیں کی ہے اور انہیں بہت قریب جیسی جاتی ہے۔ وہ "عادل اہل اندلس" کے لقب سے مشہور تھے۔

(۳) یحییٰ بن کثیر اللیثی بن حوسب بن سلیمان



بالقرآن، شواہد الموطأ، الاموال والمغازی.

اوائل قرن رابع سے سقوط بغداد تک مشہور  
متأخرین مالکیہ: محمد بن یحییٰ ابن لبابة الاندلسی  
[م. ۵۳۳ / ۱۱۴۰ء]: فقہ مالکیہ کی مشہور کتاب  
المنتخب کا مصنف؛ بکر بن العلاء القشیری البصری  
[م. ۵۳۱ / ۱۱۳۷ء]: تالیفات: الاحکام المختصر من کتاب  
اسمعیل ابن اسحق، کتاب الرد علی المزنی، کتاب  
اصول الفقہ، کتاب القیاس وغیرہ؛ ابو اسحاق  
محمد بن القاسم العنسی (م. ۵۰۵): مصر میں رئیس  
فقہائے مالکیہ، تالیفات: غرائب من قول مالک و  
اقوال شاذة، کتاب الزاہی الشعبانی فی الفقہ؛ محمد  
بن الحارث الخشنی [م. ۵۳۶ / ۱۱۴۲ء]: قیروان میں  
تعلیم پائی اور قرطبہ (اندلس) میں جا کر بس گئے۔  
تالیفات: الاختلاف والاتفاق (فی مذهب مالک)،  
کتاب الفیاء والقضاة بقرطبہ، اخبار الفقہاء والمحدثین؛  
ابوبکر محمد بن عیبد اللہ المعیطی الاندلسی (م. ۵۳۶):  
وہ حافظ فقہ اور عالم مذهب مالک سمجھے جاتے تھے۔  
انہوں نے ابو عمر الاشبیلی کے ساتھ مل کر فقہ مالکیہ  
کی مشہور کتاب الاستیعاب کو حواجز میں مکمل  
کیا؛ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر  
[م. ۵۶۳ / ۱۱۷۱ء] اندلس کے عظیم محدث، [سورخ،  
ادیب] اور شیخ العلما مانے گئے۔ تصانیف میں  
الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، الاستذکار لمذاهب  
علما الانصار، التمهید لما فی الموطأ من المحانی  
والاسانید، الانصاف فیما بین العلماء من الاختلاف،  
الانتقاء فی فضائل الثلاثة الفقہاء، کتاب الکافی فی  
الفقہ وغیرہ قابل ذکر ہیں؛ ابو محمد عبد اللہ بن  
ابی زید القیروانی (م. ۵۳۸): اپنے وقت کے امام  
المالکیہ اور جامع مذهب مالک تھے۔ اور مالک الصغیر  
کے لقب سے مشہور تھے۔ ان کی مشہور تالیفات یہ  
ہیں: النوادر والزادات علی المبنیة؛ مختصر الخواتم  
تہذیب الحیة، کتاب الرسالة۔ ابن النہیم [الطبرستانی]

(۷) عبد السلام بن سعید [بن حبیب] التنوخی  
المعروف بہ سحنون (م. ۵۲۰ / ۸۵۰ء): [قیروان میں  
پیدا ہوئے]۔ انہوں نے تونس اور پھر مصر میں امام  
مالکؒ کے تلامذہ سے تحصیل علم کی۔ اس کے بعد  
مدینہ منورہ بھی گئے اور وہاں کے علما سے اکتساب  
کیا؛ اس وقت امام مالکؒ انتقال کر چکے تھے۔  
ان کے بارے میں ابن القاسم کا کہنا ہے کہ افریقہ  
سے ہمارے پاس سحنون جیسا کوئی عالم نہیں  
آیا۔ قیروان کے قاضی بھی رہے۔ المدونہ کی تہذیب  
کا سہرا انہیں کے سر ہے۔ وہ اپنے زمانے کے محبوب  
ترین علما میں شمار ہوتے تھے۔

اوپر جن علما کا ذکر ہوا وہ مغرب میں تھے؛  
مشرق میں اصحاب مالک میں سے حسب ذیل  
حضرات مشہور ہیں: (۱) ابو مروان عبد الملک بن  
عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ الماحشون (م. ۵۲۱ /  
۸۲۷ء)۔ سحنون وغیرہ علما نے انہیں سے تحصیل  
فقہ کی۔ ان کے والد عبد العزیز بن الماحشون  
امام مالکؒ کے دوست تھے۔ وہ فقیہ بن فقیہ تھے۔ وہ  
امام مالکؒ کے تلامذہ میں اپنی دانائی کے اعتبار سے  
مشہور تھے۔ انہوں نے امام مالکؒ اور اپنے والد  
سے روایت کی ہے؛ (۲) احمد بن المعذل بن غیلان  
العبدی: ابن الماحشون وغیرہ سے تحصیل کی۔ مشرق  
اور خصوصاً عراق میں وہ مالکیہ میں بلند ترین  
فقیہ سمجھے جاتے تھے؛ (۳) القاضی ابو اسحق اسمعیل بن  
اسحق بن اسمعیل بن حماد بن زید [م. ۵۲۸ / ۸۹۶ء]:  
ابن المعذل سے فقہ کا درس لیا اور ابن المدینی  
سے حدیث پڑھی۔ مالکیہ عراق نے فقہ کی تعلیم  
انہیں سے لی۔ ابن النہیم نے لکھا ہے کہ انہوں نے  
فقہ مالک کی نشر و اشاعت میں بڑا حصہ لیا اور  
لوگوں کو مسلک مالک کی طرف رغبت دلائی اور  
کئی کتابیں تصنیف کیں، مثلاً: احکام القرآن،  
اھوال القیامہ (تقریباً تین صد ورق)، المبسوط، الاحتجاج



کی گئی تھی، نیز المدونۃ کی تلخیص کی اور الملخص نام رکھا: ابوبکر محمد بن عبد اللہ بن یونس الصقلی (م ۴۶۱ھ): مؤلف کتاب الفرائض، کتاب جامع المدونۃ: ابو الولید سلیمان بن خلف [القرطبی] الباجی (م ۴۷۳ھ): پہلے اندلس میں تحصیل علم کی [چوبیس سال کی عمر میں] بلاد مشرق میں آئے۔ [حجاز، بغداد، موصل، دمشق، حلب وغیرہ میں قیام کر کے وہاں کے اہل علم سے استفادہ کرنے کے بعد اپنے وطن کو لوٹ گئے۔ وہ ابن حزم کے معاصرین میں سے تھے اور ان دونوں میں خوب مناظرے ہوتے رہے۔ ابن حزم ان کی علوشان کے معترف تھے۔ ان کی مشہور تالیفات یہ ہیں: الاستیفاء فی شرح الموطأ، المنتقى فی شرح الموطأ (یہ الاستیفاء کی مختصر ہے)، السراج فی علم الحجاج: کتاب مسائل الخلاف: المذهب فی اختصار المدونۃ: شرح المدونۃ: احکام الفصول فی احکام الاصول: ابو الحسن علی بن الربیع القیروانی (م ۴۹۸ھ): بڑے فاضل فقیہ تھے، مؤلف التبصرة (تعلیق کبیر علی المدونۃ): ابو الولید محمد بن احمد ابن رشد القرطبی (م ۵۲۵ھ): مشہور فلسفی اور مالکی فقیہ ابن رشد الاندلسی (م ۵۹۵ھ) کے جد امجد، یہ بھی اپنے عہد کے فقہاء کے رئیس تھے اور کئی تالیفات کے مصنف: کتاب البیان والتحصيل لمافی المستخرجة من التوجيه والتعلیل: المفدمات لاول المدونۃ، علاوہ ازیں یحییٰ بن اسحق کی کئی مبسوط کتابوں کا اختصار کیا اور امام طحاوی کی مشکل الآثار کی تہذیب کی: ابو عبد اللہ محمد بن عمر التیمی المازری الصقلی (م ۵۳۶ھ): امام اہل المغرب والاندلس، وہ فقہ مالک میں مرتبہ اجتہاد پر فائز تھے، تالیفات: شرح کتاب مسلم، شرح کتاب التلقین للقاضی عبدالوہاب، (مالکیہ کے ہاں اس کتاب کی کوئی نظیر نہیں ملتی)، امام الحرمین کی البرہان کی شرح المعصول من برہان

۲۰۱] نے انہیں اپنا ہم عصر بتایا ہے اور ان کتابوں کا تذکرہ کیا ہے: کتاب التبیویب المستخرج: المذهب (قریباً پچاس ہزار مسائل پر محتوی): کتاب النوادر فی الفقہ: ابو سعید خلف بن ابی القاسم الازدی (المعروف بہ ابن البراذعی) (م حدود ۴۰۰ھ): التہذیب فی اختصار المدونۃ (جو مغرب اور اندلس میں متداول رہی): کتاب التہید لمسائل المدونۃ، کتاب اختصار الواضحة: ابوبکر محمد بن عبد اللہ بن صالح [التیمی الازہری]: (م ۴۷۵ھ) امام المالکیہ فی زمانہ، مذهب مالک کی نشر و اشاعت میں اہم حصہ لیا، تالیفات: شرح کتاب ابن عبدالحکم الصغیر، شرح کتاب ابن عبدالحکم الکبیر، کتاب الرد علی المزنی فی ثلثین مسئلۃ، کتاب فی اصول الفقہ، کتاب اجماع اہل المدینہ، کتاب فضل المدینہ علی مکہ: ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ [ابن عیسیٰ] المعروف بابن ابی زینب الیبری (م ۴۹۹ھ): کبار فقہاء و محدثین میں شمار ہوتے تھے۔ تالیفات: المغرب فی اختصار المدونۃ: المختص فی الاحکام، [اصول السنۃ]، کتاب المذهب: [حیاء القلوب]: ابو الحسن علی بن محمد المعافری المعروف بابن القاسی (م ۴۰۳ھ): وہ محدث، فقیہ اور اصول تھے: کئی مفید کتابیں تصنیف کیں: المذهب فی الفقہ، احکام الدیانة: کتاب ملخص الموطأ: القاضی [ابو محمد] عبدالوہاب بن [علی بن] نصر البغدادی (م ۲۲۲ھ): بغداد سے مصر چلے آئے تھے۔ تالیفات: کتاب النصرة لمذهب امام دارالہجرة، المیزان لمذهب عالم المدینہ، الاشراف فی مسائل الخلاص: شرح رسالۃ ابن ابی زید، شرح المدونۃ: ابو القاسم عبدالرحمن بن محمد الحضرمی المعروف بابن ابي زینب (م ۴۴۰ھ): مشاہیر علمائے افریقیہ میں سے تھے۔ مملک امام مالک میں ایک ضخیم کتاب تصنیف کی جو دو اجزا سے زائد پر مشتمل تھی اور جو کچھ مدونۃ کے مسائل کی تشریح و تخریج

الفقہیۃ فی تلخیص مذهب المالکیۃ؛ سید خلیل (م) ۵۷۶ھ) مصنف کتاب المختصر۔

الفہرست میں مندرجہ ذیل مصنفین کے نام بھی ملتے ہیں: ابراہیم بن حماد بن اسحق، تالیفات: کتاب الرد علی الشافعی، کتاب الجنائز، کتاب الجہاد، کتاب دلائل النبوة؛ محمد بن الجہم، تالیفات: کتاب شرح مختصر ابن عبدالحکم الصغیر، کتاب الرد علی ابن الحسن (اتمام کتاب اسمعیل بن اسحق)؛ ابو یعقوب الرازی قاضی الاہواز، تالیف: کتاب المسائل؛ ابوالفرخ المالکی عمر بن محمد (م) ۳۳۱ھ، تالیفات: کتاب العاوی فی الفقہ، کتاب اللع فی اصول الفقہ؛ عبدالحمد بن سهل، تالیفات: جامع الفرائض، کتاب المختصر فی الفقہ الکبیر، کتاب المختصر الصغیر؛ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ، تالیفات: کتاب مسائل الخلاف، کتاب الرد علی ابن علّہ، کتاب الرد علی مسائل المزنی۔

مالکیہ کی اہم کتب: اوپر فقہاء و علمائے مالکیہ کے ذکر میں فقہ و مسلک مالک کی کتب کا ذکر ان کے مصنفوں کے ساتھ ساتھ آ گیا ہے، یہاں ان کی بعض معروف و متداول اور زیادہ اہم تالیفات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ ابو زہرہ نے مالکیہ کی اسماء الکتاب کی تعداد چار بتائی ہے: (۱) المدونة (جس کی ترتیب و تدوین میں قاضی اسد بن فرات، عبدالرحمن بن القاسم اور عبدالسلام بن سعید التتوخی الملقب بہ سحنون نے حصہ لیا)؛ (۲) الواضحة، تصنیف عبدالملک بن حبیب السلی؛ (۳) العتبہ، تصنیف محمد بن احمد بن عبدالعزیز القرطبی الاندلسی (م) ۲۵۵ھ)؛ اس کتاب کو المستخرجة بھی کہتا جاتا ہے؛ (۴) الموازیۃ تصنیف محمد بن ابراہیم بن زیاد (الاسکندری المعروف بابن مواز (م) ۲۹۹ھ) بعد میں آنے والے علما نے خاص طور پر المدونة کی شرحیں لکھیں اور اس کے مختصرات بھی لکھے۔

الاصول، محمد بن عبد اللہ المعافری الاشبیلی المعروف بہ ابی بکر ابن العربی (م) ۵۴۳ھ)؛ تحصیل علم کی خاطر دیر تک بلاد مشرق میں گھومتے رہے، امام غزالی سے بھی ملاقات کی؛ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں، جن میں سے مشہور تصانیف احکام القرآن، المسالک فی شرح موطأ مالک، المحصول فی اصول الفقہ، عارضة الاحوذی فی شرح الترمذی، العواصم من القواصم، الانصاف فی مسائل الخلاف (۲ جلدیں)، اعیان الاعیان وغیرہ ہیں؛ القاضي ابوالفضل عیاض بن موسی بن عیاض الیحصبی السبئی (م) ۵۴۴ھ)؛ تفسیر اور حدیث میں امام وقت تھے۔ ان کی مشہور تصانیف یہ ہیں: اکمال المعلم فی شرح صحیح مسلم، الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلی اللہ علیہ وسلم، مشارق الانوار فی تفسیر شریب الموطأ والبخاری ومسلم (دو جلدیں)؛ ترتیب المدارک و تقریب المسالک لمعرفة اعلام مذهب مالک؛ اسمعیل بن مکی العوفی (م) ۵۸۱ھ)؛ حضرت عبدالرحمن بن عوف کی اولاد میں سے تھے۔ اسکندریہ میں ان کا گہرانہ علم و فضل میں مشہور تھا۔ تالیفات: الدباج فی الفقہ، العوفیہ (شرح التہذیب)؛ محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد المشہور بالحفید (م) ۵۹۵ھ)؛ اندلس کے مشہور و معروف فلسفی اور فقیہ، دوسری کتابوں کے علاوہ ان کی معروف ترین کتاب ہدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد (فی الفقہ) ہے؛ ابو محمد عبد اللہ بن نجم بن شاس الجذامی السعدی (م) ۶۱۶ھ)؛ انہوں نے امام غزالی کی الوجیز کی طرز پر مسلک مالکیہ میں ایک نفیس کتاب تصنیف کی، جس کا نام الجواهر الثمینہ فی مذهب عالم المدینہ رکھا؛ جمال الدین ابو عمرو عثمان بن عمر الکردی المعروف بابن حاجب (م) ۶۴۶ھ)؛ مؤلف جامع الامہات (مالکی فقہ)، الکافیۃ، الشافیۃ، مختصر الفقہ؛ ابوالقاسم بن جزی (م) ۷۴۱ھ)؛ مؤلف القوائین

کل بھی وہاں اس کا غلبہ ہے۔ افسوس میں پہلے پہل اگرچہ ایام اوزاعیؒ کا مسلک غالب تھا، لیکن ۵۲۰۰ کے بعد سے یہاں فقہ مالکؒ کو غلبہ حاصل رہا اور یہ ملک بڑے بڑے علما و فقہا اور مصنفوں کی قرار گاہ رہا۔ مغرب اقصیٰ میں بنو تاشفین (۸۴۸/۵۴۸ تا ۱۰۵۶ء) کے عہد میں مالکیہ کو بہت فروغ ملا اور ان کی قوت میں اضافہ ہوا۔ ان علاقوں کے علاوہ سوڈان، بحرین اور کویت میں بھی یہ مذہب پھیلا، خاص طور پر بالائی مصر میں اسے وہی حیثیت حاصل رہی جو زیرین مصر میں شافعی مسلک کو حاصل تھی۔ آج کل مختلف ممالک اسلامیہ میں مالکیہ کی کل تعداد تقریباً چار پانچ کروڑ ہے۔

مأخذ: الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۱: ۱۸۷؛ (۲) ابن ابی حاتم الرازی: کتاب الجرح والتعديل، ج ۳، القسم الاول، ص ۲۰۳، حیدر آباد دکن ۱۳۷۲ھ؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، ص ۳۱، لندن ۱۹۱۲ء؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: تهذيب التهذيب، ج ۱۰؛ (۵) النوی: تهذيب الاسماء واللغات، قسم اول، ص ۷۰؛ (۶) السيوطی: تنوير الحوالک، قاہرہ ۱۳۷۰ھ؛ (۷) قاضی عیاض: ترتیب المدارک و تقریب المسالك لمعرفة اعلام مذہب مالک، چار جلدیں بیروت ۱۳۸۷ھ؛ (۸) ابن فرحون: الدیباچ المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب مع ذیل (الانتهاج) فلس؛ (۹) المقرئ: نفع الطیب، تین جلدیں ۱۸۰۰ تا ۱۸۶۱ء؛ (۱۰) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، گوٹنگن ۱۸۵۰ء؛ (۱۱) ابوالحسن النہای: تاریخ قضاۃ الاندلس، بیروت؛ (۱۲) ابن الدبّاع: معالم الايمان فی معرفۃ اهل القیروان (آخری تین جزو) تونس ۱۳۲۰ھ؛ (۱۳) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء المتین باحیاء مآثر الفقہاء المحدثین، کانپور ۱۲۸۸ھ؛ (۱۴) صبحی محمّدانی: فلسفۃ التشريع فی الاسلام (بیروت ۱۳۷۱ھ) (اردو ترجمہ فلسفہ شریعت اسلام از محمد احمد

المعروفہ) ہی ذرا اصل فقہ مالکیہ کی اہم اور (موطأ) مالک کے (ہند) اولین کتاب اور بنیادی سرمایہ ہے؛ مالکیہ کی دیگر اہم کتب یہ ہیں: ابو محمد عبد اللہ بن عبد الحکم المصري کی تین تصانیف یعنی المختصر الكبير (تقریباً ۱۰۰۰ ہزار مسائل پر مشتمل)، المختصر الاوسط (تقریباً ۳۰ ہزار مسائل)، المختصر الصغير (۱۲ سو مسائل)؛ اصبح بن الفرج کی کتاب الاصول، محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم کی تصنیفات: احکام القرآن، کتاب الوثائق والشروط، کتاب آداب القضاۃ، محمد بن سحنون کی کتاب الجامع؛ محمد بن ابراہیم بن عبدوس کی کتاب المجموعۃ علی مذہب مالک؛ واصحابہ؛ القاضی اسمعیل بن اسحق کی کتاب الميسوط فی الفقہ۔

امام مالکؒ کا مسلک حجاز سے نکل کر، اگرچہ عراق کے بعض شہروں، بغداد و بصرہ، اور خراسان کے شہروں قزوین، اہر اور نیشاپور میں بھی پھیلا، لیکن جیسا کہ اوپر فقہا و مصنفین مالکیہ کے تذکرہ میں ذکر ہو چکا ہے، مالکی مذہب کا زیادہ تر فروغ بلاد مغرب و الریفیہ: تونس، الجزائر، مراکش، افسس اور مصر میں ہوا۔ ابن خلدون نے المقدمة میں لکھا ہے کہ اس کا سبب یہ ہوا کہ مغرب و الریفیہ کے علما کا مشہاے سفر حجاز رہا۔ مدینہ اس زمانے میں دارالعلم تھا اور عراق ان کے راستے میں نہیں بڑتا تھا۔ حناچہ انہوں نے علمائے مدینہ ہی سے اخذ و اکتساب میں انحصار کیا اور امام مالکؒ کے تقلید کی۔ مصر میں مالکی فقہ خود امام مالکؒ کے تلامذہ ہی میں فروغ پذیر ہو چکی تھی اور بعد میں مصر کو پہلا ملک سمجھنا چاہیے۔ امام مالکؒ کا فیض پہنچا۔ مصر کے مالک کے تلامذہ میں عیاض قاضی کو پہلا درجہ اور مالکی کے تلامذہ کو دوسرا درجہ حاصل ہوتا تھا۔ بلاد مغرب میں مالکی مذہب ہمیشہ غالب رہا اور آج

سلسلہ، شمال مغرب میں اراولی کی پہاڑیوں کا سلسلہ اور مشرق میں وہ تیز کوہی نشیب ہے جہاں سے بندھیل کھنڈ کا علاقہ نظر آتا ہے۔ اس سطح مرتفع کی اوسط بلندی ۱۶۰۰ فٹ کے قریب ہے۔ علم طبقات الارض کے اعتبار سے اس سطح مرتفع کے جنوبی حصے میں سنگ باسلیق کی وسیع چٹانوں کا سلسلہ ہے اور شمال میں کوہ وندھیا چل کے سنگین پہاڑوں میں ریتلا پتھر بمقدار کثیر موجود ہے۔ یہ ملک بے حد زرخیز ہے اور زمین میں ”رگر“ کا سیاہ رنگ کا مادہ زیادہ ہے جو کھاس کی کاشت کے لیے بہت مفید ہوتا ہے۔ یہاں سے دریائے چنبل، سپرا، کالی سندھ اور ہاربتی گزرتے ہیں، جس کی وجہ سے کوئٹہ کے علاقے میں کوئی ۸۰۰ یا ۹۰۰ فٹ کی بلندی پر ایک مثلث نما وادی بن گئی ہے۔ ان دریاؤں کے کناروں پر جو شکاف پڑ گئے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ حال ہی میں ان دریاؤں نے کچھ خفیف سا رخ بدلا ہے۔ اس علاقے کی خاص خاص فصلیں یہ ہیں: باجرہ گیہوں، چنا، کھاس اور پوست کل زرعی رقبے میں سے تقریباً ۴۰ فی صد رقبہ پر باجرے کی کاشت ہوتی ہے۔ بارش کا اوسط تقریباً ۳۰ انچ سالانہ ہے۔ اس علاقے کی تقریباً نصف آبادی راجستھانی بولی بولتی ہے، جسے ”رنگری“ کہتے ہیں اور یہاں کے اہم شہر اندور، اجین، رتلام اور دیواس ہیں۔

اس علاقے کا نام اصل میں ایک قبیلے کا نام تھا جس کا ذکر راماین اور مہا بھارت میں آتا ہے، لیکن اس قبیلے کی آبادی کے متعلق قدیم حوالے جو وشنوبران میں ملتے ہیں کچھ مبہم ہی سے ہیں اور ان میں کہا گیا ہے کہ مالوہ لوگ پوری پتیر کے پہاڑوں یا مغربی وندھیا چل میں رہا کرتے تھے۔ ”برہت سنہیتہ“ میں، جو چھٹی صدی میں لکھی گئی، ایک ملک کا ذکر ہے جسے مالوہ کہتے

رضوی، لاہور): (۱۵) محمد الخضری بک: تاریخ التشریح الاسلامی، مصر ۱۳۸۵ھ (اردو ترجمہ، محمد تقی عثمانی: تاریخ فقہ، کراچی ۱۹۶۵ء): (۱۶) محمد ابو زہرہ: امام مالک (اردو ترجمہ از عبداللہ قدسی، لاہور ۱۹۶۰ء): (۱۷) احمد امین: ضعی الاسلام (ج ۲)، بیروت (بذیل الطبقة العاشرة): (۱۸) ابن ندیم: الفہرست، ج ۱، ص ۱۹۸ تا ۲۰۱، لینگ ۱۸۷۱ء: (۱۹) شاہ عبدالعزیز دہلوی: پستان المحدثین (اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے): (۲۰) سید سلیمان ندوی: حیات مالک، کراچی ۱۳۷۱ھ: (۲۱) محمد عیم الاحسان، تاریخ علم فقہ، دہلی ۱۳۷۵ھ: (۲۲) ظہور الحسن ناظم سیوہاروی: تاریخ الفقہ، لاہور ۱۹۶۳ء: (۲۳) رئیس احمد جعفری: سیرت ائمہ اربعہ، لاہور ۱۹۵۵ء: (۲۴) ابن خلدون: مقدسہ، قاہرہ: (۲۵) محمد ابو زہرہ: تاریخ المذاهب الاسلامیہ، دارالفکر العربی: (۲۶) ابن الفرغی: تاریخ علماء الاندلس دو جلدیں، میڈرڈ ۱۸۹۰ء: (۲۷) D. B. Macdonald: Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitution. I Theory, لندن ۱۹۰۳ء: (۲۸) Joseph Schacht: The Origins of Muhammadan Jurisprudence, آکسفورڈ ۱۹۵۰ء: (۲۹) Sir Abdur Rahim: The Principles of Muhammadan Jurisprudence (اردو ترجمہ، اصول فقہ اسلام از مسعود علی، حیدرآباد دکن ۱۳۳۸ھ): (۳۰) ابن القبی: بغیۃ المتصن: (۳) Ency. Britannica، جلد ۱۲۔

(امین اللہ وئیر و [ادارہ])

مالوہ۔ ایک سطح مرتفع ہے جس کا رقبہ ۷۶۳ مربع میل کے قریب ہے۔ یہ علاقہ ۲۲ درجہ ۳ دقیقہ اور ۲۴ درجہ ۳ دقیقہ شمال کے درمیان اور ۷۴ درجہ ۳ دقیقہ مشرق پر مغربی وسط ہند میں واقع ہے۔ اس میں مدھیا بھارت کا بہت بڑا حصہ، شمالی بھوپال اور جنوب مشرقی راجستھان کے علاقے شامل ہیں۔ اس سطح مرتفع کے شمال میں وندھیا چل کا پہاڑی

اس کا مزار قلعہ مانڈو میں اب تک موجود ہے۔ ہوشنگ شاہ کے مرنے کے بعد جلد ہی اس کے نابالغ بیٹے محمد غزنی خان کو محمود خلجی نے قتل کرا دیا اور تخت پر قبضہ کر لیا۔ محمود کا جانشین اس کا بیٹا غیاث الدین (۱۴۷۵ تا ۱۵۰۰ء) ہوا۔ اس کے بیٹے ناصر الدین نے اسے زہر دے دیا اور اس کی جگہ بادشاہ بن بیٹھا۔ ناصر الدین اجین میں کالیہ دیہہ محل کے قریب نشہ کی حالت میں ایک تالاب میں گر گیا اور ڈوب کر مر گیا۔ اس کا جانشین محمود ثانی (۱۵۱۰ء تا ۱۵۳۱ء) ہوا۔ گجرات کے بادشاہ مصطفیٰ ثانی کی مدد سے اس نے اپنے زبردست اور سرکش راجپوت وزیر مدنی رائے سے نجات پائی لیکن اس بات پر چٹوڑ کے راجہ رانا سانگا سے اس کا جھگڑا بڑھ گیا جس نے اسے قید کر لیا، لیکن بعد میں نہایت عزت و احترام کے ساتھ رہا بھی کر دیا۔ اس حسن سلوک کے باوجود اس نے چند سال بعد رانا کے جانشین پر حملہ کر دیا۔ اس دفعہ اسے بہادر شاہ والٹی گجرات نے، جو رانا کا حلیف تھا، گرفتار کر لیا اور وہ قید سے بھاگ کر نکل جانے کی کوشش میں قتل کر دیا گیا۔ اس طرح خاندان مالوہ کا خاتمہ ہوا اور یہ ریاست گجرات کی سلطنت میں شامل کر لی گئی۔

۱۵۳۵ء میں شہنشاہ ہمایوں نے گجرات پر حملہ کیا اور مود سور کے قریب بہادر شاہ کو شکست دی۔ سوری خاندان کے عہد حکومت میں شیر شاہ کا دست راست شجاعت خان مالوہ پر حکومت کرتا تھا۔ اس کی وفات کے بعد اس کا بیٹا باز بہادر، جو موسیقی کی مہارت فن کے لیے مشہور ہے، یہاں حکومت کرتا رہا۔ سارنگ فور کی رانی روپ متی سے اسے والہانہ عشق ہو گیا۔ ۱۵۶۲ء میں باز بہادر کو مجبوراً شہنشاہ اکبر کا مطیع ہونا پڑا اور اس طرح مالوہ کا تمام علاقہ اٹھارہویں صدی کے

تک اس تحریف میں اس ملک کو آؤتی بھی لکھا گیا ہے۔ یہ جنوبہ سوریا خاندان کی سلطنت کا ایک حصہ تھا۔ راجہ اشوک اپنے باپ کی زندگی میں اس صوبے کا حاکم تھا اور اس کا پایہ تخت اجین میں تھا۔ ۱۸۵ء تا ۷۳ء قبل مسیح میں مشرقی مالوہ میں سونگاؤں کی حکومت تھی۔ مسیحیت کے ابتدائی زمانے میں مغربی علاقے کے حکمرانوں نے اپنی حدود سلطنت کو مالوہ تک وسیع کر لیا۔ بطلمیوس ۱۵۳ء میں چشتہ کا ذکر کرتا ہے جو تپاس تنوس (Tiasenos) کے لقب سے ”او زین“ (اجین) پر حکومت کیا کرتا تھا۔

سٹراپوں (Sataraps) نائب حکومت کی حکومت کے خاتمہ کے بعد مکدہ دیش کے گپتا راجاؤں کا اقتدار پڑھا۔ گپتا ثانی نے سٹراپوں کو نکال باہر کیا اور ۳۹۰ء کے قریب مالوہ پر قبضہ کر لیا۔ جب گپتا سلطنت کو زوال ہوا تو اس کا زیادہ حصہ سفید ہنوں (White Huns) کے قبضے میں آ گیا جو قنوج کے حکمران تھے اور پھر یہ علاقہ مالوہ لوگوں کے ہاتھ میں آ گیا جن کے نام پر اس کا یہ نام پڑا۔ مالوہ لوگوں پر ۱۰۵۳ء میں انہوید کے چالوکیا اور تری پورہ کے کلاکروں کا ایک اختلاف غالب آیا۔ ۱۲۳۵ء میں شمس الدین التمش نے اجین پر قبضہ کر لیا اور مالوہ کا علاقہ سلطنت دہلی کا صوبہ بن گیا۔ ہندوؤں کی چند سازشوں اور وقتی بغاوتوں کے سوا یہ علاقہ ۱۳۹۲ء تک حکومت دہلی کے زیر نگیں رہا۔ دہلی کی سلطنت کے انحطاط کے بعد جو تیمور کے حملے کے بعد وقوع پذیر ہوا، سلطان گورنر دلاور خان غوری نے اسے جنوبہ مختار حکومت میں تبدیل کر دیا۔ اس کے بعد فتح علی شاہ خان المعروف بہ ہوشنگ شاہ نے قتل کر دیا۔ ہوشنگ شاہ نے ہوشنگ آباد کا شہر آباد کیا۔ اس نے اپنے بیٹے کے نام پر ہوشنگ آباد کا نام رکھا۔

میں یونیورسٹی ہے۔ مانڈو مالوہ کا مشہور پہاڑی قلعہ ہے۔ ہندی زبان کی پراکرت مالوی عام طور پر بولی جاتی ہے۔ کھاس کی زیادہ کاشت ہوتی ہے۔ مالوہ مون سون ہواؤں کے خطے میں واقع ہے اور بارش جون سے لے کر اکتوبر کے مہینوں میں ہوتی ہے۔ اس سے پہلے مارچ تا مئی کے مہینے گرم اور خشک ہوتے ہیں۔

دیکھیے *The New Encyclopaedia Britannica*

مطبوعہ ۱۹۷۴ء، بذیل مادہ مدھیا پردیش، [ادارہ]

مالی: (فرانسیسی سوڈان) وسطی افریقہ میں واقع ہے۔ اس کے مشرق میں نائجر، شمال میں الجزائر اور ماریطانیا، مغرب میں سینی گال اور گنی اور جنوب میں ایوری کوست اور بالائی والٹا ہیں۔ جمہوریہ مالی کا رقبہ ۱,۲۰,۰۰,۰۰۰ مربع میل ہے اور آبادی سینتالیس لاکھ نفوس پر مشتمل ہے، جس میں نوے فیصد مسلمان ہیں۔

تاریخ: ساتویں صدی عیسوی میں اسلام شمالی افریقہ میں اپنے قدم مضبوطی سے جما چکا تھا۔ مغربی افریقہ میں اسلام کی اشاعت ان عرب اور بربر تاجروں کی تبلیغی سرگرمیوں کی مرہون منت ہے جو سونا، گوند اور نمک کی تجارت کے سلسلے میں مراکش اور الجزائر سے آیا کرتے تھے۔ گیارہویں صدی عیسوی میں رابطوں نے اسلام کا پیغام افریقہ کے دور دراز گوشوں تک پہنچایا اور ان کے مبلغین کی مساعی سے تکارنہ کے حکمران اور اس کے گھرانے نے اسلام قبول کر لیا۔ ان کی دیکھا دیکھی مالی (Manding) اور سونگھائی (Songhai) کے فرمان روا بھی حلقہ بگوش اسلام ہو گئے۔ یہ سب ریاستیں خانہ کی عظیم سلطنت کی باجگزار تھیں۔ ۱۰۶۶ء میں جبکہ یوسف بن تاشقین اندلس پر حملے کے لیے

وسط تک سلطنت مغلیہ کے زیر نگین رہا۔

اٹھارہویں صدی کے وسط میں انگریز اس ڈرامے کے کردار بن کر منظر پر آئے اور ۱۷۸۰ء کے بعد سے کوئی ۲۵ برس تک مالوہ کا علاقہ میدان کار زار بنا رہا، جہاں مرہٹے، مسلمان اور انگریز برابر جنگ آزمائی کرتے رہے۔ آخر ۱۸۱۸ء میں انگریزوں نے اس ملک میں مستقل طور پر اپنے قدم جما لیے۔ اس کے بعد کے چالیس سال میں مالوہ کی تاریخ میں کوئی اہم واقعہ پیش نہیں آیا، البتہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے زمانے میں کچھ شورشیں اندور، مہو، نمچ، آگر، مہدی پور اور سیہور وغیرہ میں ہوئیں۔ ۱۸۹۹ء - ۱۹۰۰ء میں مالوہ میں شدید قحط پڑا۔ ۱۹۰۳ء میں ایک اور آفت ناگہانی طاعون کی شکل میں نازل ہوئی جس کی وجہ سے یہاں کی آبادی بہت کم ہو گئی۔

مآخذ: (۱) *Imperial Gazetteer of India*

جلد نمبر ۱۷: (۲) فرشتہ: ”گلشن ابراہیمی“ بمبئی

۱۸۳۲ء: (۳) Blochmann and Jarret: آئین اکبری

(ترجمہ): *An Arabic History*: E. Denison Ross (۴)

*The Columbia Sippincott*: (۵) of Gudjarat

*Gazetteer of the World*

(T. W. HAIG) و (قاضی محمد الدین احمد)

تعلیقہ: ۱۹۴۷ء سے مالوہ بھارت کے صوبہ مدھیا پردیش میں شامل ہے۔ سیاسی آزادی کی وجہ سے تعلیمی اور صنعتی لحاظ سے یہاں بڑی ترقی ہوئی ہے۔ زراعت کی طرف بھی بڑی توجہ ہوئی ہے۔ ۱۹۶۲ء میں مدھیا پردیش میں پنچایت ایکٹ پاس ہوا۔ اس طرح مالوہ کے بہت سے دیہات میں پنچائیت قائم ہوئیں اور انتظامات مقامی لوگوں کے حوالے کئے گئے۔ مالوہ میں اندور کا شہر صنعتی لحاظ سے مشہور ہے۔ ۱۹۷۱ء میں اس شہر کی آبادی پانچ لاکھ اور ستر ہزار سے زیادہ تھی۔ اندور

کر لی۔ ۱۹۵۹ء میں سینی گال اور سوڈان کا وفاق قائم ہوا، جس کا نام وفاق مالی رکھا گیا، لیکن وفاق ایک سال کے بعد ہی ٹوٹ گیا، اب مالی ایک مستقل اور آزاد جمہوریہ ہے۔

زراعت و تجارت : مملکت مالی کا بیشتر علاقہ پہاڑی اور ریگستانی ہے۔ دریائے نائیجر کے ساتھ ساتھ چاول، روئی اور جوار کی کاشت ہوتی ہے۔ دریائے نائیجر پر بند باندھنے سے روئی کے زیر کاشت رقبے میں کچھ اضافہ ہوا ہے۔ اب چاول، روئی اور جوار بافراط ہوتے ہیں اور دساور کو جاتے ہیں۔ خشک مچھلی اور کھالیں بھی برآمد کی جاتی ہیں۔ ملک میں معدنیات بھی پائی جاتی ہیں۔ نمک کی کانیں صدیوں سے مشہور چلی آ رہی ہیں۔

ہماکو (آبادی ہونے دو لاکھ)، جمہوریہ مالی کا دارالحکومت اور صنعتی اور تعلیمی مرکز ہے۔ یہاں ہارچہ ہائی، جفت سازی اور دیا سلائی بنانے کے کارخانے قائم ہیں۔ ملکی آزادی کے بعد ملک میں تعلیمی ادارے بھی قائم ہونے لگے ہیں۔ جمہوریہ کے مسلمان تعلیمی اعتبار سے پس ماندہ ہیں اور ملک کے نظم و نسق پر غیر مسلموں کا قبضہ ہے۔ ملکی زبانوں کا رسم الخط عربی ہے، جبکہ سرکاری زبان فرانسیسی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن بطوطہ : الرحلة، مطبوعہ پیرس؛

(۲) ابن خلدون : العبر، ۶ : ۴۱۳ تا ۴۱۹، بیروت

۱۹۵۹ء : (۳) World Muslim Gazetteer، مطبوعہ

کراچی : (۴) Statesman's Year Book 1973/74

مطبوعہ لندن : (۵) Ency. Britannica، مطبوعہ لندن؛

(۶) Nazir Ahmad Khan : Common Wealth of

Muslim States، لاہور ۱۹۷۲ء [نذیر حسین، رکن اداو

نے لکھا]۔

(ادارہ)

لگو رہا تھا، اس کے بھتیجے ابوبکر بن عمر نے غانہ کے دارالخلافہ کسی (Kumbi) کو فتح کر کے غانہ کی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ غانہ کے زوال کے بعد مالی کی سلطنت قائم ہوئی۔ اس کے حکمرانوں میں قابل ذکر منسا موسیٰ (۱۳۰۷ء تا ۱۳۳۲ء) ہے۔ اس نے ٹمبکٹو فتح کر کے ملک کی حدود کو نائیجر تک وسیع کر دیا تھا۔ وہ حج سے بھی مشرف ہوا تھا اور واپسی پر اپنے ہمراہ بہت سے علما بھی لایا تھا (ابن خلدون : العبر، ۶ : ۴۱۳ تا ۴۱۹، بیروت ۱۹۵۹ء)۔ ۱۳۵۳ء میں مشہور سیاح ابن بطوطہ بھی یہاں آیا تھا۔ پندرہویں صدی عیسوی میں طوارغ (Tuareg) کے قبائل نے ٹمبکٹو فتح کر کے شمالی علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ سترہویں صدی میں مالی ہستی کی انتہا تک پہنچ کر چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گیا۔

اٹھارہویں صدی عیسوی کے اختتام اور انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں افریقہ میں اسلام کی وسیع پیمانے پر اشاعت ہوئی۔ شمالی نائیجیریا کے مصلح عالم عثمان دان فود یو نے تبلیغ اسلام کے لیے نائیجر اور چاڈ میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ اس نے ۱۸۰۲ء میں سوکوٹو (Sokoto) سلطنت کی تاسیس کی۔ اس خاندان کا مشہور حکمران حاجی عمر تھا، جس نے ۱۸۲۰ء میں حج بھی کیا تھا اور اسے تہجالی سلسلے کی خلافت بھی عطا ہوئی تھی۔ اس کی فرانسیسیوں سے کئی بار خونریز جھڑپیں بھی ہوئی تھیں۔ اس کا بیٹا فرانسیسیوں کی پیش قدمی روکنے میں ناکام رہا اور بالآخر اسے ۱۸۹۳ء میں ملک چھوڑنا پڑا۔ ۱۹۰۴ء میں فرانسیسیوں نے مالی کی موجودہ مملکت کا نام بالائی سینی گال اور نائیجر رکھ دیا۔ جبکہ ۱۹۲۰ء میں اس کا نام فرانسیسی سوڈان رکھا گیا۔ ۱۹۵۹ء میں مالی نے خود مختار ملک کی حیثیت حاصل کی۔ فرانسیسی برادری میں شمولیت منظور

حکومت کے لیے کاشتکار سے وصول کی جاتی تھی (دیکھیے *Agrarian System of* : W. H. Moreland *Muslim India*، کیمبرج ۱۹۲۹ء، ص ۹)۔

برصغیر پاکستان و ہند میں مسلمانوں کے عہد حکومت میں جو مالیہ گاؤں کے زمینداروں سے مال گزاری کے طور پر وصول کیا جاتا تھا، وہ پہلے سے حالات کا جائزہ لے کر موسم بہ موسم یا سال ہال مقرر کیا جاتا تھا۔ یہ مالیہ افسر مالیہ اور گاؤں کے نمبردار کے مابین طے ہوتا تھا۔ مالیہ پورے گاؤں کی کاشت شدہ زمین پر مقرر کیا جاتا تھا۔ نمبردار اس مالیہ کو کاشتکاروں پر تقسیم کر دیتا تھا۔ اسے مالیہ کو اجتماعی مالیہ سمجھنا چاہیے جو صرف ایک موسم یا ایک سال کے لیے مقرر ہوتا تھا۔ یہ مالیہ روپے پیسے میں ادا کرنے کے بجائے پیداوار کا مقرر حصہ یعنی سرکار ادا کیا جاتا تھا (کتاب مذکور، ۱۰، ۹)۔

علاءالدین خلجی (۱۲۹۶-۱۳۱۶ء) نے پیداوار کا نصف حصہ بطور مالیہ مقرر کیا (وہی کتاب، ص ۱۷) شیر شاہ سوری کے زمانے میں مالیہ کی تشخیص اس طرح ہوئی کہ زرخیز زمین اوسط درجے کی زمین اور کم زرخیز زمین کی اجتماعی پیداوار کی اوسط نکالی جاتی تھی اور اس اوسط کا تیسرا حصہ مالیہ مقرر کیا جاتا تھا (وہی کتاب، ص ۷۶)۔ اکبر اعظم کے اولین دور میں شرح مالیہ یہی تھی، لیکن مالیہ صرف نقدی کی صورت میں ادا کرنا ہوتا تھا۔ یہی صورت جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانے میں بھی رہی (وہی کتاب، ص ۱۲۴) اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں دیوان مالیات سے دو فرمان جاری ہوئے، ایک فرمان جو ۱۶۶۵ء میں جاری ہوا، زراعت کے بڑھانے اور کاشتکاروں کی فلاح و بہبود سے متعلق تھا، دوسرا فرمان جو ۱۶۶۸ء میں جاری ہوا، یہ تھا کہ تمام مشغول

⊗ مالیات : (ضوابط) مال : رک بہ بیت المال۔  
⊗ المالِغ : رک بہ قَلَجہ۔

⊗ مالیہ : (مادہ مال = زر و خواستہ، دھن دولت، مایہ، نقدی، متاع، جنس، چیز، جائداد، اثاثہ، قانون پیداوار و زراعت) مالگزاری، لگان، زمین کا خراج، معاملہ، محصول زمین، وہ محصول جو حکومت کی طرف سے زمینداروں پر لگایا جاتا ہے۔  
رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ملکیت زمین کے سلسلے میں مالیہ کے طور پر عشر (دسواں حصہ) عائد کیا۔ اراضی کے نظام محاصل کی تفصیل یہ ہے :

جو زمینیں بہتے پانی سے سیراب ہوتی ہیں وہ ”عشری“ قرار پائیں گی، یعنی زمیندار پیداوار کا دسواں حصہ محاصل کے طور پر ادا کریں گے۔ عشر اس پیداوار پر واجب تھا جو ذخیرہ کی جا سکتی ہے مثلاً گندم، جو، مکی، پٹ سن، بادام، اخروٹ، ہستہ، زعفران وغیرہ۔ ذخیرہ نہ ہو سکنے والی پیداوار مثلاً چارا، ایندھن، تربوز، خربوزہ اور مختلف قسم کی سبزیوں پر عشر نہیں ہوگا، (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب الخراج (مصنف ابو یوسف بن ابراہیم جو ہارون الرشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ تھے) ص ۵۹، ۹۵، نیز کتاب مذکور کا ترجمہ اسلام کا نظام محاصل از محمد نجات اللہ صدیقی، کراچی ۱۹۲۶ء، ص ۲۲۴، ۲۲۵)۔

جہاں تک برصغیر پاکستان و ہند کا تعلق ہے، یہاں کے کاشتکاروں سے زمین کا جو مالیہ لیا جاتا تھا، اس کی کوئی حد مقرر نہ تھی۔ ریاستوں کے حکمران رانا، راؤ یا راجے اور زمیندار کاشتکاروں سے مالیہ وصول کیا کرتے تھے، لیکن مالیہ عام کرنے کے لیے کوئی اصول مقرر نہ تھے۔ مالیہ باہمی رضامندی سے مقرر کیا جاتا تھا یا سرکاری حکم سے مالیہ کی کوئی حد مقرر کر دی جاتی تھی جو



(۱۳۹۲ء تا ۱۴۰۰ء) نے بنوائی تھی۔ اس کے بیٹے ہوشنگ شاہ نے اسے اپنا پایہ تخت بنا لیا اور اسلامی حکومت کے دوران میں یہ برابر پایہ تخت ہی رہا۔ یہ قلعہ کئی محاصروں کے باوجود اپنی حالت پر قائم رہا۔ مالوہ کے بادشاہ محمود ثانی کے عہد میں باغی فوج نے اس پر قبضہ کر لیا اور جب اس کے بازاروں میں ۱۹ ہزار راجپوتوں کا خون بہ چکا تو یہ قلعہ باغیوں کے ہاتھ سے بادشاہ کے ہاتھ میں آیا۔ ۱۵۳۱ء میں بہادر شاہ والی گجرات نے علاقہ مالوہ کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور ۱۵۳۵ء تک جب ہمایوں نے اسے شکست دی یہ اس کے قبضے میں رہا۔ ہمایوں کی واپسی پر یہ قلعہ ملو خان نے فتح کر لیا۔ جسے شیر شاہ نے ۱۵۴۵ء میں یہاں سے نکال کر اپنے جرنیل شجاعت خان کے حوالے کر دیا۔ ۱۵۶۰-۶۲ء میں اس کا الحاق پھر سلطنت مغلیہ سے ہو گیا۔ ۱۶۵۴ء میں اکبر نے اس قلعہ کا معائنہ کیا اور پھر دوسری بار ۱۵۹۸ء میں بھی یہاں آیا۔ ۱۵۸۵ء میں انگریزی سوداگر اور سیاح مسٹر فچ Fitch بھی اس قلعے میں آیا تھا۔ ۱۶۱۶ء میں شہنشاہ جہانگیر بھی چند مہینوں تک یہاں قیام پذیر رہا۔ اس وقت سرطاس رو بھی اس کے ہمراہ تھا۔ ۱۶۲۰ء میں وہ پھر یہاں آیا۔ ۱۶۲۵ء میں جب شاہجہان نے اپنے باپ کے خلاف بغاوت کی تو اس نے اس قلعے میں پناہ لی تھی۔ ۱۶۹۹ء میں تھوڑے سے عرصے کے لیے منڈو مرہٹوں کے قبضے میں رہا۔ اس کے بعد اسے موجودہ دھار خاندان کے قبضے میں دے دیا گیا۔ یہ قبضہ ۱۷۳۲ء تک جاری رہا۔

یہ قلعہ پہاڑی کے سارے رقبے پر بنا ہوا ہے جس کے ارد گرد ایک مستحکم فصیل ہے۔ اس کا پورا گھیر ۲۳ میل کے قریب ہے۔ اس قلعے میں کئی ایک مسجدیں، محل، مقبرے اور رہائشی

مہل مالوہ شہرت اسلامی کے مطابق مقرر کر کے مقبول کیا جائے (وہی کتاب، ص ۱۳۲)۔

عہد بعد مالوے میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ عہد برصغیر کی تحریک آزادی کے ناکام ہونے پر انگریزوں نے برصغیر کی حکومت سنبھالی تو انہوں نے رفتہ رفتہ وزارت کی طرف خصوصی توجہ دی۔ نہریں جاری کیں، بندوبست اراضی کرایا، زرخیزی کی بنا پر زمین کی اقسام مقرر ہوئیں اور اس نسبت سے زمینوں کے مالک مقرر ہوئے۔ نہروں کی وجہ سے زمینداروں کو جو سہولت میسر آئی، اس کے سلسلے میں زمینوں پر مالک کے ساتھ آیا نہ بھی شامل کیا گیا۔ پاکستان میں اب ۱۲½ ایکڑ اراضی والے زمینداروں کا مالک تو معاف کر دیا گیا ہے لیکن انہیں آیا نہ ادا کرنا پڑتا ہے اور جن زمینداروں کے پاس صرف ۲۰ ایکڑ بلوائی زمین ہے، ان کا مالک بھی معاف کر دیا گیا ہے۔ [مقبول بیگ بدخشانی، رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

مانڈو : Māndu منڈو ایک تاریخی قلعہ کا نام ہے جو مدھیہ بھارت کے جنوب مغرب میں ۲۲ درجہ ۲۱ ثانیہ شمال اور ۷۵ درجہ ۲۶ ثانیہ مشرق میں سلسلہ کوہ وندھیا چل میں ایک ایسی پہاڑی پر واقع ہے جس کی چوٹی سطح مرتفع کی صورت میں ہے جو سطح سمندر سے ۲۰۷۹ فٹ کی بلندی پر ہے۔ یہ قلعہ مالوہ کی ریاست دھار میں تھا۔

منڈو اعلیٰ بہت ہی قدیم زمانے سے ایک مستحکم قلعہ رہا ہے، ہندو تمدن و تاریخ سے اس کا تعلق اس تصویر سے بھی ظاہر ہوتا ہے جو انگریزوں نے اپنی تاریخ ہند میں دی ہے (تاریخ ہند، ۵۱-۶۱، تصویر نمبر ۱)۔ تاہم اس کی تاریخ کے متعلق ہمیں زیادہ معلومات نہیں مل سکتی ہیں۔ یہ بات البتہ معلوم ہے کہ یہ قلعہ ایک بہت بڑی عمارت دلاور خان غوری

والی چٹوڑ پر فتح پانے کی یادگار میں تعمیر کرائی تھی۔ دوسری عمارتیں جنہیں کچھ کم اہمیت حاصل ہے، باز بہادر اور روپ متی کے معلات ہیں۔ اب یہ تمام عمارتیں بھارت حکومت کے محکمہ آثار قدیمہ کی تحویل و حفاظت میں ہیں۔

مآخذ: (۱) لہشتہ: گلزار ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) آئین اکبری، مترجمہ Blochmann و Jarret؛ (۳) E. Denison Ross؛ (۴) *Imperial Gazetteer of India of Gujarat*؛ (۵) Sippincott؛ ۱۷۳ تا ۱۷۱ ص ۱۷ ج ۱۷۳؛ *Gazetteer of the World*

(T. W. Haig)

مانسہرہ: ایٹ آباد سے ۱۶ میل کے فاصلے پر تحصیل مانسہرہ کا صدر مقام، یہ بھوت نالے پر پکھلی میدان کے جنوبی کنارے پر واقع ہے اور سطح سمندر سے ۳۶۸۲ فٹ بلند ہے۔ مانسہرہ کے ریست ہاؤس سے جہاں پکھلی کے میدان کا منظر دیکھا جاسکتا ہے۔ وہاں بھوگڑ مینگ اور کاغان کی چوٹی ”موسیٰ کا مصلیٰ“ کی برف بھی سامنے نظر آتی ہے۔ پکھلی کا میدان زرخیز ہے اور اس میں چاول، مکی اور دالوں کی کاشت ہوتی ہے۔ پکھلی کے زیادہ تر حصے کے لیے مانسہرہ تجارت کا مرکز ہے۔ یہ قصبہ ایٹ آباد اور گڑھی حبیب اللہ سے سڑکوں کے ذریعے ملا ہوا ہے۔ گڑھی حبیب اللہ مانسہرہ سے ۲۱ میل کے فاصلے پر ہے۔ ۱۹۰۰ء میں گڑھی کے راستے یہاں سے کشمیر تک سڑک بنی تھی۔ مانسہرہ سے اور سڑکیں بھی نکلتی ہیں۔ ۱۹۶۱ء میں مانسہرہ کی آبادی ۱۱۸۳۸ تھی۔ یہاں سول ہسپتال، ڈاک خانہ، تار گھر، تھانہ اور سکول موجود ہیں۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق قصبے میں خواندگی کی شرح ۷۴.۹۹ تھی۔ بجلی پہنچ چکی ہے۔ یہاں سوات سے آنے والے پٹھان آباد ہیں۔

مکان ہیں جو سب کے سب اب خستہ ہو چکے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شہنشاہ اکبر نے قلعے کی بہت سی عمارتیں مسمار کرا دی تھیں تاکہ یہ قلعہ اس کی باغی رعایا کو دلفریب نہ نظر آئے۔

قلعے کے دس دروازے ہیں جن میں سے کئی پر ان کی تعمیر و مرمت وغیرہ کے متعلق کتبے موجود ہیں۔ عام طور سے گاڑی دروازے کے راستے اندر داخل ہوتی ہیں۔ یہ سڑک ان محلوں کے احاطے کی طرف جاتی ہے جو اب کھنڈر ہو چکے ہیں اور جو مالوہ کے خلجی حکمرانوں نے تعمیر کرائے تھے اس احاطے کے اندر خاص خاص عمارتیں یہ ہیں ”ہنڈولہ محل“ ایک عظیم الشان عمارت ہے جس کی پشتہ بندی نہایت پھسلوان اور ڈھلوان ہے۔ اس میں ایک بہت بڑا ایوان ہے۔ اس کے علاوہ ایک خوبصورت اور خوشنما محل ”جہاز محل“ نامی ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے نیچے ایک جھیل ہے۔ اس احاطے کے شمال کی جانب اس پہاڑی کی قدیم ترین مسجد ہے، جو ۱۴۰۰ء میں دلاور خان نے پتھروں کو جمع کرا کے تعمیر کرائی تھی۔ اس کے بعد جامع مسجد اور ہوشنگ شاہ کا مقبرہ ہے۔ یہ دونوں عمارتیں جو قلعے میں اب تک قائم ہیں، یہاں کی بہترین عمارتیں ہیں۔ ان کے مقابل ملبہ کا ایک بہت بڑا تودہ ہے اس تودے میں سے ایک نہایت شاندار سنگ مرمر کا مقبرہ برآمد ہوا ہے جو غالباً محمد خلجی اول کا ہے۔ اپنی مکمل اور اصلی حالت میں یہ عمارت غالباً اس پہاڑی کی ہر عمارت کے مقابلے میں زیادہ شاندار ہو گی۔ ان عمارتوں کے علاوہ یہاں ”مینار فتح“ کی بنیاد بھی ڈالی گئی تھی۔ یہ عمارت ہفت منزلیں تھی جو ۱۴۳۳ء میں محمود نے رانا کبیر

آدمی مارے گئے تھے اور ڈیڑھ لاکھ قید ہوئے۔ یہ کشت و خون اور تباہی اور بربادی اس کی توبہ کا موجب بنی اور حق شناسی کی اشاعت اس نے اپنا مسلک بنا لیا۔

مآخذ: (۱) ایچ۔ ڈی وائسن: *Gazetteer of the*

*Hazara District*، لندن ۱۹۰۷ء، ہمداد اشاریہ: (۲)

موجہدار: *An Advanced History of India*، نیو یارک

۱۹۶۰ء ص ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵؛ (۳) *Hazara District*

*Census Report, 1961*: E. Hultzsch (۴)

*cription of Asoka*، آکسفورڈ ۱۹۲۰ء؛ (۵) ہاشمی

فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، مطبوعہ

کراچی، ص ۳۳ تا ۳۵، (عبدالغنی، رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

المانع: اللہ تعالیٰ کا ایک نام رکھ بہ اللہ۔

مانفغر: ”مانگر“ جو چاندی کے ایک آچھ

میں چار ہوتے تھے [ابتدائی عثمانی عہد کے تانبے

کے سکے کا عام نام جس طرح آلتون (سونے کا) اور

آچھ (چاندی کا) سکے کہلاتا تھا، لیکن اس نام کا

ایک خاص تانبے کا سکے سلطان سلیمان ثانی کے عہد

اور مالی مشکلات کے زمانے میں مضروب ہوا تھا۔

۱۰۹۹ھ/۱۶۸۷ء میں یہ فیصلہ ہوا کہ عارضی

طور پر ایک فرضی قیمت کا (token) تانبے کا سکے

جاری کیا جائے جسے اس وقت واپس لے لیا جائے

جب ملک کی مالی حالت بہتر ہو جائے؛ چنانچہ ایک

اوقہ تانبے کے [= ۴۰۰ درہم] ۸۰۰ مانفغر بنائے گئے

اور انہیں نصف اسپر [چاندی کا سکے ۱/۲ یا ۱/۴

درہم] کے برابر قرار دے کر چلا یا گیا۔ اس پر بھی

جب مالی حالت میں کچھ اصلاح نہ ہوئی تو ان کی

قیمت پوری ایک اسپر کر دی گئی۔ یہ علاج

مرض سے زیادہ نقصان دہ ثابت ہوا کیونکہ ملک

میں تانبے ہی تانبے کے سکے جاری ہو گئے اور

قرنی اور طلائی سکوں کا رواج ختم ہو گیا۔

ہزاروں ہندی عیسوی میں پکھلی پر قابض ہوئے تھے۔

۲۷۲ تا ۲۳۲ ق م)۔

کے کتبوں کی وجہ سے۔ جو ایک میل کے فاصلے

پر بڑی پہاڑیوں کے دامن میں تین چٹانوں پر موجود

ہیں۔ اشوک ۲۷۲ ق م میں تخت نشین ہونے سے

پہلے ٹیکسلا کا گورنر بھی رہ چکا تھا اور مانسہرہ

کا علاقہ اس کے ماتحت تھا۔ اشوک کی چٹانوں کی

حفاظت کے لیے مضبوط چھوٹی چھوٹی دیواریں بنا

دی گئی ہیں۔ دو چٹانیں ایک دوسرے کے اوپر

تلی ہیں اور تیسری شمال کو ایک ندی کے قریب

ہے۔ اوپر نیچے والی چٹانوں میں سے نچلی پر پہلے

آٹھ کتبات ہیں جو اس کے جنوب مشرقی پہلو پر

کندہ ہیں۔ اگلے چار کتبات بالائی چٹان کے

مشرقی اور جنوبی پہلووں پر ہیں۔ تیسری چٹان پر

تیرھواں اور چودھواں کتبہ ہیں۔ ضلع ہزارہ کے

گزٹیر میں وائسن لکھتا ہے کہ چودھواں کتبہ نہیں

ملا، لیکن E. Hultzsch نے *Inscriptions of Asoka* میں

چودھواں کتبہ دیا ہے۔ اس نے تمام کتبوں کا

عکس بھی شامل کیا ہے اور رومن اور ہندی رسم

الخط میں ہر کتبے کا متن بھی دیا ہے۔ کتبات کا

انگریزی میں ترجمہ وائسن نے گزٹیر کے ضمیمہ

نمبر ۳ میں دیا ہے۔ شہباز گڑھی ضلع پشاور کے

اشوک کے کتبات کی طرح مانسہرہ کے کتبات بھی

خوشی رسم الخط میں ہیں، جو عربی اور فارسی

کے طرح دائیں سے بائیں کی طرف لکھا جاتا ہے۔ یہ

پہلا لیتاوی وریف ہے جو ہر صفحہ میں اشوک کے

دو کتبات میں نہیں پایا جاتا۔ کتبات میں بدھ مت

کے تعلیمات کی پابندی، باہمی رواداری اور

احترام آدمی پر زور دیا گیا ہے۔ تیرھویں کتبے

میں اشوک کی بیوی کا ذکر ہے جو اشوک کے

ساتھ حکومت کرتی تھیں جن میں ایک لاکھ

(۳-۴، ۴-۵، ۵-۶، ۶-۷، ۷-۸، ۸-۹، ۹-۱۰) یا (۲-۳، ۳-۴، ۴-۵، ۵-۶، ۶-۷، ۷-۸، ۸-۹، ۹-۱۰)  
ترکی رباعیات میں قافیے کی ابتدائی ترتیب الفبائی ہے۔  
(دو مصرعے ہم قافیہ) ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے  
کہ رباعی دراصل دو بینی تھی۔ عثمانی ہانی میں  
اس شکل کا بھی ارتقا پایا جاتا ہے؛ چنانچہ اس میں  
تین مصرعے ہم قافیہ ہوتے ہیں (الف - الف - ب  
الف)؛ تاہم دوسرے اور چوتھے مصرعے کا مشترک  
قافیہ اکثر اس قافیے سے مکمل تر اور واضح تر  
ہوتا ہے جو پہلے اور دوسرے مصرعوں میں  
مشترک ہوتا ہے۔ صنعت جناس یا تجنیس لفظی  
(alliteration) جو اکثر ترکوں، بالخصوص شمال  
کے ترکوں میں رائج اور مقبول ہے، مثنوی میں صرف  
کہیں کہیں پائی جاتی ہے۔ یہ جناس مصراع  
(یعنی کسی ایک مصرعے کے الفاظ کے ابتدائی  
حروف کا یکساں ہونا، مثلاً قرہ قویون قاوریہ سی،  
بتشہ بنزمہ باق، وغیرہ) کے طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ  
تجنیس دو شکلوں میں ہوتی ہے : (۱) ثمر میں ایک  
سطر میں ہر لفظ اور جناس شعری کے طور پر بھی  
(یعنی کسی شعر کے مصرعوں کے ابتدائی حروف کا  
یکساں ہونا، مثلاً ساری گولوم پرندہ، سنک انصاف  
نرندہ، سوچ بندہ یوق سیوویم، سگا گو کل ورندم)۔  
جہاں تک موضوع کا تعلق ہے بیشتر مانیاں دو  
حصوں میں منقسم ہوتی ہیں، یعنی ایک تمہید  
جو فطرت سے متعلق ہوتی ہے اور آخری حصہ جو  
شخصی یا ذاتی نوعیت کا ہوتا ہے۔ شروع میں ان  
دونوں حصوں کا بہت گہرا تعلق ہوتا ہو گا؛ تاہم  
سب مانیاں میں اس قسم کا تعلق تلاش کرنا محال  
ہو گا، کیونکہ گویے بسا اوقات آخری حصے نے الجدیہ  
نظم کو کے ایسی نئی بنائی تمہیدوں کے ساتھ  
جوڑ دیتے ہیں جو قدیم تر نظموں سے لی جاتی ہیں  
اور اس کا بالکل خیال نہیں کرتے کہ دونوں حصوں  
کے افکار میں کوئی تسلسل نہ ہو یا نہیں، پیش

مانگر پیتل اور دوسری سستی دھاتوں کی نقلی اشرفیوں (sequins) کا نام بھی ہے جو زیور کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔

**Essais sur l' Histoire : M. Belin ( ١ ) : مأخذ :**

۳ ج ۶، سلسلة J. A.، *economique de les Turquite*  
تا ۱۸۶۳ - ۱۸۶۵)؛ (۲) احمد جوادى: *Etat Militaire ottoman*، مترجمه Georges Macrides  
قسنطنطينه پیرس ۱۸۸۲ء، ص ۱۰۶ بعد.

( J. ALLAN )

\* مانی : (Mani) وہ نام جو عثمانی ترکی زبان میں ان عوامی گانوں کو دیا جاتا ہے جو رباعی کی شکل میں ہوں۔ یہ نام عربی لفظ معنی کی بگڑی ہوئی صورت ہے جس کے معنی ”خیال و فکر“ ہیں اور کسی طرح بھی ان سب علاقوں میں رائج نہیں ہے جہاں عثمانی ترکی بولی جاتی ہے۔ بہت سے اضلاع میں منفرد رباعیات کو متعدد اشعار کے گیتوں کی طرح محض تورکو کہا جاتا ہے۔ رباعی کی شکل کے گیت تقریباً سب ترک اقوام میں موجود ہیں، لہذا یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ ترکی نسل کی قدیم اقوام میں بھی پائے جاتے تھے۔

جیسا کہ عام طور پر ترکی کی عوامی شاعری میں ہے، مانی کا وزن بعض اوقات محض اجزای کلمہ پر مبنی (Syllabic) ہوتا ہے (یعنی ان میں اجزای کلمہ کی ایک مقررہ تعداد ہوتی ہے اور کوئی معینہ وقفہ نہیں ہوتا)، اور بعض اوقات وزن زوردار اجزای کلمہ پر مبنی ہوتا ہے (جن میں ایک معینہ وقفہ ہوتا ہے اور اس طرح ضعیف اور قوی اجزا کی ترتیب ایک حد تک معین ہوتی ہے)۔ بالعموم مصرعوں میں سلت اجزا ہوتے ہیں (۳-۳، اور شاذ و نادر ۲-۳-۳)۔ ایسی رباعیات شاذ ہی پائی جاتی ہیں جن میں چاروں مصرعے یکساں ہوں، بلکہ عموماً تیسرا مصرعہ دیگر مصرعوں سے مختلف ہوتا ہے (۳-۳-۲)۔

۱۹۲۲ء (Krakow) 'poezji ludow tureckich' کراکو  
 ص ۶۳ پیغہ، ۷۲ پیغہ - مندرجہ ذیل تصانیف میں  
 بھی مانیوں کے مجموعے پائے جاتے ہیں: (۴)  
 'WZKM' 'Türkische Volkslieder: Kunos' ج ۴:  
 (۱۸۹۰ء) 'Chrestomathia Turcica' بوڈاپسٹ ۱۸۹۹ء:  
 (۵) 'Tschakydcschy ein Räuberhaupt-: Littmann'  
 'mann der Gegenwart' برلن ۱۹۱۰ء: (۶)  
 'Piosenki ludowe anatolskie o rozbo-: T. Towalski'  
 'Jniku Czakydzym Rocznic Orjentalistyczny'  
 'Turkische: W. Heffening' (۷) ۳۰۰ تا ۳۳۷:  
 'Volkslieder'، در 'Isl.' ۱۳، ۲۳۶ تا ۲۶۷: (۸)  
 'Obrazci osmanskago narodnago: Wl. Gordlewski'  
 'Elne: Räsänen' (۹) ۱۹۱۶ء: 'tworčestwa'  
 'Sammlung von Mäul-Liedern aus Anatollen, Journal'  
 'de la Société Finno Ougrienne' ج ۴۱ (۱۹۲۶ء)  
 (۱۰) ۲۹۰ مانیوں کا مجموعہ ہے جن میں سے زیادہ تر  
 شمال مشرقی اناطولیا کی ہیں: (۱۰) سعد الدین نرہت  
 اور محمد نرہت: قونہ ولایتی خلیقات و حرثاتی قونہ،  
 ۱۹۲۶ء، ص ۱۰۰ تا ۱۷۷ (ولایت قونہ کی ۳۷۰  
 مانیوں کا مجموعہ): (۱۱) آنا دو لوترکلرینک خلق  
 ادبیاتی، ۱: مانیلر (متون کا مجموعہ جس پر  
 کوہرولوزادہ محمد فواد کا نہایت مبسوط دیباچہ ہے اور  
 جسے عنقریب قسطنطنیہ کا ترکی زبان کی ادبیات کا ادارہ  
 شائع کرنے والا ہے): (۱۲) نیز قب وہ ماخذ جو مقالہ  
 تور کو 'Türkl' کے تحت دیے گئے ہیں۔

(T. KOWALSKI)

- \* مانی: رک بہ زندگی .
- \* ماء العینین: الشکیطی [شقیطی] مورتانیا  
 Maurkania [رک بان] کا ایک مشہور حرث پسند  
 شیخ طریقت جو انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں  
 صدی کے آغاز میں گزرا ہے (اس کے اس "لقب"  
 کی کئی طرح تشریح و توجیہ کی جاتی ہے: اس کے

مانیوں میں نرہل کا رنگ پایا جاتا ہے لیکن  
 کئی ہجریہ بھی ہوتی ہیں اور بعض میں رباعیات  
 کی شکل میں سپاہیوں اور ڈاکوؤں کے گیت بھی  
 ملتے ہیں اور ان رباعیات کو جو اناطولی قزاق  
 چلتی جی کی بابت لکھی گئی ہیں، بڑی علمائے  
 بہت مراھا ہے۔ چند ایسی مانیوں کو جو شروع میں  
 الگ الگ تھیں اب اکثر باہم ملا کر خاصے لمبے  
 لمبے منظوم قصوں (ballads) کی شکل دے دی  
 جاتی ہے، لہذا مانی اور تورکو کو بنیادی  
 طور پر گیت کی دو الگ الگ قسمیں خیال کرنا  
 غلط ہوگا۔

ان مانیوں کی تعداد جو عوام میں رائج ہیں  
 بہت بڑی ہے۔ انہیں ہر قسم کے تیوہاروں اور  
 تقریبوں میں گایا جاتا ہے، اور لوگ گھروں میں  
 چلنے کی لمبی راتوں میں اپنے کام میں لگے ہوئے  
 بھی انہیں گاتے رہتے ہیں۔ ہدرلیز (Hedrolez)  
 یعنی یوم قدیسی جرجیس (St. Georges) (۲۳ اپریل)  
 پر فوجیان لڑکیاں انہیں استعارہ کرنے اور فال  
 لگاتے کے لیے استعمال کرتی ہیں۔

عثمانی ترکوں کے ہاں جناسی یعنی ایسی  
 مائیاں جن میں سے ابہام لفظی پایا جاتا ہے،  
 بہت مقبول ہیں۔ یہ ایسی رباعیات ہوتی ہیں جن  
 میں قوافی یکساں اجزای کلمہ کے ہوتے ہیں  
 لیکن ان کے معنی مختلف ہوتے ہیں۔

ماں دیماسیٹ: (۲) I. Kuncs دو عثمانی ترکی کے  
 ہوائی لکھن کے مقدمہ میں بالخصوص در 'Osman'  
 'türk neptülesi' کی دوسری جلد  
 'Proben der volkslitteratur' اور 'der türkischen Literatur'  
 'der türkischen Literatur'، طبع 'Radloff'، سینٹ پیٹرز  
 برگ ۱۸۸۵ء: (۲) G. Jacob:  
 'Türkische Volkslieder'، ۱۹۰۱ء، ص ۲۳  
 'Zeitschrift für türkische Literatur'، T. Kowalski

اس نے اپنی مستقل سکونت کے لیے مملوک کا مقام منتخب کیا جہاں اس نے بعد میں وادی فرزواں کے کنارے اپنے لیے مراکش طرز کا ایک ”قصبہ“ بھی تعمیر کرایا۔ شمالی افریقہ کے صحرائی ممالک کے اکثر مذہبی شیوخ کی طرح وہ بھی امور تجارت و سیاست اور مراہطوں کی مخصوص تبلیغی سرگرمیوں میں مشغول رہا کرتا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قلیل مدت ہی میں اس نے اپنے گرد اپنے پیروں کی ایک کثیر تعداد جمع کر لی جو تمام مراکش کے طول و عرض میں اپنے لباس کی بنا پر ”نیلی آدمیوں“ (نیلی پوشوں) کے لقب سے مشہور ہو گئے، اس لیے کہ وہ خُنت (گنی کا ایک سوتی کپڑا) کا جلابہ، عمامہ اور برنس پہنتے تھے اور ان سب کپڑوں کا رنگ نیلا ہوتا تھا۔ یہ لوگ اپنے شیخ کے نام کی نسبت سے عینہ اور شنقیطہ (یعنی اہل شنقیطہ) کہلاتے تھے۔

ماہ العینین نے بہت جلد سلاطین مراکش سے باقاعدہ مراسم پیدا کر لیے۔ مولای عبدالرحمن بن هشام [رک باں] کے زمانے میں وہ اسلام کے مقامات مقدسہ کی زیارت کے سلسلے میں اس ملک میں قیام پذیر بھی رہا (۱۲۳۸ تا ۱۲۴۶ / ۱۸۲۲ء تا ۱۸۵۹ء)۔ اس کے بعد خصوصاً مولای الحسن [رک باں] (۱۲۹۰ تا ۱۳۱۱ / ۱۸۷۳ تا ۱۸۹۳ء) کے عہد میں وہ مراکش اور فاس تک باقاعدہ آتا جاتا رہا۔ سلطان ہمیشہ اس کی خاطر مدارات کیا کرتا تھا کیونکہ وہ اس کے لیے غلام مہیا کرتا تھا (اس نے غلاموں کی تجارت بھی اختیار کر رکھی تھی)۔ جب نوجوان مولای عبدالعزیز [رک باں] (۱۳۱۱ / ۱۸۹۳ء میں تخت نشین ہوا تو اس نے اس کی خدمت میں بھی پیام اطاعت بھیجا اور ۱۳۱۶ء میں خود اس کی ملاقات کے لیے مراکش آیا۔ سلطان نے اس کے لیے طرز پر منگت کے جنوبی ضلع

لفظی معنی ”آنکھوں کا پانی“ ہیں، لیکن زیادہ تسلی بخش وہی توجیہ ہے جس کی رو سے قرۃ العین جیسی حسن تعمیر (euphemism) پائی جاتی ہے)۔

محمد مصطفیٰ ماہ العینین اپنے ملک کے ایک مشہور و معروف مراہطی سردار محمد فاضل بن مائین کا بارہواں بیٹا تھا، جو اٹھارہویں صدی کے آخر میں ولایت میں پیدا ہوا تھا اور شنقیطہ قبائل کے جنوب مشرق میں واقع الحوض کے علاقے میں مورون کے قبیلہ گلامکہ کا سردار تھا۔ سلسلہ بگاہ سے قطع تعلقی کر لینے کے بعد جس کا شیخ المختار الگنتی [رک باں] تھا، اس نے ایک نئے سلسلہ طریقت کی بنیاد ڈالی جو طریقہ قادریہ [رک باں] سے وابستہ تھا اور جس کا نام اس نے اپنے نام کی نسبت سے فاضلیہ رکھا۔ ۱۸۶۹ء میں محمد فاضل کے انتقال کے بعد ماہ العینین الحوض کے علاقے سے علوم اسلامیہ کی تکمیل کی غرض سے شنقیطہ چلا آیا [شنقیطہ کے اس بارونق علمی مرکز کے حالات کے لیے دیکھیے وہ طویل اور دلچسپ مخصوص مقالہ جو وہاں کے ایک باشندے احمد بن الابین شنقیطی متوطن قاهرہ نے الوسیط فی تراجم ادباء شنقیطہ کے نام سے لکھا ہے، قاهرہ ۱۳۲۹ھ / ۱۹۱۱ء]۔ ماہ العینین کئی برس تک الادوار [رک باں] میں رہا، لیکن بعد میں اور زیادہ شمال کی طرف الساقیۃ الحمراء کے علاقے میں چلا گیا جو ۱۸۸۳ء سے معمولاً اس کا مسکن رہا۔ یہ پورا علاقہ جو کبھی ہسپانیہ کے ریو دی اورو Rio de Oro کا شمالی حصہ سمجھا جاتا ہے، قتل و غارت کی وجہ سے ویران پڑا تھا۔ اس نے اس علاقے میں امن قائم کیا، اراضی میں از سر نو کاشت شروع کرائی، کھجوروں کے پے شمار باغ لگائے، ایک طرف سینگال اور شنقیطہ کی چانپ اور دوسری طرف مراکش کی سبت میں تجارتی کاروانوں کی آمد و رفت کو ترقی دی۔

”مخزن“ کے نمائندے کی حیثیت سے آزار بھیجا جائے۔ اس کے ساتھ ہی ماء العین کو یہ اختیار دیا گیا کہ قزیت کے مراکش قبضے کو اپنا مستقر بنا لے، لوگوں کو دعوت جہاد دے اور السوس سے لے کر ساقیۃ الحمراء تک پھیلے ہوئے تمام مجاہدین کو اپنے گرد جمع کر لے۔ جو امیدیں مولای عبدالعزیز نے ماء العین کے منصوبوں سے وابستہ کر رکھی تھیں وہ بہت جلد غلط ثابت ہوئیں؛ چنانچہ جب فرانسیسیوں نے وجہ پر قبضہ کر لیا اور شاویہ کو تاراج کر ڈالا تو سلطان کو ماء العین سے اپنی بے تعلقی کا اعلان کرنا پڑا۔ ماء العین کے لیے خود اپنے ملک میں بھی کامیابی کی کوئی صورت باقی نہیں رہی تھی، کیونکہ الادار کی سہم کے دوران فرانسیسی افواج نے کرنل گورا Gaurau کے زیر کمان اس کی افواج کو تتر بتر کر کے اس کی طاقت پر مہلک ضرب لگا دی تھی؛ تاہم ماء العین اپنے پرانے علاقے میں اپنا سابق اقتدار دوبارہ حاصل کر لینے کی امید سے دست بردار نہ ہوا بلکہ اس کے عزائم اس سے بھی کچھ زیادہ بلند تھے کیونکہ مئی ۱۹۱۰ء میں اس نے بلا تامل اپنے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا اور مراکش کو فتح کرنے کی کوشش کی جسے اس کے خیال میں علوی بادشاہوں نے کفار کے ہاتھ بیچ دیا تھا۔ ماورائے اطلس (Anti-Atlas) اور السوس کے تمام قبائل کو اپنے گرد جمع کرنے کے علاوہ اس نے اپنے پیروں کو بھی اکٹھا کر لیا اور مراکش جا پہنچا اور اس نے اس شہر سے چل کر وسطی اطلس سے ہوتے ہوئے اچانک فاس پر حملہ کرنے کی کوشش کی، لیکن تادلا [رک بان] کے قریب اس کی پیش قدمی کو جنرل موئیر Molitor کی قیادت میں ایک فوج نے روک کر ۲۳ جون ۱۹۱۰ء کو اسے مکمل شکست دے

دی۔ لاہور میں سلطان نے ”زالنہ“ قبضہ کرنے کے لیے زمین عطیہ کی اور ایک جہاز بھی کرایے پر لی۔ جس میں وہ اپنے حوالی موالی کے ساتھ مغادر ہوئے۔ ہندوگہ سے طرفہ تک کا سفر کر سکتے تھے اس کے صدر مقام صنارہ کے لیے رپودی اور Rio de Oro کی قسوتی ہندوگہ تھی۔ اس زمانے سے اس ہندوگہ کو کسی قدر اہمیت حاصل ہو گئی، جرمن، یونانی اور ہسپانوی جہاز اس جگہ مراکش کا تجارتی مال اتارتے اور اس حریت پسند سردار کے لیے اکثر تعداد میں اسلحہ اور گولا بارود بھی لاتے تاکہ وہ یہ سب اپنے مریدوں کو سپہا کر سکے اور شنیطی قبائل کو اس غرض سے فرانسیسیوں کے خلاف لڑنے کے لیے مسلح کر سکے کہ وہ اپنے تسلط کو سیکال Senegal کی حدود سے آگے نہ بڑھا سکیں۔ کئی سال تک ماء العین اس تمام وسیع رقبے میں جو اس کے زیر اقتدار تھا، موریتانیا میں فرانسیسی اثر و نفوذ کے خلاف ایک مزاحمتی ماحول قائم رکھنے میں کامیاب رہا۔ غیر ملکوں کے خلاف ہنگامہ آرائیوں کا بڑا محرک اکثر یہی شخص ہوتا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تیجکجہ کے قریب زیور رکیبولانی Xavier Coppolani نامی سپہ سالار کو ۱۲ مئی ۱۹۰۹ء کو قتل کر دیا گیا تو فرانس نے ۱۹۰۶ء میں تاگت Tagent پر قبضہ کر لینے کا فیصلہ کر لیا۔

ان واقعات کے بعد ماء العین نے ان تمام قبائل پر مورہیلوں کے سرداروں کو جمع کیا جن سے اس کا اتحاد تھا۔ وہ انہیں اس غرض سے اپنے ساتھ لے گیا کہ وہ موریتانیا میں فرانس کے خلاف حکومت مراکش سے امداد و اعانت کا مطالبہ کریں۔ مولای عبدالعزیز نے اس کا خاطر خواہ طریقہ طے کیا اور وہ اس بلات میں کامیاب ہو گیا کہ سلطان کا ایک عہدہ بھائی مولای ادوین

میردوں میں ایک صاحب کرامات و اعجاز ولی مشہور ہو جائے؛ چنانچہ الساقیۃ الحمراء (Seguier) اور مراکش میں اس کے ان کراماتی اعمال کی وجہ سے اس کا اقتدار بہت بڑھ گیا تھا“ (E. Richet : *La Mauritanie*، پیرس ۱۹۲۰ء، ص ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔

ماہ العینین کی تقریباً سب مذکورہ تصانیف اس کے اپنے خرچ پر فاس میں چاپ سنگی میں شائع ہوئیں۔ اس نے مراہطی سلسلے کی دعوت و تبلیغ کے لیے ان کتابوں کو دور دور تک تقسیم کیا۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے :

(۱) أدب المغالطة مع الیتم، مفید السامع کے  
حاشیے پر، عدد ۲۰، ۱۳۲۱ھ؛ (۲) الأنفس علی  
الأنفس، امام الحرمین کی تصنیف و رقات کی شرح،  
۱۳۲۰ھ؛ (۳) ذیل الرفاق علی شمس الاتفاق،  
۱۳۲۰ھ، ۳ جلدیں؛ (۴) دیوان، مصوفانہ شاعری،  
۱۳۱۶ھ؛ (۵) جواب المحققة فی أخبار الغرقة، ۱۳۰۲ھ؛  
(۶) کتاب فائق الرق علی راتبی الفتی، ۱۲۹۲ھ،  
بار ثانی ۱۳۰۹ھ؛ (۷) هداية المبتدئين و نفعة  
المنتهین، أرجوزة فی النحو، ۱۳۲۲ھ؛ (۸) حجة  
المريد فی الجبر بالذکر علی المريد، ۱۳۲۱ھ؛ (۹)  
إبراز التلوی المکتونة فی الاساسی الظاهرة و المضمرة،  
۱۳۲۲ھ؛ (۱۰) إظهار الطريق المشتهر علی "سمع و لا  
تعذر" ۱۳۲۱ھ؛ (۱۱) الخلاص فی حقیقة الاخلاص،  
۱۳۲۰ھ؛ (۱۲) الکبریٰ الأخر، ۱۳۲۳ھ، اس میں  
بھی طبع ہوئی ہے؛ (۱۳) قرة العین فی الکلام علی  
الرؤیة فی الدارين، ۱۳۲۲ھ، شماره ۱۰ کے حاشیے پر؛  
(۱۴) ما يتعلق بالجسد، عدد ۳۶ کے حاشیے پر  
۱۳۲۰ھ؛ (۱۵) منجیع الدّر فی التوسل بالاسماء  
والایات و النور، ۱۳۰۹ھ؛ (۱۶) المعتمد فی التوسل

دی۔ وہ بمشکل تمام اپنی جان بچا کر السوس پہنچا، جہاں اس کے تمام مریدوں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور اسے بسر اوقات کے لیے اپنے غلام اور بھیڑ بکریوں کے گلے فروخت کرنا پڑے۔ اس کے بعد وہ تِزْنِیت کے قصبے میں خانہ نشین ہو گیا، جہاں ۱۷ شوال ۱۳۲۸ھ / ۲۸ اکتوبر ۱۹۱۰ء کو اس نے وفات پائی۔

دو برس بعد ماء العینین کے بیٹے احمد الہیہ نے بھی سلطان بننے کی کوشش کی۔ اس نے مہدویت کے دعوے کا اعلان کر دیا اور تزئینت سے روانہ ہو کر ۱۸ اگست ۱۹۱۲ء کو مراکش میں داخل ہوا جہاں اس نے اپنی بادشاہی کا اعلان کیا اور اس کی فوج نے شہر کو نذر تیغ و آتش کر دیا۔ ۲۹ اگست کو کرنل مینجن Mangin نے بنگوئیر Benguérir کے مقام پر الہیہ کو شکست فاش دی اور سیدی بوعثمان کے مقام پر ایک اور لڑائی کے بعد ۷ ستمبر کو مراکش میں داخل ہو گیا۔

ماء العینین، جس کے سرائکش میں خفیہ اور علانیہ مرید بہت سے تھے، اپنی وفات کے بعد بھی ملک بھر میں ایک زاہد اور بزرگ عالم دین کی حیثیت سے مشہور رہا۔ ”اس کا سر منڈا ہوا تھا، چہرے پر نقاب رھتی تھی، ہمیشہ سفید لباس پہنتا اور صرف نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے مسجد میں عوام کے سامنے آتا تھا۔ ماء العینین نے زاہدانہ زندگی بسر کی، وہ صرف دودھ، کھجوروں اور بھیڑ کے گوشت پر گزر کیا کرتا تھا۔ وہ بڑا عالم تھا۔ اس نے بہت سی کتابیں دینیات، تصوف، علم نجوم، علم ہیئت، مکاشفات روحانی، دینی و اعتقادی مناظرات اور ما بعد الطبیعی نظریات پر تصنیف کیں، نیز سحر و طلسمات کے ایسے اوراق پر بھی جن کے ذریعے دولت و قوت حاصل کی جا سکے۔ اپنے والد اور بھائی کی طرح ایسے بھی اس بات کا شوق تھا کہ اپنے



المزہر، نظموں کا مجموعہ، مطبوعہ ۱۳۲۴ھ: (۳۰)

تبیان الحق الذی بالبطل سحق، ۱۳۲۱ھ.

ماء العین کے بیٹے محمد تقی اللہ نے ایک مختصر سا مخصوص مقالہ اپنے والد کے حالات کے متعلق لکھا تھا جس کا نام مذکر الموارد بمیرہ ماء العین ذی الفوائد، قاس ۱۳۱۶ھ، ہے، اس کا حوالہ احمد الشنقیطی کی تصنیف الوسیط کے ص ۳۶ تا ۳۶۲ پر بھی ہے.

مآخذ: (۱) مقالہ موریتانیا کے مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) وہ مقالہ جس پر ”متبصر“ کے دستخط ہیں: *Mâ el Aïn ech Changulty*، در R.M.M. ۱۹۰۷ء، ۱: ۳۴۳ تا ۳۵۱ اور (۲) *Afrique française*، *Bulletin du Comité et Renseignements Coloniaux* بموافق کثیرہ.

(E. LÉVI-PROVENCAL)

- ماوراء النہر: (ع)؛ ”وہ جو دریا کے پار ہے“ اس سر زمین کا نام جسے دریائے آمو [رک بان] کے شمال میں عربوں نے فتح کر کے مملکت اسلام میں شامل کیا۔ ماوراء النہر کے علاقے کی شمالی اور مشرقی سرحدوں کا محل وقوع کچھ ایسا تھا کہ وہاں اسلامی اقتدار کے قیام و خاتمے کا دارومدار سیاسی حالات پر موقوف تھا۔ دیکھیے جغرافیہ دانان عرب کے بیانات متعلقہ ماوراء النہر، در *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۴۳ بعد: *Turkestan*: W. Barthold، (سلسلہ یادگار گب، سلسلہ جدیدہ، لنڈن ۱۹۲۸ء)، ص ۶۴ بعد۔ ماوراء النہر کا لفظ عربی ادب سے فارسی ادب میں منتقل ہوا۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے زمانے میں بھی حافظ ابو [رک بان] نے ایک باب (آخری باب) اپنی جغرافیائی تصنیف میں ماوراء النہر کے لیے مخصوص کیا ہے۔ ادبی روایات کے زور اثر ماوراء النہر کا لفظ خود وسط ایشیا میں

ماوراء النہر کے حاشیہ پر، یار ثانی ۱۳۲۰ھ:

سیر السیوف علی منتخب التصوف،

جلد ۱، حاشیہ: (۱۸) مفید العاصیة والبادیة

بفتح عذبة الآیات الثمانية، ۱۳۲۶ھ: (۱۹) مفید

الزکوی علی آتی مغایری، ۱۳۰۹ھ: (۲۰) مفید

السابع والمتکلم، فی احکام التیمم و التیمم،

۱۳۲۱ھ: (۲۱) مغری الناظر والسابع علی تعلم

العلم النافع، ۱۲۹۳ھ: (۲۲) منیل البشر فی من

یظلمہم اللہ بظل العرش، ۱۳۱۲ھ: (۲۳) منیل

العارِب علی العهد للہ کفاية الواجب، ۱۳۰۹ھ:

(۲۴) منتخب التصوف، مطبوعہ ۱۳۲۵ھ: (۲۵)

مظهر الدلائل المقصودة علی الفاظ التبعات، ۱۳۲۱ھ:

(۲۶) مزینة النکد عن لا یحب الحسد، شمارہ ۱۱ کے

حاشیہ پر: (۲۷) نصیحة النساء، ۱۳۲۱ھ: (۲۸)

نعت البدايات وتوصیف النہایات، ۱۳۱۸ھ، ۱۳۲۴ھ

میں قاہرہ میں بھی شائع ہوئی تھی: (۲۹) سهل

الصوتی فی الحب علی التقی، ۱۳۰۶ھ: (۳۰)

السيف والموسی فی قضیة الخضر و موسی، ۱۳۲۰ھ:

(۳۱) سيف المجادل للقطب الکامل، تاریخ ندارد:

(۳۲) سيف السبک للمتعرض لنافی اول الوقت، تاریخ

ندارد: (۳۳) الصلوات فی فضائل بعض الصلوات، ۱۳۲۱ھ:

(۳۴) صلیة التریح علی صلیة الرحم، ۱۳۲۲ھ: (۳۵)

تین العروس علی نعت العروس، ۱۳۲۰ھ: (۳۶)

تین العروس علی نعت العروس، ۱۳۲۰ھ: (۳۶)

تین العروس علی نعت العروس، ۱۳۲۰ھ: (۳۶)

تین العروس علی نعت العروس، ۱۳۲۰ھ: (۳۶)

تین العروس علی نعت العروس، ۱۳۲۰ھ: (۳۶)

تین العروس علی نعت العروس، ۱۳۲۰ھ: (۳۶)

۱: ۴۱۰)۔ ابوالحسن الماوردی کی تصانیف میں سے  
کتاب الحاوی الکبیر فی فقہ الشافعیۃ: الطب البلیا  
والدین، الاحکام السلطانیۃ، قانون (یا قوانین) الوزرائۃ،  
سیاسة الملک: کتاب الغیون والنکت: نصیحة الملوک: کتاب  
تسهیل النظر و تسجیل الظفر فی سیاسة الحکومات: کتاب  
اعلام النبوة: معرفة الفضائل: الامثال والحکم:  
کتاب الاقناع فی الفقہ اور تفسیر القرآن الکریم  
قابل ذکر ہیں (حوالہ مذکور، نیز خیر الدین الزرکلی:  
الاعلام، ۵: ۱۴۶: کمالہ: معجم المؤلفین،  
۵: ۱۸۹)۔

الماوردی مختلف شہروں میں قاضی کے منصب پر فائز ہوتا رہا اور بالآخر بغداد کا قاضی مقرر ہوا اور وفات تک اسی شہر کے محلہ درب زعفرانی میں مقیم رہا (تاریخ بغداد، ۱۲: ۱۰۳)۔ خطیب بغدادی نے الماوردی کو فقہ محدثین اور رواۃ حدیث میں شمار کیا ہے (کتبت عنه و کان ثقة: میں نے ان سے حدیث کی تحریری روایت کی اور وہ ثقہ راوی تھا: تاریخ بغداد، ۱۲: ۱۰۴)۔ ابن حجر العسقلانی نے لکھا ہے کہ وہ اپنی جگہ راست گو تھا (صدوق فی نفسه لکثہ معتزلی) مگر معتزلی تھا (لسان المیزان، ۴: ۲۶۰): تاہم اہل معتزلہ میں شمار کرنا مناسب نہ ہوگا۔

تاریخ اسلام میں الماوردی کو یہ شرف اولیت حاصل ہے کہ اسے سب سے پہلے آقشی القضاۃ (سب سے بڑا قاضی) کا خطاب دیا گیا۔ علیہ میں قبل ازیں اعلیٰ ترین عہدہ قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا ہوتا تھا، مگر خلیفہ القادر بلقین عباسی نے اس کے علم و فضل اور فقہی علوم میں تبحر کے پیش نظر اسے آقشی القضاۃ کا عہدہ عطا کیا۔ اس شامعی فقہ میں الماوردی کو نہایت اہمیت حاصل ہے۔ اس کی دو کتابیں (الاقناع اور الحاوی) جامعیت و اختصار اور احکام کی تفصیل پر خاصی

بھی زمانہ حال تک استعمال ہوتا رہا تھا (بابر، سلسلہ یادگار گب، ج ۱، اشاریہ: اوزبیگ محمد صالح: Sprav. Knizka Samark Oblasti، ۵: ۲۴۰ و مقامات کثیرہ) حالانکہ وسط ایشیا کے باشندوں کے لیے یہ ممالک دریا کے اس پار تھے نہ کہ اس پار۔

(W. BARTHOLD)

✉ الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری ثم البغدادی ۵۳۶ھ / ۱۱۴۳ء میں عراق کے شہر بصرہ میں پیدا ہوا (خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۱۲: ۱۰۴: ابن الجوزی: المنتظم، ۸: ۱۹۹: یبعد: ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۱: ۴۱۰: تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، ۳: ۳۰۰)۔ الماوردی کی وجہ نسبت عرق گلاب سے ہے جس کی تجارت کرتے تھے (بیج ماہ الورد) ہے (وفیات، ۱: ۴۱۰: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، ۳: ۳۰۱)۔ بصرہ میں اس نے شیخ ابوالقاسم الصمیری سے تفسیر، فقہ اور اصول فقہ کا درس لیا، پھر وہ بغداد منتقل ہو گیا جہاں اس نے شیخ ابو حامد الاسفرائینی سے علوم متداولہ کی تکمیل کی، ان دو بزرگوں کے علاوہ حسن بن علی الجلی، محمد بن عدی بن زحرالمقری، محمد بن علی الازدی اور جعفر بن محمد بن الفضل البغدادی بھی الماوردی کے شیوخ میں شامل ہیں (یاقوت: معجم الادباء، ۱۵: ۵۲: کرد علی: کنوز الاجداد، ص ۲۲۲: یبعد)۔ الماوردی نے تفسیر، فقہ، اصول فقہ، عقائد، سیاست اور ادب میں کمال پیدا کیا (طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، ۳: ۳۰۱: کرد علی: کنوز الاجداد، ص ۲۲۲: یبعد)۔ الماوردی سے استفادہ کرنے والوں میں ابوبکر خطیب بغدادی اور ابوالعز احمد بن عبداللہ بن کاوش بھی شامل ہیں (تاریخ بغداد، ۱۲: ۱۰۴: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، ۳: ۳۰۴: شذرات الذهب، ۳: ۲۸۳: کنوز الاجداد، ص ۲۴۳: وفیات الاعیان،

کر سکتا (جیسا کہ ذوی الفروض میں سے قریب والا  
بعید کو وراثت سے محروم کرنے کا سبب ہوتا ہے)۔  
الماوردی اپنے عہد کے ایک ممتاز فقیہ، ماهر  
نظام سیاست و حکومت اور صاف گو عالم دین کی  
حیثیت سے اچھی شہرت رکھتا تھا۔ سلاطین بنو بویہ  
اسے بے حد عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے  
تھے۔ عباسی خلفاء یا دیگر امرا کے ساتھ اختلاف  
پیدا ہوتے تو الماوردی سلاطین آل بویہ کے سفیر کے  
فرائض انجام دینا اور وہ اس کے توسط پر بے حد اطمینان  
اور پسندیدگی کا اظہار کرتے تھے۔ جو معلومات  
و اطلاعات انہیں الماوردی فراہم کرتا انہیں حرف  
آخر تصور کر کے قبول کر لیتے تھے (معجم الادباء،  
۱۰ : ۵۳؛ وفيات الاعیان، ۱ : ۳۱۰؛ طبقات  
الشافعیہ الکبریٰ، ۳ : ۳۰۴)، لیکن اس کے باوجود  
ماہ رمضان ۴۲۹ھ میں عباسی خلیفہ نے جب  
جلال الدولہ بن بہا الدولہ بن عضدالدولہ سلطان آل  
بویہ کے لیے شہنشاہ اعظم اور ملک الملوک کا لقب  
اختیار کرنے کی اجازت دے دی تو بعض فقہا نے اس  
کی شدید مخالفت کی اور کہا کہ وہ تو صرف اللہ کی  
ذات کو زیبا ہے، مگر اس عہد کے تین بڑے  
فقہاء، یعنی ابو طیب الطبری، التیمی الحنفی اور  
علامہ الصبیری نے جواز کا فتویٰ دیتے ہوئے کہا کہ  
ایسے القاب میں قصد و نیت کا لحاظ ہوگا۔ الماوردی  
جلال الدولہ کے خواص اور مقربین میں شامل تھا  
مگر اس نے اس کے خلاف فتویٰ دیا اور شدید  
مخالفت کی، اس کے بعد الماوردی نے جلال الدولہ کے  
دربار میں آنا جانا بھی بند کر دیا، بادشاہ نے جب  
الماوردی کو دربار میں بلا بھیجا تو وہ ڈرتے ہوئے  
دربار میں پہنچا، جلال الدولہ نے اس سے کہا کہ  
مجھے اچھی طرح معلوم ہے کہ اگر آپ کسی سے  
محبت کرتے تو وہ میں ہی تھا، آپ نے جو مخالفت  
کی ہے اس کا سبب صرف آپ کا تقویٰ و تدین تھا۔

اس میں یہ ظہور متصور ہوتی ہیں۔ الماوردی کہا  
تکبر کا تھا کہ میں نے فقہ پر مفصل کلام کیا تو  
چار ہزار صفحات لکھ ڈالے (یعنی الحاوی الکبیر)  
اور اس موضوع پر جب اختصار سے کام لیا تو  
صرف چالیس اوراق میں تمام مسائل سمو دیے (یعنی  
الافتاح میں) (طبقات الشافعیہ الکبریٰ، ۳ : ۳۰۴؛  
معجم الادباء، ۱۰ : ۴۳)۔ کہا جاتا ہے  
کہ عباسی خلیفہ القادر باللہ نے مذاہب  
اربعہ کے فقہا سے اپنے اپنے مسلک کے مطابق  
ایک مختصر و جامع کتاب لکھنے کو کہا، چنانچہ  
ابوالحسن الماوردی نے اپنے شافعی مسلک کے  
مطابق کتاب الافتاح تصنیف کی، ابوالحسن القدوری  
نے اپنے حنفی مسلک کے مطابق مختصر القدوری  
تصنیف کی، مالکی فقہ کے مطابق علامہ ابو محمد  
عبد الوہاب بن محمد قصر المالکی نے اپنی کتاب  
المختصر لکھی (حنبل مصنف اور کتاب کا نام مذکور  
نہیں ہے)۔ یہ تینوں کتابیں جب خلیفہ عباسی کے  
جامعے پیش کی گئیں تو اس نے الماوردی کی کتاب  
کو بہت پسند کیا۔ دربار خلافت سے ایک قاصد  
الماوردی کے پاس بھیجا گیا اور اسے بتایا گیا  
کہ امیر المؤمنین فرماتے ہیں کہ جس طرح آپ نے  
ہمارے دین کی حفاظت کر دی ہے اسی طرح  
فقہ تعامل آپ کو بھی اپنی حفاظت میں رکھے  
(معجم الادباء، ۱۰ : ۵۵؛ طبقات الشافعیہ الکبریٰ،  
۳ : ۳۰۴؛ کنوز الاجداد، ص ۲۷۳ بعد؛ وفيات  
الاعیان، ۱ : ۳۱۰)۔

الماوردی نے بعض علمائے متقدمین کے  
مسلک کے مطابق اور اپنے مسلک کے علما کی  
راہ کے برعکس کتاب الافتاح میں لکھا ہے کہ ذوی  
الارحام کا میت سے قریب کا رشتہ ہو یا بعید کا  
میت سے سب برابر کے حقدار ہیں، یعنی قریب کا  
میت سے وراثت کو حق وراثت سے محروم نہیں

اس سے میرے نزدیک آپ کا مرتبہ اور بھی بلند ہو گیا ہے (معجم الادباء، ۱۵ : ۵۵، طبقات الشافعیۃ، ۳ : ۳۰۵، وفیات الاعیان، ۱ : ۴۱۰)۔

ابوالحسن الماوردی ایک مجتہد اور صاحب مسلک عالم تھا، اس لیے اس نے بعض معاملات میں اپنے اسلاف سے اختلاف بھی کیا ہے اور اس کی بعض آراء کو علماء نے معتزلہ کی تائید کے مترادف قرار دیا ہے۔ ابن صلاح کا قول یہ ہے کہ میں الماوردی کو معتزلی تصور کرنے میں متامل تھا کیونکہ میں نے یہ دیکھا تھا کہ وہ اپنی تفسیر میں ان آیات کی تاویل و تشریح کے ضمن میں اہل سنت اور معتزلہ کے اقوال کو نقل کرتا تھا مگر حق یا باطل کی نشاندہی نہیں کرتا تھا۔ میرا خیال تھا کہ اس کا مقصد تمام اقوال حق و باطل کو نقل کرنا ہے، مگر جب میں نے یہ دیکھا کہ بعض مسائل میں وہ معتزلہ کی آراء کو ترجیح دیتا اور پسند کرتا ہے تو مجھے اس کے معتزلی ہونے کا یقین ہو گیا۔ تمام مسائل میں وہ معتزلہ سے متفق نہ تھا، مثلاً مسئلہ خلق قرآن میں وہ اہل سنت کے مسلک کی تائید کرتا تھا، لیکن بعض مسائل میں اس نے معتزلہ کے مسلک کی تائید کی کہ اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہے گا کہ بتوں کی پرستش ہو (الاعتراف بان اللہ لا یشاء عبادة الاوثان) اور مسئلہ جبر و قدر اور جنت کا مخلوق ہونا (طبقات الشافعیۃ، ۳ : ۳۰۴؛ شذرات الذهب، ۳ : ۲۸۶؛ معجم الادباء، ۱۵ : ۵۵؛ وفیات الاعیان، ۱ : ۴۱۰)۔

ابو الحسن الماوردی بروز منگل ۳ ربيع الاول ۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء کو ۸۶ سال کی عمر میں فوت ہوا اور اگلے روز، یعنی یکم ربيع الثانی کو بغداد کی جامع مسجد میں اس کی نماز جنازہ ادا کی گئی اور مقبرہ باب حرب میں دفن ہوا (وفیات

الاعیان، ۱ : ۴۱۰؛ تاریخ بغداد، ۱۲ : ۱۰۲)۔ الماوردی کی اصل شہرت اس کی کتاب الاحکام السلطانیۃ کی مرہون منت ہے۔ اس نے نظام مملکت اور نظریۂ سیاست کے موضوع پر کئی ایک اور کتابیں بھی لکھی ہیں، لیکن اس کتاب کو سب پر فوقیت حاصل ہے۔ الماوردی نے اس کتاب میں اسلامی نظریۂ سیاست و حکومت پر بہت تھوڑی بحث کی ہے اور زیادہ تر اصول حکومت و نظم و نسق کے بارے میں لکھا ہے، مگر اس کے باوجود اسلام کی تاریخ میں نظریۂ سیاست پر یہ سب سے پہلی کوشش ہے (کرد علی : کنوز الاجداد، ص ۲۷۳؛ قمر الدین خان : الماوردی کا نظریۂ ریاست، در رسالہ اقبال، لاہور، جنوری ۱۹۵۵ء)۔

الماوردی کے دو معاصرین ابو یعلی الفراء (م ۴۵۶ھ) اور عبدالقادر البغدادی (م ۴۳۹ھ) نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں مگر جو شہرت و قبولیت ابو الحسن الماوردی کی کتاب الاحکام السلطانیۃ کو حاصل ہوئی وہ ان کے معاصرین کی کتابوں کو حاصل نہ ہو سکی۔ ابو یعلی کی کتاب کا نام بھی الاحکام السلطانیۃ ہے مگر بقول کرد علی ابو الحسن الماوردی کے ہاں علمی تبہر کے ساتھ ساتھ وسیع تجربہ بھی نظر آتا ہے جبکہ ابو یعلی کے ہاں فقط نظریاتی بحث موجود ہے، عملی تجربہ نظر نہیں آتا (کنوز الاجداد، ص ۲۴۲) اس کی وجہ ظاہر ہے، الماوردی نظریاتی بحث کے ساتھ ساتھ سیاست و حکومت کے عملی میدان سے بھی کماحقہ آگاہ تھا، لیکن ابو یعلی درسگاہ کی حدود سے باہر بھی نہ نکل سکا (نیز قمر الدین خان، لاہور، جنوری ۱۹۵۵ء)۔ عبدالقادر البغدادی کی کتاب کا نام اصول الدین ہے، لیکن اس کا مولد اور مولف استدلال الماوردی کی احکام السلطانیۃ سے ملتا چلتا ہے (حوالہ سابق)۔

کو نامزد کرے گا، امت میں سے ایک شخص بھی اگر ایک خلیفہ کی بیعت کر لے تو اسے خلیفہ تسلیم کرانے کے لیے کافی ہے، یکساں فضیلت اور مرتبے کے مالک دو امیدواروں کی موجودگی میں مجلس شوریٰ بغیر سبب بتائے کسی ایک کے ہاتھ پر بیعت کر سکتی ہے، اگر خلافت کی لازمی شرائط پوری کرنے والا شخص اپنے سے افضل ترکی موجودگی میں خلیفہ بن جائے تو جائز ہوگا، خلافت کا امیدوار ایک ہی ہو تو انتخاب کی ضرورت نہیں، خلیفہ اپنا ولی عہد مقرر کر سکتا ہے اور بیک وقت دو خلیفے نہیں ہو سکتے (الاحکام السلطانیہ، ص ۸ تا ۱۴)۔

مأخذ: (۱) ابوالحسن علی الماوردی: الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۹۰۹ء: (۲) وہی مصنف: ادب الدین والدین، قاہرہ ۱۳۱۵ھ: (۳) وہی مصنف: ادب الوزیر، قاہرہ ۱۹۲۹ء: (۴) وہی مصنف: اعلام النبوة، ۱۹۷۱ء: (۵) تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، مطبوعہ قاہرہ: (۶) ابوبکر خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، مطبوعہ قاہرہ: (۷) ابن خلکان: وفيات الاعیان، مطبوعہ قاہرہ: (۸) ابن الجوزی: المنتظم فی اخبار الاسماء، قاہرہ ۱۳۵۹: (۹) یاقوت الحموی: معجم الادباء، مطبوعہ قاہرہ (۱۰) اصفہانی: تاریخ دولة سلجوق، قاہرہ ۱۹۵۵ء: (۱۱) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذهب، قاہرہ ۱۳۵۰: (۱۲) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، قاہرہ ۱۹۶۸ء: (۱۳) ابن تفری بردی: التجویم الزاہرہ، مطبوعہ قاہرہ: (۱۴) السمعانی: کتاب الانساب، لندن ۱۹۱۲ء: (۱۵) طاش کبریٰ زادہ: مفتاح السعادة، حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ: (۱۶) عباس القمی: الکنى والالقب، نجف ۱۹۵۶ء: (۱۷) ابن حجر عسقلانی: لسان المیزان، حیدر آباد دکن ۱۳۳۰ھ: (۱۸) السهوی: طبقات المفسرین، مطبوعہ قاہرہ: (۱۹) الباقی: مرآة الجنان، قاہرہ ۱۹۵۵ء: (۲۰) ابوالفدا: المختصر فی اخبار البشر، بیروت ۱۹۹۷ء:

ابن الحسن الماوردی نے اپنے عہد تک کے علم و کتاب فکر کے نظریات سے استفادہ کیا تھا۔ چونکہ وہ فلسفی کے بجائے ایک فقیہ تھا، اس لیے اس کا نظریہ سیاست فلسفیانہ ہونے کے بجائے فقیہانہ ہے، تاہم وہ متقدمین و معاصرین کے خیالات و آراء کی جمع و ترتیب پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ وہ مستقل و آزادانہ رائے رکھتا ہے اور اس کے ہاں اصالت قائم موجود ہے (رسالہ اقبال، لاہور جنوری ۱۹۵۵ء، ص ۵۸ تا ۶۰)۔ الماوردی نے یہ کتاب اپنے مربی و سرپرست عباسی خلیفہ المقتدر بالله کے اشارے پر تصنیف کی تھی جس نے انہیں اقصی القضاۃ بنایا تھا۔ اس نے الماوردی کو مقام خلیفہ متعین کرنے کے لیے ایک کتاب تصنیف کرنے کا مشورہ دیا تاکہ خلیفہ اور رعایا کے باہمی حقوق و فرائض واضح ہو جائیں۔ الماوردی نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ اندلس کے اسوی خلفاء اور مصر کے فاطمی خلفاء کی خلافتوں کی نفی بھی ہو جائے اور عباسی خلیفہ کے ساتھ ساتھ آل بویہ بھی خوش ہو سکیں (حوالہ سابق)۔

الماوردی کے نزدیک خلیفہ یا امام کا تقرر عقل تقاضا نہیں بلکہ شریعت اسلامیہ کا تقاضا اور فرض کفایہ ہے، خلیفہ یا امام کی بیعت پر تمام امت کا اجماع و اتفاق لازمی ہے (الاحکام السلطانیہ، ص ۴)۔ امام یا خلیفہ کا تقرر انتخاب کے ذریعے ہوگا جس میں امت کے خواص و عمائدین حصہ لیں گے جو عقل، علم دین اور حکمت و رائے، یعنی امت کی صلاح و بہبود سے آگاہ ہوں گے، خلیفہ کے لیے عقل لازمی اوصاف یہ ہوں گے: عدل، علم، صحت عقل، تعاضل، جسمانی کی سلامتی، عقل، شجاعت اور

تسلیم (الاحکام السلطانیہ، ص ۵)۔

کی صحت پر قواعد لغت کی رو سے بھی اعتراض کیا ہے اور اس کی عربی زبان میں کوئی نظیر ملتی (حوالہ سابق)۔

ایک قول یہ ہے کہ ”ماہیت“ کی ”ماہیت“ ہے پھر ہمزہ کو ہا سے بدل دیا گیا اور اس کی نظیر ہے ”ہیأت“ (خاص تو ہی، یا تعجب سے) جسے ”ہیأت“ میں بدل دیا جاتا چنانچہ النسفی کی العقائد کی شرح میں ملا عصام نے لکھا ہے کہ ماہیت کی اصل ماہیت ہے، یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے ذریعہ ”ما“ کیا ہے) کا جواب دیا جاتا ہے، پھر ہمزہ کو ہا سے بدل دیا جاتا ہے کیونکہ دونوں قریب الہیں جیسے ”ہیأت“ کا ہمزہ ہا میں بدل جاتا اور ”ہیأت“ کہہ دیتے ہیں۔ اس کی تائید کہ اور کمیت کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے، کم کیفیت وہ لفظ ہے جس سے کیفیت (کسی طرح ذریعہ کہیے جانے والے سوال کا جواب دیا جاتا اور کمیت وہ لفظ ہے جس سے اس سوال کا دیا جاتا ہے جو کم (کتنا، کتنے؟) کے ذریعے جاتا ہے (حوالہ مذکور)۔

منطقیین کے نزدیک ماہیت وہ ہے جو ما کے سوال کا جواب بنتی ہو، جبکہ فلاسفہ اور علم الکلام کے نزدیک ماہیت سے مراد وہ ہے جو کسی شی کو وجود عطا کرتی ہے۔ بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ ماہیت کا اطلاق ہا کلیہ پر بھی ہوتا ہے اور حقیقت جزئیہ پر بھی کا اطلاق جائز ہے (دستور العلماء، ۳ : ۲) کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۱ (بعد)، ماہیت کا اطلاق چونکہ ایسی حقیقت پر بھی ہے جو عقلی اعتبار سے تمام اوصاف سے خالی معری ہو، اس لیے اس لفظ کا اطلاق ذات باری پر جائز نہ ہو گا (دستور العلماء، ۳ : ۱۹۲)۔

(۲۱) ابن کثیر: البدایة والنهاية، مطبوعة الرياض: (۲۲) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ: (۲۳) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، مطبوعة استانبول: (۲۴) اسمعیل ہاشا البغدادی: ایضاح المکنون، استانبول ۱۹۵۱ء: (۲۵) وہی مصنف: ہدایۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۳ء: (۲۶) خیرالدین الزرکلی: الأعلام، قاہرہ ۱۹۶۲ء: (۲۷) عمر رضا کحالیہ: معجم المؤلفین، دمشق ۱۹۵۹ء: (۲۸) کرد علی: کنوز الأجداد، دمشق ۱۹۶۲ء: (۲۹) محمد باقر الخوانساری: روضات الجنات، تبران، ۱۳۰۶ھ: (۳۰) قمر الدین خان: المآوردی کا نظریہ ریاست، در رسالہ اقبال، لاہور، جنوری ۱۹۵۵ء۔

(ظہور احمد اظہر)

8 ماہیت: (ع)، کسی امر یا شی کی حقیقت، نوعیت اور کیفیت: علم النحو، منطقی، علم الکلام، علم العقائد اور علم الاصول کی ایک اصطلاح ہے اور اس سے مراد وہ بات ہوتی ہے جو ما ہو (وہ کیا ہے) کہ کر سوال کرنے والے کے جواب میں بیان کی جاتی ہے۔ اس لفظ کی ساخت اور ترکیب کے بارے میں اہل علم کے ہاں اختلاف ہے: اسی طرح اس کے مفہوم کے تعین کے سلسلے میں بھی مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا قول تو یہ ہے کہ ”ما ہو“ کے آخر میں یائے نسبت بڑھا کر ”ما ہو“ بنایا گیا، پھر واؤ کو حذف کر کے اس کی حرکت ”ہا“ کو دے دی گئی اور آخر میں تائے تانیث بڑھا دی گئی تو لفظ ماہیت بن گیا (ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ: قاضی عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، ۳ : ۱۹۰) بعد: محمد اعلیٰ تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۱ (بعد)۔ ایک قول یہ ہے کہ ماہیت کا لفظ ”ما ہی“ (وہ کیا ہے) سے مأخوذ ہے، اگر یہ قول درست تسلیم کیا جائے تو اس صورت میں اعلال اور تغیرات بھی کم ہوں گے، علاوہ ازیں ”ما ہو“ کے آخر میں یائے نسبت بڑھانے

سورة العقود بھی کہتے ہیں (روح المعانی، ۶ : ۴۷ بعد)؛ ترتیب تلاوت کے اعتبار سے یہ پانچویں اور ترتیب نزول کے لحاظ سے ایک سو بارہویں سورہ ہے۔ اس سے پہلے سورة النساء اور مابعد سورة الانعام ہے (الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۱ بعد)۔ اس سورت کی تیسری آیت حجة الوداع کے موقع پر میدان عرفات میں نازل ہوئی، جو کلام اللہ کی آخری آیت کی حیثیت سے تکمیل دین کی بشارت پر مشتمل ہے (البخاری، الصحيح، کتاب ۶۵، باب ۵، ۳ : ۲۳۲ الزمخشري : الکشاف، ۱ : ۶۰۰ بعد، مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۶ء)؛ چنانچہ جب یہ نازل ہوئی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ حجة الوداع کے دوران میں اس کی تلاوت فرمائی اور صحابہ کرامؓ سے ارشاد فرمایا : اے لوگو! سورة المائدہ نزول کے اعتبار سے قرآن مجید کی آخری سورت ہے، اس لیے اس میں جو چیزیں حلال قرار دی گئی ہیں انہیں حلال اور جو حرام قرار دی گئی ہیں انہیں حرام سمجھنا (الغازن : لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۴۵۸ بعد)۔

یہ سورت ۱۶ رکوع اور ایک سو دس آیات پر مشتمل ہے (الکشاف، ۱ : ۶۰۰؛ لباب التاویل، ۱ : ۴۵۸)۔

ابوبکر ابن العربی الاندلسی (احکام القرآن، ص ۵۲۳ بعد، قاہرہ ۱۹۵۷ء) کے مطابق اس سورت میں چونتیس آیات ایسی ہیں جن سے تین سو انسٹھ (۳۵۹) نہایت اہم فقہی احکام اور شرعی مسائل کا استنباط و استخراج ہوتا ہے، علامہ آلوسی بغدادی کا بیان ہے کہ گزشتہ سورت (النساء) میں بعض ایسے معاملات کا ذکر آیا ہے جو صریح اور واضح ہیں جیسے نکاح، مہر، حلف، معاہدہ اور امان، جبکہ بعض معاملات ضمنی طور پر بیان ہوئے ہیں

یعنی یہاں سے معلوم ہے کہ کسی شیء کی ماہیت (ماهیت) اس شیء کی ذات ہے، اس لیے محققین کے نزدیک ذات، حقیقت اور ماہیت مترادفات ہیں۔ تاہم حقیقت اور ذات کا اطلاق ایک ایسی ماہیت پر بھی ہو سکتا ہے جس کا خارجی وجود عقلاً فرض بھی کیا جاسکتا ہو (میر زاہد : حاشیہ شرح المواقف، ص ۳۱۳ بعد)؛ اہل منطق کے نزدیک ماہیت، ذات اور حقیقت معقولات ثانیہ کے ضمن میں آتے ہیں (دستور العلماء، ۳ : ۱۹۳)۔

ماہیت کی دو قسمیں ہیں : ماہیت حقیقیہ اور ماہیت اعتباریہ یا فرضیہ؛ کیونکہ اعتبار عقلی سے قطع نظر اگر کسی چیز کا ثبوت یا تحقق موجود ہو تو ماہیت حقیقی ہوگی، یعنی نفس الامر میں بھی وہ ثابت اور موجود ہوگی؛ اس کے برعکس اگر ثبوت اور تحقق موجود نہ ہو تو ماہیت اعتباری فرضی ہوگی، یعنی فقط عقلی اعتبار سے موجود ہوگی، مثلاً اگر کوئی شخص بعض باتیں فرض کر لے اور ان مفروضہ باتوں کے لیے کچھ اسما بھی وضع کر لے تو ان مفروضہ باتوں کی ماہیت حقیقی نہیں ہوگی، بلکہ اعتباری اور فرضی ہوگی (دستور العلماء، ۳ : ۱۹۳)۔

ماخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) الشریف الجرجانی : کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۸ء، ص ۱۳۱؛ (۳) عبدالسمیع : شرح سلم العلوم، دیوبند ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابن سینا : کتاب الشفاء، قاہرہ ۱۹۲۳ء؛ (۵) عبدالنبی احمد نگری : دستور العلماء، حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ؛ (۶) آٹو نوی : کشف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۷) میر زاہد : حاشیہ شرح المواقف، دہلی ۱۹۳۴ء۔ (ظہور احمد اظہر)

ماہیت وجود : رک بہ ماہیت۔

المائدہ : (ع) : بمعنی دسترخوان، جمع مؤنثہ : [مائدہ] سورت کا نام ہے جسے

جیسے وصیت، ودیعت یا امانت، وکالت، عاریت (ادھار) اور اجارہ (کرایہ پر) اور اسی لیے سورۃ المائدہ کا آغاز بھی اَوْفُوا بِالْعُقُودِ یعنی طے شدہ معاملات کو پورا کرو، سے ہو رہا ہے (روح المعانی، ۶ : ۴۷؛ البحر المحیط، ۲ : ۲۵۰ بعد)۔ سورۃ النساء کا آغاز بِأَيِّهَا النَّاسُ (اے لوگو!) سے ہوا تھا، جو مکی انداز کے عین مناسب ہے، جبکہ سورۃ المائدہ کا آغاز بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا (اے ایمان والو!) سے ہو رہا ہے جو مدنی اسلوب سے ہم آہنگ ہے؛ جس طرح سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران توحید و رسالت کے احکام میں متحد اور لازم و ملزوم ہیں، اسی طرح سورۃ النساء اور سورۃ المائدہ فقہی احکام کے اصول و فروع میں متحد اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں: النساء کا آغاز قدرت خداوندی کے بیان سے ہوا، جبکہ المائدہ کے آخر میں حشر و نشر اور یوم جزا کا ذکر ہے، گویا دونوں سورتوں میں کامل یکسانیت اور حسن ترتیب ہے (روح المعانی، ۶ : ۴۷ بعد؛ المراغی: تفسیر، ۶ : ۴۱ بعد؛ فی ظلال القرآن، ۶ : ۵۱ بعد)۔

سورۃ المائدہ کے آغاز میں اقرار و معاہدات کے ایفا کا حکم دینے کے بعد حلال و حرام اشیا اور نکاح کے کچھ احکام کے ساتھ ساتھ تکمیل دین کی بشارت ہے۔ پھر ضرورت شریعت، طہارت جسمانی اور نماز کا ذکر ہے، پھر عدل و انصاف پر قائم رہنے کا حکم ہے [بعد ازاں موسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھ یہودیوں کے برتاؤ اور آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں کے باہمی جھگڑے کا اور پھر ڈکیتی اور سرقہ کی سزاؤں کا بیان ہوا ہے] اس کے بعد یہود و نصاریٰ کی بعض عہد شکنیوں کا ذکر کر کے ان کے کچھ منصوبوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، پھر یہود کے جھگڑوں کو، شریعت یہود کے مطابق، فیصلہ کرنے کا حکم ہے اور بتایا گیا ہے کہ اہل اسلام کو اہل کتاب

سے کس طرح تعلقات قائم رکھنے چاہییں، اس کے بعد یہود و نصاریٰ کے غلو اور انحراف کا تذکرہ کر کے بتایا گیا ہے کہ نسبتاً عیسائی اسلام کے زیادہ قریب ہیں اور ان کے قبول اسلام کی بشارت ہے [جو قسم کسی وجہ سے ٹوٹ جائے، اس کے کفارے اور حرمت خمر کا بیان ساتویں پارے کے دوسرے رکوع میں آتا ہے]؛ پھر خانہ کعبہ کی حرمت کا ذکر کر کے شریعت میں افراط و تفریط سے منع کیا گیا ہے اس کے بعد حواریوں کے مائدہ طلب کرنے اور نصاریٰ کے لذات دنیوی میں انہماک کے ذکر کے بعد بتا گیا ہے کہ الوہیت مسیح علیہ السلام نصاریٰ کا باطل عقیدہ ہے (تفسیر المراغی، ۶ : ۴۳ بعد؛ البحر المحیط، ۲ : ۵۰ بعد؛ تفہیم القرآن، ۲ : ۲۳ بعد)۔

اس سورۃ کے اسلوب بلاغت کے لیے تفہیم فی ظلال القرآن، منقول و مائور تفسیر کے السیوطی کی الدر المنثور اور صدیق حسن کی فی البیان، فقہی مسائل کے لیے قاضی محمد ثناء اللہ ہانی کی التفسیر المظہری اور ابن العربی کی احکام القرآن [اور القرطبی کی الجامع لاحکام القرآن] اور ربط آیہ کے لیے البحر المحیط اور روح المعانی اور (علی المہاء کی تبصیر الرحمن) کے متعلقہ اجزا ملاحظہ کیجیے مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، ہذا

مآذہ: (۲) السیوطی: الاقان فی علوم القرآن، مطبوعہ قاہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) وہی مصنف: الدر المنثور، مطبوعہ قاہ (۴) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ، ۱۹۶۶ء؛ (۵) الغا البغدادی: لباب التاویل فی معانی التنزیل، مطبوعہ قاہ (۶) ابو بکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۷) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الرياض؛ (۸) ابو طاهر القیروز آبادی: تنویر المیاس من تفسیر ابن عبد قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۹) علی الواحیدی: اسباب التنزیل، قاہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۰) فاضل شاکر النمیمی: المکتبی فی القرآن، بغداد ۱۹۷۸ء؛ (۱۱) سید قطب: فی ظلال القرآن



تغییر میں دو کاموں میں سے ایک کو انجام دینا ضروری ہوتا ہے (حوالہ مذکور)۔

فقہا نے مباح کی تعریف یوں کی ہے کہ الْمُبَاحُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِهِ وَتَرْكِه مَدْحٌ وَلَا ذَمٌّ (مباح وہ ہے جس کے کرنے یا نہ کرنے سے انسان نہ تو مدح کا مستحق ٹھہرتا ہے اور نہ مذمت کا؛ البیضاوی : منہاج الوصول، ص ۸۰، بعد، قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ نیز دیکھیے محمد الخضری : اصول الفقہ، ص ۵۱؛ علی حسب اللہ : اصول التشريع الاسلامی، ص ۳۲۲، بعد؛ عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقہ، ص ۱۱۵؛ بدران ابو العینین : اصول الفقہ، ص ۳۶۵؛ کمال الدین ابن ہمام السیواسی : التحرير فی اصول الفقہ الجامع بین اصطلاحی الحنفیۃ والشافعیۃ، ص ۲۵۷، بعد؛ جمال الدین الاسنوی : نہایہ السؤل فی شرح منہاج الوصول، ص ۷۹ تا ۸۱)۔

مباح میں چونکہ اطاعت یا تعمیل حکم کا سوال نہیں اس لیے اس میں کسی کام سے اجتناب کرنا بھی مطلوب نہیں ہوتا اور اس کی تین وجوہات ہیں : اولاً شارع علیہ السلام کے نزدیک چونکہ مباح ایک ایسا فعل ہے جس کو کرنے یا نہ کرنے والا مدح یا مذمت کا مستحق نہیں ہوتا، اس لیے جس طرح فعل مباح کو انجام دینے والا اطاعت گزار مقصود نہیں ہوتا اسی طرح وہ اجتناب کرنے کا بھی پابند نہیں ہوتا۔ ثانیاً چونکہ فعل مباح کا کرنا یا نہ کرنا برابر ہے، لہذا اب اسے انجام دینے یا انجام نہ دینے والا ہر دو اطاعت گزار نہیں کہلاتیں گے۔ ثالثاً یہ کہ فعل مباح کا ترک کرنا اگر اطاعت میں شامل ہو سکتا، تو پھر نظریاتی طور پر احکام شریعت میں سے فعل مباح کا معدوم کرنا لازم آتا اور یہ بات بالاجماع باطل اور ناجائز ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مباح میں فعل سے اجتناب لازم نہیں (محمد الخضری : اصول الفقہ، ص ۵۱ تا ۵۲)۔

ظہور احمد اظہر (۱۳۳۳ھ) مخطی المراسی : تفسیر المراسی۔

(ظہور احمد اظہر)

منہاج : (رج) اسم مفعول مشتق از اباحت، جس کے لفظی معنی ہیں : کسی چیز کو ظاہر کر دینا اور نمایاں کر دینا، مشہور کر دینا، راز عیاں کرنا، جائز قرار دینا (دیکھیے ابن منظور : لسان العرب؛ الفریدی : تاج العروس، بذیل مادہ باح)۔ التہانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۱۱۳، بعد) نے لکھا ہے کہ مباح کا لفظ اباحت سے مشتق ہے اور لغوی اعتبار سے اس کے معنی ہیں : اظہار، اعلان، اذن (اجازت دینا) اور اطلاق (کھلا چھوڑ دینا)۔ شریعت میں مباح سے مراد ایک ایسا حکم شرعی ہے جو کبھی تو مطلوب ہوتا ہے اور کبھی اس سے مراد ایسا اختیار ہوتا ہے جس میں انسان کو کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں کھلی چھٹی ہو۔ اس لحاظ سے شریعت میں مباح سے مراد وہ کام ہے جو غیر مطلوب ہو یا بندے کو اس کے کرنے یا نہ کرنے کا کھلا اختیار ہو؛ مباح کو جائز کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (حوالہ مذکور)۔ الجرجانی (کتاب التعریفات، ص ۲۰۷) نے لکھا ہے کہ مباح وہ ہے جس میں کرنے یا نہ کرنے کے دونوں پہلو برابر ہوں (الْمُبَاحُ مَا اسْتَوَى طَرَفَاهُ)؛ عبدالمئی احمد نگری (دستور العلماء، ۱ : ۷ تا ۸) نے اباحت کے معنی مباح گردانیدن کے لکھے ہیں اور بتایا ہے کہ اباحت اور تغیر (اختیار دینا، دو کاموں کو برابر قرار دینا) میں فرق یہ ہے کہ تغیر کی صورت میں دونوں کاموں کو بیک وقت کرنا ممنوع ہے جب کہ اباحت میں دونوں کاموں کو جمع کرنا ممنوع نہیں ہے۔ شرعاً اباحت اور تغیر میں فرق یہ ہے کہ اباحت کی صورت میں دونوں کاموں میں سے کسی کو بھی انجام دینا واجب نہیں ہوتا ہے، جبکہ

صورت یہ ہے کہ اس سلسلے میں شارع کی طرف سے کوئی حکم ملا ہی نہیں، بلکہ شریعت خاموش ہے۔ ایسے افعال کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ان کے انجام دینے میں کوئی قباحت نہیں (الغضری: اصول الفقہ، ص ۵۳؛ علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۲۲ بعد)۔

مباح اور اباحت کے مفہوم کو واضح کرنے لیے عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۱: ۱۷) نے فقہاء کے اقوال کو بطور مثال پیش کیا ہے، مثلاً وہ اباحت (کسی شی کو جائز کر دینا اور دسترس تک پہنچا دینا) اور تملیک (یعنی کوئی چیز باقاعدہ قبضہ میں دے کر مالک بنا دینا) کا فرق سمجھانے کے لیے فقہاء کے اس قول کو پیش کرتے ہیں کہ فدیہ اور کفارات میں اباحت کافی ہے مگر عشر اور صدقات میں کافی نہیں (تَبْعُجِ الْأَبَاحَةُ فِي الْكُفَارَاتِ وَالْفِدْيَةِ دُونَ الصَّدَقَاتِ وَالْعَشْرِ) بلکہ یہاں تملیک شرط ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص (جس نے کفارہ ادا کرنا ہے یا فدیہ دینا ہے) کھانا پکا کر فقرا و مساکین کو پیش کر دے اور انہیں زبان سے یہ نہ کہے کہ میں نے کھانا تمہاری ملکیت میں دے دیا ہے، تو کفارہ یا فدیہ ادا ہو جائے گا، مگر عشر و صدقات میں وصول کرنے والے کو بتانا اور اس کی ملکیت میں دینا لازمی ہے۔ ضابطہ فقہی یہ ہے کہ جہاں شریعت میں صرف کھلانے کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں اباحت کافی ہے، مگر جہاں دینے اور ادا کرنے (أَيْتًا، وَادَاءً) کے الفاظ آئے ہیں وہاں تملیک شرط ہے۔

مآخذ: ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ: (۱) الزیلعی: تاج العروس، بذیل مادہ: (۲) الشرف العرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۹۹ء: (۳) محمد اعظمی التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۹۸۲ء: (۴)

قدیم فقہاء میں اس بات پر اختلاف رہا ہے کہ فعل مباح کو شرعی احکام میں سے شمار کیا جائے یا نہیں، یعنی یہ مباح بھی کوئی ایسا عمل ہے جس کے بارے میں شریعت نے اسی طرح احکام دیے ہیں، جس طرح مثلاً، حلال و حرام کے بارے میں واضح احکام دیے ہیں: جمہور اہل سنت کا اتفاق ہے کہ مباح فعل شرعی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۴؛ الغضری: اصول الفقہ، ص ۵۳؛ علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۲۲؛ بدران: اصول الفقہ، ص ۳۶۵ تا ۳۶۶)، لیکن معتزلہ کے نزدیک مباح کوئی حکم شرعی نہیں بلکہ ان کے نزدیک مباح وہ فعل ہے جس کے حسن و قبح کا ادراک عقل کے ذریعے ممکن ہو اور جس کے دو پہلوؤں میں سے کوئی پہلو فساد یا مصلحت لیے ہوئے نہ ہو (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۴؛ الغضری: اصول الفقہ، ص ۵۳)۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ مباح وہ ہے جس کا حکم نہ دیا گیا ہو اور جس کے کرنے سے ثواب نہ ہو اور نہ کرنے سے عذاب نہ ہو (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۴)۔ الکعبی، جو معتزلہ کے بڑے علما میں سے تھا، کے نزدیک فعل مباح بھی فعل واجب کے ضمن میں آتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر فعل مباح دراصل ترکِ حرام ہے۔ اور ترکِ حرام واجب ہے۔ لہذا مباح بھی واجب ہوا (حوالہ مذکور)۔

مباح کی تین قسمیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ شارع کی طرف سے صراحت و وضاحت کے ساتھ کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، مثلاً واضح الفاظ میں یہ کہا جائے کہ چاہو تو کرو اور چاہو تو نہ کرو، دوسری صورت یہ ہے کہ شارع نے صراحت سے تو اختیار نہیں دیا، لیکن اس کے کرنے سے حرج یا نقصان کی نفی کر دی ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ تم ہر کوئی حرج نہیں اور تیسری

مہموں سے معمور تھا۔ ان میں سے پہلی اور انتہائی خطرناک بغاوت جسرتہ بن شیخا کھوکھر کی تھی جو تخت گاہ دہلی پر قبضے کے خواب دیکھ رہا تھا۔ اس نے طوغان رئیس کی مدد سے لاہور اور گرد و نواح کا علاقہ برباد کیا اور خضر خان کی وفات پر بڑی جمعیت کے ساتھ بیاس و ستلج کو عبور کر کے لدھیانے سے روپڑ تک دریائے ستلج کے کنارے کی تمام بستیاں تاراج کر دیں۔ چند روز بعد اس نے لوٹ کر جالندھر سے تین کوس کے فاصلے پر اس ندی کے کنارے ڈیرے ڈال دیئے، جسے مقامی لوگ ”یٹیس“ کہتے ہیں۔ زیرک خان حاکم جالندھر قلعے میں محصور ہو گیا۔ گفت و شنید سے صلح کی یہ شرطیں قرار پائیں کہ قلعہ طوغان کے حوالے کر دیا جائے، زیرک خان خود طوغان کے بیٹے کو دربار شاہی میں لے جائے اور جسرتہ دربار شاہی میں نذر بھیج کر واپس چلا جائے۔

زیرک خان قلعے سے نکلا تو جسرتہ نے اپنا عہد توڑ کر اسے گرفتار کر لیا اور عین برسات میں لدھیانے کے راسنے آگے بڑھ کر سرہند کا محاصرہ کر لیا۔ بادشاہ اس فتنے کی سرکوبی کے لیے متواتر کوچ کرتا ہوا سامانہ کے قریب پہنچا تو جسرتہ محاصرہ چھوڑ کر بھاگا اور ستلج کو عبور کر کے تمام کشتیاں اپنے تصرف میں لے لیں۔ بادشاہ نے تعاقب نہ چھوڑا، لیکن دریا کو فوراً عبور کرنے کی کوئی تدبیر بن نہ پڑی۔ پانی کم ہونے پر ۱۱ شوال ۸۲۴ ۸ نومبر ۱۴۲۱ء کو شاہی لشکر روپڑ کے قریب دریا سے گزرا تو جسرتہ نے مقابلہ کیے بغیر سراسیمہ ہو کر راہ فرار اختیار کی۔ اس کا مال اسباب لٹ گیا، اور کچھ سوار اور پیادے مارے گئے۔ پھر اس نے بیاس اور راوی کو عبور کرتے ہوئے پہاڑوں میں پناہ لی۔ بادشاہ محرم ۸۲۵/ جنوری ۱۴۲۲ء میں لاہور پہنچا جہاں آلو بول رہا تھا۔ یہاں تقریباً ایک

دہائی احکام تحریر: دستور العلماء، حیدرآباد دکن ۱۳۶۹ھ؛ (۶) علی گلی الحیدری: اصول الاستنباط، نجف ۱۹۵۰ھ؛ (۷) علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۹ھ؛ (۸) صبحی معصمانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بیروت ۱۹۵۲ھ؛ (۹) عبدالعلی بحر العلوم: شرح مسلم القبول، مطبوعہ لکھنؤ؛ (۱۰) الآندی: احکام الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۴ھ؛ (۱۱) ابن حزم الظاہری: احکام الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۵ھ؛ (۱۲) عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، کویت ۱۹۷۰ھ؛ (۱۳) احمد خلیل: فی التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۶ھ؛ (۱۴) کمال الدین ابن حمام السیواسی: التحریر فی اصول الفقہ الجامع بین اصطلاحی الحنفیہ والشافعیہ، قاہرہ ۱۹۵۱ھ؛ (۱۵) جمال الدین الاستوی: نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول، قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ (۱۶) البیضاوی: منہاج الوصول، قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ (۱۷) بدران ابو العین: اصول الفقہ قاہرہ ۱۹۶۵ھ؛ (۱۸) ابراہیم بن موسی الشاطبی: الاعتصام، قاہرہ ۱۹۱۳ھ؛ (۱۹) وہی مصنف: المواقفات فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۱ھ؛ (۲۰) محمد الخضری: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۳۸ھ؛ (۲۱) وہی مصنف: تاریخ التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۵ھ۔

(ظہور احمد اظہر)

مبارز الدین: رَکَ بہ مَظْفَرِہ (انوادہ)۔

المبارک بن محمد: رَکَ بہ ابن الاثیر۔

مبارک شاہ: معزالدين ابو الفتح، مبارک شاہ:

خاندان سادات کے بانی خضر خان کا بیٹا اور اس خاندان کا دوسرا بادشاہ تھا۔ خضر خان نے اپنے بستر پر ۱ جمادی الاولیٰ ۸۲۴/ ۲ مئی ۱۴۲۱ء کو امرا کے اتفاق رائے سے اسے ولی عہد قرار دے کر تخت پر بٹھایا۔ ۱۹ جمادی الاولیٰ کو خضر خان کی وفات پر تجدید بیعت ہوئی۔

مبارک شاہ کا عہد حکومت زیادہ تر صوبائی

حکومت کی بغاوتوں کے خلاف تادیبی

قدو نیز محمد خان اوحدی بعد میں بھی وقتاً فوقتاً فتنہ انگیزی کرتے رہے۔

۴ - ۵۸۳۱ / ۱۴۲۸ء میں قادر خان امیر کالپی نے خبر بھیجی کہ سلطان ابراہیم شرقی والی جون پور بدایوں کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اصل میں ابراہیم نے محمد خان اوحدی نیز جلو اور قدو کی انگیزت پر یہ قدم اٹھایا تھا۔ مبارک شاہ فوراً مقابلے کے لیے نکل پڑا۔ راستے میں خبر ملی کہ ابراہیم کا بھائی مختص خان بے شمار لاؤ لشکر اور ہاتھیوں کے ساتھ اٹاوہ پہنچ گیا ہے۔ مبارک شاہ نے اپنے امیر ملک محمود حسن کو دس ہزار سواروں کے ساتھ اس کی جانب روانہ کر دیا۔ مختص خان یہ ستنے ہی لوٹ کر اپنے بھائی سے جا ملا۔ سلطان ابراہیم کالی ندی کے کنارے کٹارے برہان آباد (پرگنہ اٹاوہ) پہنچ گیا۔ مبارک شاہ بھی اس کے قریب جا اٹرا۔ ابراہیم نے مبارک شاہ کی دلاوری اور اس کے لشکر کی شوکت سے مرعوب ہو کر لڑائی نہ کی اور جتنا کو عبور کر کے بیانہ کی طرف بڑھا۔ مبارک شاہ بھی چندوار (نزد فیروز آباد) پر دریا سے گزر کر ابراہیم سے چار کوس پر خیمہ زن ہوا۔ بائیس روز تک دونوں لشکر ایک دوسرے کے مقابلے پر جمے رہے۔ ۷ جمادی الآخرہ ۵۸۳۱ / ۲۴ مارچ ۱۴۲۸ء کو دوپہر سے شام تک خونریز جنگ ہوئی جس میں ابراہیم کے بہت سے لشکریوں کو گزند پہنچا۔ وہ دوسرے دن جتنا کو عبور کر کے واپس ہو گیا۔ مبارک شاہ نے تھوڑی دور تک تعاقب کیا، پھر اپنے امیروں کی درخواست پر تعاقب چھوڑ کر گوالیار اور دوسرے راجاؤں سے خراج لیتا ہوا بیانہ پہنچا۔ جہاں محمد خان اوحدی کی گوشمالی کی۔ اس نے پھر معافی مانگ لی۔

۵ - سید سالم خاندان سادات کا بڑا گروہ اور قدیمی امیر تھا۔ ۵۸۳۲ء میں اس نے

مہینے قیام کر کے اس نے قلعے اور راوی کے کناروں کے دروازوں کی مرمت کرائی۔ مدت کے بعد شہر از سر نو آباد ہوا اور لوگ اسے ”مبارک آباد لاہور“ کہنے لگے۔

پانچ ماہ بعد جسرتھ نے پھر لاہور پر حملہ کیا اور وہ شیخ حسین زنجانی کے روضے میں آ بیٹھا۔ پینتیس روز چپقلشیں جاری رہیں۔ آخر وہ نامراد لوٹ گیا لیکن مبارک شاہ کے عہد میں وہ وقتاً فوقتاً فتنہ انگیزیوں میں مصروف رہا۔

باقی واقعات کی کیفیت یہ ہے :

۱ - دو مرتبہ کشمیر پر پیش قدمی کر کے سرکشوں، خصوصاً رائہوروں کو خراج ادا کرنے پر مجبور کیا۔ دوسری مرتبہ مبارک شاہ قنوج کی طرف بڑھنا چاہتا تھا، لیکن پورب میں شدید قحط کے باعث رک گیا۔

۲ - الپ خان امیر دھلر جو سلطان ہوشنگ کے لقب سے مشہور ہوا، گوالیار کی سمت بڑھا۔ بادشاہ مقابلے کے لیے نکلا۔ بیانہ پہنچا تو معلوم ہوا، محمد خان اوحدی نے اپنے چچا کو دھوکے سے قتل کر کے بغاوت اختیار کر لی ہے اور وہ پہاڑوں میں جا بیٹھا ہے۔ بادشاہ نے دامن کوہ میں پڑاؤ ڈال دیا اور محمد خان نے عاجز آ کر ہتھیار ڈال دیے۔ الپ خان نے چنبل کا گھاٹ روک لیا تھا۔ بادشاہ نے یکایک دوسرے گھاٹ سے دریا عبور کر کے الپ خان کے ہراول پر حملہ کر دیا۔ آخر الپ خان صلح کر کے واپس چلا گیا۔

۳ - ۵۸۲۹ / ۱۴۲۶ء میں بہادر ناہر کے پوتوں جلو اور قدو نے میوات میں بغاوت کی اور اندور میں قلعہ نشین ہو گئے۔ شاہی لشکر نے حملہ کیا تو وہ اندور سے نکل کر الور چلے گئے۔ بادشاہ نے اندور کو منہدم کرا دیا اور الور کا زخم کر لیا۔ آخر باغیوں نے امان چاہی۔ جلو اور

جمادی الاولیٰ ۸۳۶ھ / ۱۴۳۳ء میں شیخ علی پھر لاہور پہنچا۔ ملک یوسف سرور الملک اور ملک اسمعیل نے مقابلہ کیا اور شکست کھائی۔ شیخ علی نے اکثر مسلمان مردوں اور عورتوں کو قید کر لیا۔ پھر دیپال پور کی جانب روانہ ہوا، ملک محمود حسن عماد الملک نے بھٹنڈہ سے اپنے بھائی کو فوج دے کر دیپال پور کی حفاظت کے لیے بھیج دیا اور شیخ علی کو آگے بڑھنے کی ہمت نہ ہوئی۔ مبارک شاہ خود اس کی تادیب کے لیے نکلا تو شیخ علی قلعہ سیور کی طرف بھاگا اور تلسنبہ کے مقام پر دریائے راوی کو عبور کر کے نکل گیا۔ اس کا مال و اسباب اور گھوڑے شاہی لشکر کے ہاتھ آئے۔ اس کا بھتیجا امیر مظفر ایک مہینے تک سیور میں محصور رہا۔ رمضان ۸۳۶ھ / اپریل ۱۴۳۳ء میں اس نے امان طلب کی اور اپنی بیٹی کا نکاح مبارک شاہ کے متبنی محمد بن فرید خان سے کر دیا۔

۷ ربیع الاول ۸۳۷ھ / اکتوبر ۱۴۳۳ء کو ہولاد سارا گیا اور بھٹنڈہ مسخر ہو گیا۔ ساتھ ہی بغاوت اور بدامنی کے باقی فتنے بھی مٹ گئے۔

مبارک شاہ نے ۱۷ ربیع الاول ۸۳۷ھ / یکم نومبر ۱۴۳۳ء کو جمنائے کنارے ایک نئی دہلی کی بنیاد رکھی تھی جس کا نام مبارک آباد تجویز کیا۔ اس اثنا میں خبر ملی کہ الپ خان اور ابراہیم شرقی کے درمیان کالہی پر جنگ ہونے والی ہے۔ مبارک شاہ نے اپنے لشکر کو تیاری کا حکم دے دیا۔ ۹ رجب ۸۳۷ھ / فروری ۱۴۲۳ء کو وہ مبارک آباد گیا۔ نماز جمعہ کی تیاری کر رہا تھا کہ ملک یوسف سرور الملک وزیر کی انگیکھت پر سدھال نے تلوار سے اس کا کام تمام کر دیا۔ وہ حلیم، کشادہ دل اور نیک اوصاف بادشاہ تھا۔ اس نے تیرہ سال تین مہینے اور سولہ دن حکومت کیا۔

۱۰۔ بھٹنڈہ میں اس کا بہت سا مال و اسباب جمع تھا۔ بادشاہ نے قاعدے کے مطابق اس پر قبضہ کا حکم دے دیا تو سید سالم کے بیٹوں کی انگیکھت پر اس کے غلام ہولاد نے بھٹنڈہ میں علم بغاوت بلند کر دیا۔ آخر اس نے پیغام بھیجا کہ مجھے ملک محمود عماد الملک پر اعتماد ہے۔ وہ خود مجھے بادشاہ کے پاس لے جائے، لیکن لشکریوں میں سے کسی نے اسے ڈرا دیا اور وہ قلعہ بند ہو کر مقابلے پر جم گیا۔ اس کی مخالفت ۸۳۷ھ تک جاری رہی۔

۱۱۔ خضر خان اپنے آپ کو امیر تیمور کا نائب قرار دیتا تھا۔ یہ تعلق اگرچہ محض برائے نام تھا، تاہم مبارک شاہ نے اسے بھی قائم رکھنا گوارا نہ کیا۔ اس پر تیمور کے بیٹے شاہرخ میرزا نے کابل کے حاکم شیخ علی کو مبارک شاہ کی سلطنت پر حملے کا حکم دے دیا۔ چنانچہ شیخ علی نے کئی سال تک پنجاب اور ملحقہ علاقوں میں بدامنی کے شعلے بھڑکائے رکھے۔ اس کی وجہ سے لاہور و بلتان کے آس پاس اور دوسرے علاقوں میں بڑی تباہی پھیلی۔

۱۲۔ ہولاد کی بغاوت شیخ علی کے لیے تقویت کا سیماں بن گئی۔ ۸۳۸ھ میں اس نے کھوکھروں کو ساتھ لے کر بھٹنڈہ کی طرف پیش قدمی کی۔ ہولاد نے دو لاکھ ٹنکے نذر کیے۔ پھر ہلٹ کر شیخ علی نے جالندھر کے گرد و نواح میں لوٹ مار کی۔ دیپال پور کے سامنے تلواڑہ میں بیس روز مقیم رہا اور علاقے کی کھیتی باڑی تباہ کر ڈالی۔ ملک محمود حسن عماد الملک نے اس کی جانب سے جو بھیج دیا کہ تلسنبہ جا بیٹھا۔ ایک مرتبہ جنگ کے قید سے بلتان کے سامنے پہنچ گیا۔ اس کے بعد ملک کے علاقے میں شکست کھائی۔

مآخذ: (۱) بھی بن احمد: تاریخ مبارک شاہی؛

(۲) عبدالقادر بدایونی منتخب التواریخ سلسلہ

Bibl-Ind. ، ۱۹۳۱ء ، ص ۱۹۳ - ۲۳۵ : (۳)

نظام الدین : طبقات اکبری ، سلسلہ Bibi-Ind. ،

۱۹۲۷ء ، ۲۵۰ : ۱ تا ۲۸۷ (۴) فرشتہ : تاریخ فرشتہ ،

طبع Brig : ۱ : ۲۹۶ تا ۳۰۹ ، مطبوعہ ۱۸۶۸ء ، ۱ :

۲۸۹ تا ۲۹۹

(غلام رسول مہر)

⊗ مبارک غازی : ایک ہندوستانی ولی؛ سندر

بن کے تمام علاقے میں مسلمان لکڑھارے بعض

سوسوم اور انسانوی ہستیوں کی امداد حاصل

کرنے کے لیے انہیں پکارتے رہتے ہیں تاکہ وہ

انہیں شیروں اور مگرچھوں سے محفوظ رکھیں ،

چنانچہ ضلع چوبیس پرگنہ میں یہ ہستی مبارک

غازی تھے جو ڈیلٹا کے مشرقی علاقوں میں زندہ

غازی کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں ۔ کہتے ہیں

کہ مبارک غازی ایک فقیر تھے ۔ جنہوں نے

دریائے بگلی کے بائیں کنارے کے جنگل کو آباد

کیا ۔ ہر گاؤں میں ایک چبوترہ ان کے نام پر وقف

ہوتا تھا اور کوئی شخص اس وقت تک جنگل میں

داخل نہیں ہوتا تھا اور نہ کشتیوں کے ملاح کشتی

چلاتے تھے جب تک وہ اسی قسم کے چبوترے پر

کچھ چڑھاوا نہ چڑھا لیں ۔ ان خطرناک جنگلوں

کے فقیر جو اپنے آپ کو غازی کی براہ راست اولاد

بتاتے ہیں ، لکڑی کے ٹکڑوں کے ذریعے جنہیں

”سنگ“ کہتے ہیں جنگل کی وہ مقررہ حدود قائم

کر دیتے ہیں جن کے اندر اندر جنگل کاٹنا چاہیے ۔

روایت ہے کہ مبارک غازی اس زمانے میں بنگال

آئے جب راجا منٹک سندربن میں حکومت کرتا

تھا ۔ ان کی راجا سے ، جو اپنے آپ کو برحق خیال

کرتا تھا کسی بات پر بحث ہوگئی اور راجا اس

بات پر راضی ہو گیا کہ اگر اس کا خیال غلط نکلیے

تو وہ اپنی بیٹی شوشیلا کی شادی فقیر سے کر دے

گا ۔ غازی راجا کی رائے کو غلط ثابت کرنے

میں کامیاب ہو گئے اور اس طرح راجا کی بیٹی کی

ان سے شادی ہو گئی ۔ چونکہ انہیں کسی

آدمی نے مرتے نہیں دیکھا تھا اس لیے ان کی

بابت لوگوں کو یہ یقین ہے کہ وہ اب بھی گھنے

جنگلوں میں رہتے ہیں ، شیروں کی سواری کرتے

ہیں اور وہ ان کے اس حد تک تابع ہیں کہ

ان کی مرضی کے بغیر وہ کسی کو چھو تک نہیں

سکتے ۔ جنگل میں داخل ہونے سے پہلے یا ان تنگ

ندیوں یا آبی گذرگاہوں میں کشتی رانی کرتے

ہوئے جن کے سایہ دار کنارے شیروں سے بھرے

پڑے ہیں ، ملاح اور لکڑھارے ، کیا ہندو اور

کیا مسلمان ، زمین پر چھوٹے چھوٹے مٹی کے ڈھیر

بنا کر ان پر مبارک غازی کے نام کے چاول کیلے

اور مٹھائی وغیرہ چڑھاتے ہیں جس کے بعد وہ

بلاخوف و خطر جنگل کی جھاڑیاں کاٹنے میں مشغول

ہو جاتے ہیں اور بڑی بڑی خطرناک جگہوں میں

جا ٹھہرتے ہیں ۔

یہ عجیب و غریب افسانہ بلاشک و شبہ

ہندوؤں سے مستعار لیا گیا ہے تاکہ اوہام پرست

ملاحوں اور لکڑھاروں کے ذوق کی تسکین ہو سکے ۔

مآخذ: (۱) Ward : Hindu ، ۱۸۶ : ۲ (۲)

Statistical and Geographical : Major R. Smyth

Report of the twenty-four Pergunnals Districts

۱۸۵۷ء

(ایم ہدایت حسین)

مبارک ناگوری (شیخ) : اصل نام

مبارک اللہ اور عرف مبارک تھا ۔ شیخ خاندانی

لقب تھا ۔ ولادت ۱۰۱۱ھ / ۱۵۰۰ء (در ناگور)

۱۰۰۱ھ / ۱۵۹۳ء (در لاہور) ۔ ہمایوں بادشاہ

(۱۵۳۰ھ / ۱۵۹۶ء تا ۱۵۵۶ھ) اور اکبر اعظم

قصبہ ریل میں فروکش ہو گئے۔ ان کی نسل آگے بڑھی۔ ان کے بیٹے عبداللہ اور پوتے رکن الدین نے یہیں درویشی کی زندگی بسر کی۔ مگر پڑپوتے خضر نے نقل مکانی کر کے ہندوستان کا رخ کیا۔ دسویں صدی عیسوی کے شروع میں وہ گھومتے ہوئے راجستھان کی ریاست جودھپور میں آ گئے اور ناگور (اجیر کے شمال مغرب) میں مقیم ہو گئے۔ علم کے دلدادہ تھے۔ یہاں بڑے بڑے علما اور صوفیہ کی صحبت میسر آئی، اس لیے ہمیشہ کے لیے یہیں کے ہو رہے۔ شیخ یحییٰ بخاری اچی جانشین مخدوم جہانیاں کے مرید ہوئے (آئین اکبری، ۲: ۲۵۹)۔ معاش کے لیے ایک مسجد (سعد خضر) میں امامت اختیار کر لی اور مقامی طور پر شادی کر لی۔ پہلے کئی بچے مر گئے ۱۵۱۱ء/۹۱۱ھ میں مبارک پیدا ہوا۔ نیک شگونی کے لیے بچے کا نام مبارک اللہ رکھا۔ تھوڑے عرصے بعد چاہا کہ سندھ سے اپنے دوسرے رشتے داروں کو بھی لا کر ناگور میں آباد کریں مگر سندھ جاتے ہوئے راستے میں وفات پا گئے۔ ادھر ناگور میں سخت قحط پڑا اور ہلیگ پھلی، جس سے خضر کے کنبہ کے تمام افراد لقمہ اجل ہو گئے۔ صرف مبارک اور اس کی ماں کس پرسی کی حالت میں رہ گئے۔ مگر قدرت کو منظور تھا کہ یہ بچہ پروان چڑھے چنانچہ ناگور میں حضرت سلطان التارکین کی درگاہ کے سجادہ نشین شیخ عبدالرشید نے غریب بڑھیا کو اپنے یتیم بچے کی پرورش میں بڑی امداد دی (اسلاف کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو ابوالفضل: آئین اکبری، طبع بلوخمین ۲، ۲۵۹ و شاہنواز خان: مائرا لایرا، ۲: ۵۸۳ تا ۵۸۵)۔

شیخ مبارک نے ۱۴ برس کی عمر میں علوم رضی حاصل کر لیے۔ ان دنوں ایک مشہور استاد

کے زمانے میں ہندوستان کا ایک عالموں میں سے تھا۔ افغانوں کا عہد ہو چکا تھا، مگر شہرت مغلیہ عہد میں ہوئی۔ ان کی شخصیت سے بڑھ کر جو چیز زیادہ شہرت اور احترام کا باعث ہوئی، بیٹوں کی خوش بختی تھی، اور اکبر اعظم کے دست راست تھے۔ بڑا بیٹا فیضی (لقب ہاں) دربار کا ملک الشعراء اور دوسرا ابوالفضل (لقب ہاں) وزیر اعظم اور مشہور مؤرخ ہوا۔ سلسلہ سب اس طرح ہے: مبارک بن خضر بن رکن الدین بن عبداللہ بن موسیٰ بن عبدالقیوم بن عبداللہ (بحوالہ مکتوب شیخ مبارک مشمولہ انشائے فیضی، منظومہ سوم۔ خط اول، کتب خانہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ مخطوطہ ۵۹؛ و تذکرہ ناقوس خیال کتب خانہ علی گڑھ مخطوطہ ۲۵/۱۲) مصنف دربار اکبری (لاہور ۱۹۴۶ء۔ صفحات ۴۰۸، ۴۰۹) کو شبہ ہے کہ شیخ مبارک باندی کے بطن سے تھا۔ وہ اس خیال کی تائید میں شیخ ابوالفضل کے اس دیباچے کا حوالہ دیتا ہے جو اس نے آئین اکبری کے خاتمے پر اپنے خاندانی حالات کے ساتھ لکھا ہے (آئین اکبری، طبع بلوخمین، ج ۲، ص ۲۵۸) شیخ مبارک نے خود اس شبہ کے ازالے کی کوشش کی۔ اور حالات کی وضاحت کے لیے بیٹوں کے نام خط لکھے انشائے فیضی، جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے، (خالی خان: لب اللباب، ۲: ۱۹۸-۱۹۹)۔

اسلاف درویش تھے، جن کا اصلی وطن یمن تھا۔ بزرگوں میں سے عبدالقیوم بن عبداللہ نے یمن ہی میں سکونت رکھی، مگر موسیٰ نے تیسری صدی عیسوی میں ترک وطن کیا اور مغربی پاکستان کے علاقہ سندھ میں لاڑکانہ میں آ گئے: (تحفہ ۱۴۳)۔ یہاں سیوستان کے

شیخ فیاض بخاری ناگور میں آئے اور مبارک نے چار ماہ ان کی شاگردی میں رہ کر کسب فیض کیا۔ ایک ترکی النسل عالم شیخ عطن کی صحبت میں رہ کر مبارک کو اپنی سیرت بنانے اور سنوارنے کا موقع ملا۔ یہ بزرگ سکندر شاہ لودھی (۸۹۴ تا ۸۹۳ھ/ ۱۴۸۸ تا ۱۵۱۷ء) کے عہد میں ناگور میں آئے تھے۔ اسی طرح ایک اور بلند پایہ شخصیت خواجہ خواجگان عید اللہ احرار (م ۸۹۶ھ/ ۱۴۹۰ء) سے بھی فیض روحانی حاصل کیا۔ مبارک کی طبیعت میں جہاں گردی کا شوق تھا۔ ۸۹۴ھ/ ۱۵۰۴ء میں والدہ کی وفات اور ناگور میں سیاسی بد امنی بہانہ بنی۔ ناگور چھوڑ احمد آباد (گجرات) پہنچے جو ان دنوں شمالی ہند اور اطراف بلاد اسلامیہ سے آنے والے تشنگان علم کی پناہ گاہ تھا۔ یہاں رہتے ہوئے مبارک کو اعلیٰ تعلیم اور بلند معارف حاصل کرنے کا موقع ملا، چنانچہ بہت سی کتابیں تصوف اور علم اشراق کی پڑھیں۔ بہت سی تصانیف منطق اور الہیات کی دیکھیں، خصوصاً حقائق شیخ محی الدین عربی۔ اسی طرح شیخ ابن فارض اور شیخ صدر الدین قنوی اور دیگر اہل اللہ کی تصنیفات نظر سے گذریں۔ ان کے شوق علم کو دیکھ کر خطیب ابوالفضل گازرونی نے توجہ فرمائی اور بیٹا بنا لیا، نیز تجرید شفاء، اشارات، تذکرہ اور مجسطی میں درس دیے۔ جن بزرگوں سے فیض روحانی حاصل کیا، ان میں شیخ عمر ٹھٹھوی اور شیخ یوسف مجذوب قابل ذکر ہیں۔ الغرض مبارک نے علمی تحقیق میں اجتہاد کا درجہ پا لیا۔ مؤخر الذکر بزرگ نے مبارک کو مزید سفر سے روکا اور آگرہ جانے کی تلقین کی۔ (ابوالفضل: آئین اکبری، طبع مذکور، ۲: ۲۶۲)۔

شیخ مبارک کی عمر اس وقت چالیس برس کی ہو گئی تھی، وہ گجرات سے آگرہ چلے آئے اور

۶ محرم ۸۹۵ھ/ ۱۰ اپریل ۱۵۴۳ء کو دریا۔ جمنہ کے بائیں کنارے چار باغ کی بستی میں فروکش ہوئے۔ یہاں سب سے پہلے ایک صاحبِ حال بزرگ شیخ علاء الدین مجذوب سے ملاقات ہوئی جنہوں نے شیخ مبارک کے تابناک مستقبل کے متعلق بڑی خوش خبری دی۔ شیخ مبارک یہ رفیع الدین چشتی انجوی (شیرازی) کے مکان کے قریب آباد ہوئے اور تھوڑے عرصے بعد وہیں ایک قریشی خاندان میں شادی کر لی۔ ساتھ م درس و تدریس کا سلسلہ جاری کر دیا۔ گزراوقات عا طور پر عقیدت مندوں کے ذریعے نذرانے پر تھی۔ شیر شاہ (۱۵۴۰ تا ۱۵۴۵ء) اور سلیم شاہ (۱۵۴۵ تا ۱۵۵۳ء) اور بعض اور لوگوں نے چاہا کہ مبارک کے لیے جاگیر مقرر ہو جائے، مگر انہوں نے قبول نہ کیا۔ نذرانے وغیرہ پر زندگی بسر کرتے رہے۔ مدرسے میں جس مضمون کی زیادہ تعلیم دی جاتا تھی اور جس میں شیخ مبارک کو زیادہ دسترہ حاصل تھی، وہ فلسفہ تھا۔ ویسے عمومی طور پر شیخ مبارک ضرورت مندوں کی مذہبی رہنمائی بھی کرتے تھے۔

ہمایوں کی ایران سے واپسی پر (۱۵۵۶ء) شیخ مبارک کے مدرسے کو زیادہ رونق حاصل ہوئی، ہمایوں نے آگرے پر قبضہ کر لینے پر شیخ مبارک سے اچھا سلوک روا رکھا، یہاں تک کہ ان کی سفارش سے اکثر اشخاص کے جان بخشی اور مخلصی کر دی، مگر ۱۵۵۶ء میں ہمایوں کی اچانک وفات پر مدرسے کی ترقی رک گئی۔ ۸۹۶ھ میں آگرہ میں سخت قحط پڑا، گھرانے ویران ہو گئے، مگر شیخ مبارک تو کھل کر کے وہیں بیٹھے رہے۔ اکبری دور شروع ہونے کے ساتھ ہی مدرسہ پھر چمک اٹھا۔ مذکورہ سے علم کے طلب کار آئے لگے۔



عزیز کو کلتاش سے توسل نکالا۔ اس نے اکبر بادشاہ سے مبارک کی علمیت اور درویشی کی تعریف کی، بیٹوں کی فضیلت بھی بیان کی۔ مختصر یہ کہ ان کی سفارش سے مخلصی ہو گئی (بدایونی: منتخب التواریخ، ۲: ۱۹۸ بعد)۔

تربستہ برس کی عمر تک شیخ مبارک نحوست کا شکار رہے۔ اس کے بعد ان کی قسمت کا ستارہ عروج پر آیا۔ ۵۹۷ھ میں بڑا بیٹا فیضی شاعری کی بدولت دربار سے وابستہ ہوا اور ۵۹۸ھ میں دوسرا بیٹا ابو الفضل میر منشی مقرر ہوا اور یوں شیخ الاسلام اور صدر الملک کا زور ٹوٹا۔ انہی دنوں اکبر کو علمی تحقیقات کا شوق پیدا ہوا، اس کے لیے عربی زبان کا جاننا ضروری تھا۔ شیخ مبارک پڑھانے کے لیے مقرر ہوئے، مگر تھوڑے دنوں کے بعد یہ شوق جاتا رہا۔

اکبر بادشاہ درباری علما کی چیرہ دستیوں سے بیزار تھا اور ان سے نجات پانے کی سوچ میں رہتا تھا۔ اپنی مشکل کا اظہار شیخ مبارک سے کر کے اس کے حل کے لیے کہا۔ شیخ مبارک نے قرآنی آیات اور روایات کی اسناد سے ایک دستاویز تیار کی جس کا خلاصہ یہ تھا کہ بادشاہ عادل خود مجتہد ہے: مسئلہ اختلافی میں یہ مناسبت وقت جو مصلحت دیکھے، اس کا حکم دے۔ علما اور مجتہدین کی رائے پر اس کی رائے کو ترجیح ہو سکتی ہے۔ اس تحریر کو ”محضر“ کہا جاتا ہے اس کی تکمیل ۵۹۸ھ/۱۵۹۶ء میں ہوئی۔ علماے کبار سے اس پر دستخط کروائے گئے۔ شیخ مبارک نے اس پر دستخط کرتے ہوئے اتنا زیادہ لکھا کہ: این امریست کہ من بجان و دل خواہان و از سالہا باز منتظر آن بودم (منتخب التواریخ، ۲: ۲۷۱ بعد)۔ اس دستاویز سے اکبر کو علما کی بے اعتدالیوں سے نجات حاصل ہوئی او

۵۹۸ھ/۱۵۹۶ء (م) میں بھی اس نے شیخ مبارک کے شاگرد رہے۔ علمی شہرت نے دیباہی علما کے دل میں حسد اور رقابت کے جذبات پیدا کر دیے اور وہ شیخ مبارک کو گوانے کی تدابیر سوچنے لگے۔ اس پر مہدویت کی قہمت لگائی۔ شیخ عبدالنبی صدر نے مبارک کی قرضی دربارہ مدد معاش داخل دفتر کر دی۔ اور بڑی بے نیازی اور کراہت سے اسے اپنی بارگاہ سے نکلوا دیا (شاہنواز خان: مآثر الاسراء، ۲: ۵۸۴)۔

۵۹۸ھ میں ملا عبداللہ سلطان پوری اور شیخ عبدالنبی صدر اور دوسرے علماے دربار نے مل کر شیخ مبارک کے خلاف سازش کی۔ ان دنوں اہل بدعت کو بد مذہبی کے جرم میں پکڑا گیا تھا اور انہیں سخت سزائیں دی گئی تھیں۔ مبارک کو بھی ان لوگوں میں شامل کر لیا گیا اور ان کے خلاف بادشاہ سے حکم حاصل کر لیا گیا، چنانچہ شیخ کو اپنے بیٹوں فیضی اور ابو الفضل سمیت ہرمے تک روپوش رہنا اور بہت سی مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ شیخ مبارک کی گرفتاری کے لیے جب سپاہی اُس کے مکان پر آئے تو اسے وہاں نہ پا کر بہت غصے میں آئے اور چھوٹے بیٹے ابوالخیر کو پکڑ کر لے گئے، مگر بادشاہ نے گھر سے پہرہ اٹھوا دیا اور نو عمر لڑکے کی مخلصی بھی کر دی۔ اس پر علما نے ان کے تعاقب میں جاسوس روانہ کر دیے، تاکہ انہیں جہاں پائیں کام تمام کر دیں۔ شیخ مبارک پر یہ بہت برا وقت تھا۔ انہوں نے پہلے شیخ سلیم راجہ سے العجا کی کہ وہ سفارش کریں۔ شیخ نے بھی خفا کے ہاتھ کچھ خرچ اور پیغام بھیجا کہ جہاں سے تمہارا نکل جانا ہی مصلحت ہے۔

اس کا اقتدار مستحکم ہوا۔

مذہبی عقائد میں شیخ مبارک وقتاً فوقتاً رنگ بدلتے رہے۔ شروع شروع میں پرهیزگاری اور احتیاط کا یہ عالم تھا کہ راستہ چلتے چلتے کہیں گانے کی آواز سنائی دیتی تو جلدی جلدی قدم اٹھا کر نکل جاتے، مگر بعد میں موسیقی سے اس قدر شغف ہوا کہ اس فن میں اعلیٰ درجے کی مہارت پیدا کی اور سماع اور وجد میں حصہ لینے لگے (شاہنواز خان: مآثر الامراء ۲: ۵۸۳)؛ ابتدا میں مجاہدے اور ریاضت بہت کرتے تھے اور احکام شرعی کی بجا آوری پر زور دیتے تھے۔ اگر مجلس میں کوئی سونے کی انگشتی یا ریشمی لباس یا سرخ و زرد کپڑے پہنے آتا تو فوراً اُتروا ڈالتے۔ اگر کسی کا تہ بند یا پاجامہ ٹخنے سے نیچا دیکھتے تو اتنا بھڑوا دیتے (بدایونی: منتخب التواریخ، ۳: ۷۳ تا ۷۵)۔ افغان فرمانرواؤں کے عہد میں کچھ عرصہ شیخ علانی کی صحبت میں رہے اور مہدویت سے منسوب ہوئے اوائل عہد اکبری میں نقشبندیہ کا زور تھا تو اس سلسلے سے رابطہ پیدا کر لیا۔ پھر چند روز مشایخ ہمدانیہ میں شامل ہو گئے۔ آخری دنوں میں دربار ہر ایرانی چھا گئے تھے تو ان کے رنگ میں باتیں کرتے تھے۔ چنانچہ تشیع سے مشہور ہوئے اور پھر جب اکبر نے دین الہی جاری کیا تو اس میں شامل ہو گئے (مآثر الامراء ۲: ۵۸۴)۔ تاہم وہ ساتھ ہی ساتھ علوم دینیہ کا درس جاری رکھتے تھے۔ چنانچہ ابن فارض کا قصیدہ تائیدہ جو سات سو اشعار کا ہے اور قصیدہ بردہ اور قصیدہ کعب بن زہیر اور دوسرے بزرگوں کے قصائد و وظائف کے طور پر حفظ پڑھا کرتے تھے (منتخب التواریخ، ۳: ۷۳ بعد)۔

شیخ مبارک کی علمی قابلیت مسلمہ ہے۔ وہ شعر، معما، تاریخ اور دوسرے فنون پر حاوی

تھے اور علم تصوف کو بھی خوب سمجھتے تھے۔ فن قرأت میں شاطبی پر عبور تھا۔ قرآن مجید دس قراتوں سے یاد تھا۔ خواہ نہایت خوش صحبت تھے۔ صاحب تصنیف بھی تھے۔ قرآن مجید کی ایک تفسیر چار ضخیم جلدوں میں لکھی، جو بہت مبسوط اور مفصل ہے۔ اس کا نام منبع العیون رکھا۔ جوامع الکلم بھی اس کی تصنیفات میں سے ہے (مآثر الامراء ۲: ۵۸۵)۔ اس سے قبل بادشاہ کی خواہش کے مطابق حیاۃ الحیواد کا ترجمہ عربی سے فارسی میں کیا۔ نثر نگاری میں ان کے اسلوب کا اندازہ ”محضر“ اور ان خطوط کا عبارت سے لگایا جاسکتا ہے جو بیٹوں کے نام لکھے آیت الکرسی کی تفسیر جو ۱۹۸۲ء میں ابوالفضل نے اکبر کو پیش کی، بعض لوگوں کے خیال کے مطابق شیخ مبارک کی تصنیف تھی (منتخب التواریخ ۲: ۱۹۸)۔

عمر کے آخری حصے میں شیخ مبارک آنکھوں سے معذور ہو کر ۹۹۵ء میں بیٹے ابوالفضل کے پاس لاہور چلے آئے اور یاد خدا میں مصروف رہنے لگے، مگر گردن پر ایک بھوڑا (کار بنکل نکل آیا جو مہلک ثابت ہوا۔ ۱۷ ذوالقعدہ ۱۰۰۰ء ۱۵ اگست ۱۵۹۳ء میں لاہور میں وفات پائی (آئین اکبری: مآثر الامراء: منتخب التواریخ) ملا عبدالقادر نے تاریخ وفات کہی، ”شیخ کامل“ شیخ فیضی نے ”فخر الکمل“ (۱۰۰۱) تاریخ کہی۔ کہا جاتا ہے کہ باپ کی وفات پر بیٹوں نے ہندوانہ رسم کے مطابق سرواہرو اور داڑھی مونچھ کا صفایا کرایا جس پر ما عبدالقادر نے طنزاً ”شریعت جدید“ تاریخ کہی۔ نعش کو پہلے لاہور میں اساتنا دفن کیا گیا، پھر ۱۰۰۲ء میں آگرہ بھجوا دیا گیا، جہاں ۱۰۰۴ء میں ابوالفضل نے ایک بڑا مقبرہ تعمیر کرایا۔ یہ مقبرہ مبارک کی بیٹی کی نسبت سے منسوب ہے۔

کے ساتھ بیاہی ہوئی تھی؛ دوسری کی شادی میر حسام الدین سے ہوئی جو غازی خان بدخشی کے بیٹے تھے؛ تیسری راجہ علی خان حاکم خاندہش کے بیٹے کے عقد میں آئی؛ چوتھی لاڈلی بیگم تھی جس کی شادی اعتقاد الدولہ اسلام خاں سے ہوئی جو شیخ سلیم چشتی کے پوتے تھے۔ یہ بیٹی انہی زندگانی میں شیخ مبارک کے مقبرے کی متولی رہی اور بعد وفات اسی مقبرہ میں دفن ہوئی۔ بدین وجہ شیخ مبارک کا مقبرہ روضہ لاڈلی بیگم کہلاتا تھا۔

مآخذ: (۱) فیضی: انشاء، مخطوطہ عدد ۵۹، کتب خانہ دانش گاہ علی گڑھ؛ (۲) فیضی: لطیفہ قیاضی، مخطوطہ عدد ۲۷۵۵۷، کتب خانہ رضا، رام پور؛ (۳) ابوالفضل: آئین اکبری، طبع بلوخمین، کلکتہ ۱۸۶۷ء، ج ۲: (۴) ابوالفضل: مکتبات علامی ابوالفضل، نولکشور پریس لکھنؤ ۱۸۶۳ء؛ (۵) عبدالقادر بدائونی: منتخب التواریخ، جلد سوم، طبع کبیرالدین احمد کلکتہ ۱۸۶۹ء، جلد دوم، طبع لہٹان ولیم ناسولیس وغیرہ کلکتہ ۱۸۶۵ء؛ (۶) بخشی نظام الدین احمد: طبقات اکبری، طبع ہدایت حسین وغیرہ، کلکتہ ۱۹۱۳ء؛ (۷) شاہنواز خان: مآثر الاسراء، تین جلدیں، شائع کردہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کلکتہ ۱۳۰۹ھ؛ (۸) محمد حسین آزاد: دربار اکبری، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۹) سید محمد لطیف: تاریخ آگرہ (انگریزی)، کلکتہ ۱۸۹۶ء۔

(۱-د-ارشد)

مباحلہ: (ع)، مادہ، ب، ل؛ بہل (بمعنی لعنت) سے باب مباحلہ، حدیث شریف میں ہے: من ولی من امور الناس شیئاً فلم یعطہم کتاب اللہ فعلیہ بہلۃ اللہ ای لعنۃ اللہ۔ اس حدیث میں بہلۃ بمعنی لعنت استعمال ہوا ہے۔ بہلہ کی ب پر فتحہ اور ضمہ دونوں پڑھے جاتے ہیں۔ مباحلہ بمعنی ملاحنہ یعنی باہم لعنت کرنا،

لاڈلی بیگم کے نام سے مشہور ہوا۔ اس کے باہر ایک بڑا کنواں اور باغ تھا۔ سرخ پتھر کی چار دیواری میں صدر دروازے کے اوپر شیخ مبارک کے نام کا کتبہ نصب تھا۔

مقالہ نگار دسمبر ۱۹۵۹ء میں مرقد کا ہٹا چلانے کے لیے موقع پر پہنچا۔ اب وہاں کوئی عمارت کنواں یا باغ موجود نہیں ہے۔ کتبے کا اور مرقد کا بھی کوئی نشان نہیں ملتا۔ روایات کے مطابق مقبرہ اور اس کے اندر کی قبریں جو شیخ مبارک اور اس کی بیوی اور بیٹوں کی تھیں کھود ڈالی گئی تھیں۔ اب محکمہ آثار قدیمہ نے تار کا ایک جنگلہ لگا کر موقع کو محفوظ کر رکھا ہے۔ یہ جگہ آگرہ شہر سے جانب غرب سکندریہ روڈ سے ہٹ کر باغ قندھاری بیگم کے عقب اور موضع میو کے محال میں مندر سیٹلا دیوی کے نزدیک واقع ہے۔

شیخ مبارک کی بیوی کے متعلق بیوریج کا خیال ہے کہ وہ میر رفیع الدین کی قریبی رشتہ دار تھی۔ پروفیسر بلوخمین کا بھی یہی خیال ہے۔ بہر حال وہ ایک شائستہ مزاج اور با علم و عمل خاتون تھی۔ ابوالفضل کے بیان مندرجہ آئین اکبری، ۲: ۲۶۲ اور انشاء، ۲: ۳۴۲ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ بیوی کا انتقال ۸۹۹ھ/۱۵۸۹ء میں ہوا۔ شیخ مبارک کی اولاد میں آٹھ بیٹے اور چار بیٹیاں تھیں۔ شیخ محضی اور شیخ ابوالفضل کے علاوہ چھ بیٹے یہ تھے: (۱) شیخ ابوالبرکات، ولادت ۸۹۶ھ/۱۵۰۲ء؛ (۲) شیخ ابوالخیر، ولادت ۸۹۷ھ/۱۵۰۹ء؛ (۳) شیخ ابوالمنکرم، ولادت ۸۹۷ھ/۱۵۰۶ء؛ (۴) شیخ ابوالقاسم، ولادت ۸۹۸ھ/۱۵۸۰ء؛ (۵) شیخ ابو حامد، ولادت ۸۹۸ھ/۱۵۸۰ء؛ (۶) شیخ ابو راشد۔ ان دونوں کی ولادت شیخ مبارک کی وفات کے بعد ۱۰۰۲ھ میں ہوئی۔ بیٹیوں میں ایک خدیجہ بنت شیخ (یکہزاری منصبدار)

بَاهِلَ الْقَوْمِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا؛ کہا جاتا ہے باہلت فلاناً ای لاعنتہ، اسی مادے سے ابتہال (ثم تبتہل (۳ [آل عمران: ۶۱]، بمعنی (۱) تضرع و اجتہاد فی الدعاء؛ (۲) إلتعان (لسان العرب، قاموس، بذیل مادہ) ہے۔

مباحلہ کے اصطلاحی معنی ہیں کہ جب کسی مسئلے میں اختلاف ہو جائے اور تصفیہ کی کوئی صورت نہ بنتی ہو تو فریقین جمع ہو کر اپنے میں سے ظالم اور کاذب پر لعنت کریں (ابن منظور: لسان العرب)؛ چونکہ فریقین میں سے کسی ایک کے کاذب یا صادق ہونے کی تعیین نہیں ہوتی، اس لیے دعا میں بغیر تعیین کے مطلقاً فریقین میں سے جھوٹے اور ظالم پر لعنت کی جاتی ہے۔ لعنت کے معنی رحمت حق سے بعید ہونا اور قہر و غضب خداوندی کے قریب ہونا ہے۔ مباحلے کے نتیجے میں فریقین میں سے جھوٹا اور باطل پرست اپنے کیے کی سزا بھگتے گا اور اس طرح صادق و کاذب کی تعیین بھی ہو جائے گی۔ اصولی طور پر اس میں خود مباحثہ کرنے والوں کو جمع ہو کر دعا کرنی ہوتی ہے۔ اپنے اعزہ و اقارب کو جمع کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اگر جمع کر لیا جائے تو اس سے اہتمام بڑھ جاتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۲: ۸۰ تا ۸۱)۔

دور قدیم میں حق و باطل کے معیار کے لیے آگ کی قربانی کا اصول رائج تھا؛ چنانچہ آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں ہابیل وقایل میں جب ایک خاص مسئلے میں اختلاف بڑھا، تو انہوں نے آگ کی قربانیاں پیش کی۔ ہابیل کی قربانی مقبول ہوئی جب کہ قایل کی قربانی غیر مقبول ٹھہری، جس سے ہابیل کی صداقت اور قایل کے کذب پر مہر تصدیق ثبت ہو گئی (۵ [المائدہ]: ۲ تا ۳۱ و کتب تفاسیر بذیل آیات مذکورہ)۔ بنی اسرائیل کے ہر آنے والے نبی کو بھی

آگ کی قربانی پیش کر کے اپنے من جانب اللہ مبعوث ہونے کا ثبوت فراہم کرنا ہوتا تھا (۳ [آل عمران]: ۱۸۳)۔ یہ طریقہ اب ختم کر دیا گیا۔ مباحثہ ہے اگر کسی صورت فیصلہ نہ ہو سکے تو آخری چارہ کار کے طور پر مباحلہ کرنے کا حکم ہے۔

قرآن مجید میں اس کا ذکر وفد نجران سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے مباحلہ کے ضمن میں کیا گیا ہے۔ تفصیل کچھ اس طرح ہے: مکہ معظمہ سے یمن کی جانب سات منزل کے فاصلے پر ایک وسیع ضلع ہے، جسے نجران بن زیدان بن سبا بن یثجب بن یعرب بن قحطان نے آباد کیا تھا۔ اس کا نام اسی کے نام پر نجران پڑ گیا (یاقوت، معجم البلدان، بذیل مادہ)۔ نجران عرب غیسائیوں کا مرکز تھا۔ اس میں ۳۰۰ بستیاں اور ایک لاکھ بیس ہزار بہترین سوریا ساہی آباد تھے (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۵: ۵۳، ۵۴)۔ وہاں ایک عجیب و غریب گرجا تھا جسے کعبۃ اللہ کے مقابلے میں تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ گرجا تین سو کھالوں سے گنبد کی صورت میں بنایا گیا تھا۔ اس کی عظمت کے پیش نظر اسے ”کعبۃ نجران“ کہا جاتا تھا۔ اس کے اوقاف کی آمدنی دو لاکھ سالانہ تھی (معجم البلدان، بذیل مادہ)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے جب مختلف قبائل اور حکمرانوں کو تبلیغی خطوط بھیجے تو نجران کی اس اہمیت کے پیش نظر اس کے لاٹ ہادزی کو بھی خط ارسال کیا، جس میں آپؐ نے تین باتوں کی یکے بعد دیگرے دعوت دی: (۱) اسلام قبول کر لو؛ (۲) جزیہ دینا قبول کرو؛ (۳) لڑائی کے لیے تیار ہو جاؤ (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۵: ۵۳) یہ دعوت نامہ جب نجران کے اسقف اعظم کو پہنچا تو وہ اسے بڑھ کر لرز گیا اس نے مشورہ کے لیے علی الترتیب ابو مریم شرحبیل، عبداللہ بن غرجمیل

یہ لوگ مدینہ منورہ پہنچے تو آپؐ نے صحن مسجد میں ان کو ٹھہرایا۔ نماز کا وقت ہوا تو انہوں نے مشرق کی طرف منہ کر کے وہیں نماز پڑھنی چاہی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اس کی اجازت مرحمت فرما دی (حوالہ مذکور)۔ وہ آپؐ سے گفتگو کرنے کے لیے آئے تو انہوں نے حیرہ کی چادریں اور ریشمی کپڑے زیب تن کیے ہوئے تھے۔ خدمت نبویؐ میں پہنچ کر انہوں نے آپؐ کو سلام کیا، مگر آپؐ نے ان کے سلام کا جواب دیا نہ ان سے کوئی گفتگو کی۔ انہوں نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت عثمانؓ سے اس کی وجہ پوچھی تو انہوں نے بمشورہ حضرت علیؓ ان کے لباسِ فاخرہ کو اس کا سبب قرار دیا (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۵: ۵۶)۔ اگلے روز وہ راہبوں کا لباس پہن کر حاضر خدمت ہوئے تو آپؐ نے ان سے گفتگو فرمائی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اسلام کی دعوت دی؛ ان کو آیات قرآنیہ پڑھ کر سنائیں (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۵۷)۔ ان کے زبانی قیام مدینہ منورہ میں سورہ آل عمران کی ابتدائی اسی آیات نازل ہوئیں جن میں اسلام اور عیسائیت کے درمیان مابہ النزاع مسائل کا بڑی عمدگی سے جائزہ لیا گیا اور عقائد اسلام کی حقانیت واضح کی گئی ہے (شبلی نعمانی: سیرۃ النبیؐ، ۲: ۴۹)، لیکن جب وہ کسی طور پر نہ سمجھے تو ان کو مباہلہ کی ان الفاظ میں دعوت دی گئی:

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ  
مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبْنَاءَنَا  
وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا  
وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ

اور جبار بن فیض الحارثی کو طلب کیا۔ اناجیل و تورات کی پیشگوئیوں کے ظہور کے لیے اس کے ایک نبی کے ظہور کے اشارہ کیا۔ اسقف نے گرجا گھر قیام میں جہانے اور روشنیاں بلند کرنے کا حکم دیا۔ یہ گویا متفرق قبائل کو جمع ہونے کا علامتی (سگنل) تھا۔ تھوڑی سی دیر میں تمام کے نمائندے جمع ہو گئے اور اسقف نے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خط پڑھ کر ا اور مشورہ طلب کیا؛ اس پر سب نے ایک مدینہ بھیجنے اور آپؐ سے مباحثہ کرنے کا یہ دیا (حوالہ مذکور)۔ قرارداد کے مطابق افراد پر مشتمل ایک وفد ترتیب دیا گیا (سیرۃ النبی، ۲: ۴۸)۔ ان میں چودہ مجلس کے وہ افراد بھی تھے، جو اس علاقے کی بوری طرز حکومت کے نمائندے تھے۔ ان چودہ پھر تین افراد ہر طرح کے اختیارات کے مالک؛ ان میں، ان کا سیاسی امیر و قائد عاقب المسیح کنڈی، ان کا لاٹ پادری اور ان کا ہی رہنما ابو حارثہ بن علقمہ اور ایک اور الایہم السید موجود تھے (ابن سعد: الطبقات، ۳۵۷، بیروت ۱۹۷۱ء)۔ ابن کثیر (البدایہ والنہایہ، ۵: ۵۷) کے مطابق وفد کے سربراہ تین تھے: (۱) شرحبیل بن وداعۃ الہمدانی؛ (۲) جبار بن فیض الحارثی، بعض محققین نے اس میں خطیب دی ہے کہ نجران سے دو دفعہ بارگاہ نبوی میں باریاب ہوئے۔ پہلی دفعہ وفد افراد پر مشتمل وفد مدینہ پہنچا اور مرتبہ اول الذکر افراد نے خدمت نبویؐ میں سجادت حاصل کی (سلمان بن عبد الرحمن: رحمة للعالمین، ۱: ۱۸۳-۱۹۰)

اللہ غلیٰ الکذیبین (۳ [أل عمران] : ۶۱)، یعنی یہ علم آجانے کے بعد اب جو کوئی اس معاملہ میں تم سے جھگڑا کرے، تو اے محمدؐ اس سے کہو آؤ ہم اور تم خود بھی آ جائیں اور اپنے اپنے بال بچوں کو بھی لے آئیں اور خدا سے دعا کریں کہ جو جھوٹا ہو اس پر خدا کی لعنت ہو۔ فیصلے کے لیے یہ صورت پیش کرنے سے مقصود یہ تھا کہ وفد نجران حق کو پہچان چکا ہے، مگر محض ہٹ دھرمی اور ضد و عناد سے انکار پر مصر ہے۔ دوسری طرف یہ بھی امر واقعہ تھا کہ وفد کے لوگ آپؐ کی سیرت اور آپؐ کا حسن اخلاق دیکھ کر یا تو دل میں آپؐ کی نبوت کے قائل ہو گئے تھے یا کم از کم اپنے انکار میں متزلزل ہو گئے تھے۔ اس لیے آخر میں ان سے کہا گیا کہ اگر تمہیں اپنے عقیدے کی صداقت پر یقین ہے تو آؤ ہم باہم مباحلہ کریں (سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ۱: ۲۶۰ تا ۲۶۱)۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارکان وفد کے سامنے دعوت مباحلہ پیش کی تو انہوں نے اگلے دن تک جواب دینے کی مہلت طلب کی جو انہیں دے دی گئی (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۵۷)۔ روایت کے مطابق شرحبیل بن حسنہ نے وفد کے ارکان سے کہا کہ اگر یہ شخص بادشاہ ہے تو اس سے مباحلہ کرنے کی صورت میں، ہم تمام عرب میں اس کی اور دوسرے قبائل عرب کی نگاہ میں کھٹکتے رہیں گے اور اگر یہ نبی ہیں تو ان کی بددعا کے بعد ہمارا ہر کاہ بھی زمین پر باقی نہ رہے گا۔ اس لیے مناسب ہوگا کہ اس کی ماتحتی قبول کر لیں (البداية و النہایۃ، ۵: ۵۸)۔ اگلے روز وفد کے ارکان خدمت نبوی میں باریاب ہوئے تو انہوں نے چھوٹے ہی آپؐ کی ماتحتی قبول کرنے پر رضامندی کا اظہار کیا۔ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم نے اس پر فرمایا: بخدا عذاب اہل نجران کے سروں پر آ گیا تھا۔ اگر یہ لوگ مباحلہ کرتے تو بشدر اور سور بنا دیے جاتے اور تمام وادی آگ بن کر ان پر برستی اور جملہ اہل نجران تباہ کر دیے جاتے، حتیٰ کہ درختوں پر کوئی پرندہ بھی باقی نہ رہتا (شرح مواہب، ۴: ۴۳)۔ آپؐ کے اور وفد نجران کے درمیان طے پائے جانے والے مباحلہ کے اہم نکات یہ ہیں: (۱) اہل نجران کو سالانہ دو ہزار حلتے ادا کرنے ہوں گے، جن میں سے، ہر حلتے کی قیمت ایک اوقیہ، یعنی چالیس درہم ہوگی۔ ان میں سے ایک ہزار حلتے ماہ رجب میں اور ایک ہزار حلتے ماہ صفر میں دیے جائیں گے؛ (۲) اہل نجران ہر ایک ماہ تک آپؐ کے مہمان کی مہمانی واجب ہوگی؛ (۳) بین میں اگر کوئی مہم درپیش ہو تو اہل نجران پر واجب ہوگا کہ وہ مسلمانوں کو تیس زرہیں، اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ عاریۃ دیں۔ اگر کوئی چیز کم ہو جائے تو اس کی ضمانت ہم (مسلمانوں) پر ہوگی؛ (۴) اللہ اور اس کا رسول ان کے جان و مال، ان کے اموال و املاک، ان کی جائدادوں، ان کے مذہب و ملت، ان کے ہادریوں اور ان کے خاندانوں اور ان کے متبعین کی حفاظت کے ذمہ دار ہوں گے۔ جاہلیت کے کسی خون کا ان سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا، نہ ان کی سرزمین میں کوئی لشکر داخل ہوگا؛ (۵) جو شخص ان سے حق کا مطالبہ کرے گا تو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کیا جائے گا؛ (۶) سود خوار سے میں ہری الذمہ ہوں؛ (۷) ایک مجرم کی جگہ دوسرے شخص کو مأخوذ نہ کیا جائے گا۔ اس معاہدے پر ابوسفیان بن حرب، اقرع بن حابس، مغیرہ بن شعبہ، غیلان بن عمرو اور مالک بن عوف نے بطور گواہ دستخط کیے (ابن سعد: الطبقات، ۱: ۳۵۸، بیروت: ابن تیمیہ)۔

صلح کر لینی قبول کر لی۔ جس کا اس کے سوا اور کیا مفہوم ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آپؐ کی ذات میں علوم و معارف نبوت کی جھلک دیکھ لی تھی۔ چنانچہ، ابن سعد اور ابن کثیر کی روایت کے مطابق وفد کے کئی ارکان جن میں لاٹ پادری ابوالحارث اور رئیس نجران عبدالمسیح شامل ہیں، مشرف بہ اسلام ہو گئے تھے اور دوسرے کئی افراد نے بھی اسلام قبول کر لیا تھا۔ ان کی تبلیغ و اشاعت سے اس علاقے میں اسلام کے قدم مضبوطی کے ساتھ جم گئے (تفصیلات ملاحظہ ہوں، ابن سعد : الطبقات، ۱ : ۳۵۷ : ابن کثیر : البدایہ والنہایہ، ۵ : ۵۲ تا ۵۵ : سلیمان سلمان منصور پوری : رحمۃ للعالمین، ۱ : ۱۸۳ تا ۱۹۰)۔

مآخذ : متن میں مذکور مآخذوں کے علاوہ دیکھیے، کتب تفسیر ہذیل سورہ آل عمران : مثلاً (۱) ابن جریر الطبری : جامع البیان (تفسیر طبری) ؛ (۲) الرازی : مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) ؛ (۳) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۹ء ؛ (۴) محمود الؤسی : روح المعانی ؛ (۵) ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن ؛ (۶) الجصاص : احکام القرآن، آستانہ ۱۳۲۸ھ ؛ (۷) ابن العربی : احکام القرآن ؛ (۸) قاضی محمد ثناء اللہ ہانی پتی : تفسیر مظہری ؛ کتب حدیث : (۹) البخاری : الجامع الصحیح ؛ (۱۰) احمد بن حنبل : المسند (بتویب جدید، طبع عبدالرحمن البنا ساعتی) ؛ (۱۱) الطبری : تاریخ الرسل والملوک، ہذیل ۵۹ھ ؛ (۱۲) ابن ہشام : سیرہ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

- ⊗ [تعلیقہ] : (شیعی نقطہ نظر سے) مباحلہ حیات سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آخری دور کا اہم ترین واقعہ ہے۔ قرآن مجید اور تفاسیر میں جو تفصیل آئی ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نجران کے اسقف کو خط لکھا جس میں اسے اور اہل نجران کو

مباحلہ کے لیے مدعو کیا گیا : ۳ : ۳۰ : محمد ادریس کاندھلوی : مباحلہ (مخطوطی، ۳ : ۱۶۳ تا ۱۶۴)۔ بہت سی کتب میں (مثلاً ابن کثیر : البدایہ والنہایہ، ۵ : ۵۴ وغیرہ) میں تعمیل ارشاد باری میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ اور حسینؓ کی معیت میں مباحلے کے لیے نکلتا مذکور ہے، مگر ایک قدیم اور ثقہ مؤرخ ابن سعد (م ۵۲۳) نے اس روایت کا کوئی ذکر نہیں کیا (دیکھیے الطبقات، ۱ : ۳۵۷ تا ۳۵۸)۔ مصنف نے صرف اتنا ذکر کیا ہے کہ جو نہیں وفد کے ارکان کے سامنے آپؐ نے مباحلے کی دعوت پیش کی تو انہوں نے اس پر کوئی جواب نہ دیا اور اگلے روز جب وہ لوٹے تو مکمل طور پر ماتحتی قبول کرنے کا ارادہ لے ہوئے تھے۔ آیت کے فحوائے کلام سے بھی محولہ بالا روایت مناسبت نہیں رکھتی؛ کیونکہ مذکورہ آیت میں واضح طور پر نساء (یعنی ہماری ازواج) کا ذکر ہے اور ۵۹ میں اس واقعے کے وقوع کے وقت آپؐ کے عقد میں ۹ بیویاں موجود تھیں، مگر اس معروف روایت کے مطابق آپؐ نے مباحلہ میں ان میں سے کسی ایک کو شریک نہیں کیا اور اس کے برعکس آپؐ نے اپنے داماد اور بیٹی اور نواسوں کو اس میں شریک کیا۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مباحلہ کی پیشگی تیاری کے لیے ان حضرات کو ان کے مسکونہ مکان سے اپنے مکان میں طلب کیا ہوگا تاکہ بوقت خروج ازواج مطہرات کے ساتھ ان کو بھی شامل کیا جاسکے اور راوی نے اسی کو خروج پر محمول کیا (اللہ اعلم)۔

اس مباحلے کے نتیجے میں اسلام کی حقانیت اور رسول کی طرح واضح ہو گئی؛ کیونکہ انتہائی سادہ اور سچے علم و عرفان سے لیس اہل نجران نے آپؐ سے مباحلہ کرنے کے بجائے ماتحت ہو کر

اسلام کی دعوت دی اور بصورت دیگر جزیہ کا مطالبہ درج تھا، (الصبح الاعشی، ۶ : ۳۸۰ میں مکتوب کی اصل عبارت موجود ہے)۔

نجران کے مسیحی رہنماؤں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مباحثہ و مناظرہ کی ٹھان لی۔ وہ مدینے آئے اور حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے جھگڑنے لگے۔ سورۃ آل عمران کے چوتھے اور پانچویں رکوع میں اس موضوع پر اسلامی موقف اور اصل حقیقت بیان کی گئی ہے، آیات نمبر ۵۹، ۶۰، ۶۱ میں ہے۔ ”اِنَّ مَثَلَ عِيسٰی عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ ۚ خَلَقْنٰهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ ۝ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِیْنَ“ (۳ [آل عمران] :

۶۰، ۵۹) یعنی یقیناً، اللہ کی بارگاہ میں عیسیٰ کی مثال آدم جیسی ہے، انہیں مٹی سے پیدا کیا اور کن فرمایا، آدم (انسان زندہ) ہو گئے۔ حق تمہارے پروردگار کی بات ہے اس لیے تم شک کرنے والوں میں نہ ہو جانا۔

یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے طرح طرح سے سمجھائی، مگر نجرانی راہب نے مانے، تو وحی آئی کہ میرے نبی : پس اب انہیں مباحلے کا چیلنج کر دیجیے۔ ”فَمِنْ حَاجَتِكَ فِیْهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اٰہْنَانَا وَ اٰہْنَاءَ کُمْ وَ نِسَاۤءَنَا وَ نِسَاۤءَ کُمْ وَ اَنْفُسَنَا وَ اَنْفُسَکُمْ ۚ ثُمَّ نَبْتَہِلْ فَنَجْعَلْ لِّلْعَنَتِ اللّٰهِ عَلٰی الْکٰذِبِیْنَ“ (۳ [آل عمران] :

۶۰)، یعنی پھر جب تمہارے پاس علم (استدلال و حق) آچکا، اب اس کے بعد بھی اگر تم سے کوئی حجت و بحث کرے تو کہہ دو: آؤ ہم اپنے بیٹوں کو بلائیں اور تمہارے بیٹوں کو اور اپنی عورتوں کو اور تمہاری عورتوں کو بھی بلائیں اور اپنے آپ کو اور تمہارے تئیں بھی پھر ہم خدا کے حضور

میں گڑگڑائیں اور جھوٹوں پر خدا کی لعنت بھیجیں۔ ترجمہ و حواشی شیخ الہندؒ و مولانا شیر احمد عثمانیؒ میں اس کی تفسیر کا خلاصہ ہائیں الفاظ ہے۔ ”دعوت مباحلہ سن کر وفد نجرانی نے مہلت لی کہ ہم آپس میں مشورہ کر کے جواب دیں گے۔ آخر مجلس مشاورت میں ان کے ہوشمند، تجربہ کار ذمہ داروں نے کہا : اے گروہ نصاریٰ : تم یقیناً دلوں میں سمجھ چکے ہو کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نبی مرسل ہیں اور حضرت مسیحؑ کے متعلق انہوں نے صاف صاف فیصلہ کن باتیں کہی ہیں : تم کو معلوم ہے کہ اللہ نے بنی اسمعیل میں نبی بھیجنے کا وعدہ کیا تھا، کچھ بعد نہیں یہ وہی نبی ہوں۔ پس ایک نبی سے مباحلہ و ملاحنہ کرنے کا نتیجہ کسی قوم کے حق میں یہی نکل سکتا ہے کہ ان کا کوئی چھوٹا بڑا ہلاکت یا عذاب الہی سے نہ بچے اور پیغمبر کی لعنت کا اثر نسلوں تک پہنچ کر رہے۔ بہتر یہی ہے کہ ہم ان سے صلح کر کے اپنی بستیوں کی طرف روانہ ہو جائیں : کیونکہ سارے عرب سے لڑائی مول لینے کی طاقت ہم میں نہیں۔ یہی تجویز پاس کر کے حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں پہنچے۔

آپ حضرت حسن و حسین، فاطمہ و علی رضی اللہ عنہم کو ساتھ لیے باہر تشریف لا رہے تھے، یہ نورانی صورتیں دیکھ کر ان کے لاٹ ہادری نے کہا کہ میں ایسے پاک چہرے دیکھ رہا ہوں جن کی دعا پہاڑوں کو ان کی جگہ سے سرکا سکتی ہے، ان سے مباحلہ کر کے ہلاک نہ ہو ورنہ ایک نصرانی زمین پر باقی نہ رہے گا۔ آخر انہوں نے مقابلہ چھوڑ کر جزیہ دینا قبول کیا اور صلح کر کے واپس چلے گئے۔ ایک روایت میں ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا : اگر یہ لوگ



ان میں سے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ابن عم اور دونوں فرزند آپ کے نواسے اور مغذرہ علیا آپ کی صاحبزادی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حریفوں کے سامنے آن کر گھٹنوں کے بل بیٹھے اس کے بعد رکوع فرمایا۔ یہ منظر دیکھ کر ابو حارثہ گھبرا کر پکارا۔ ”جشا واللہ کما تَجَشَّوْا النَّبِیُّونَ لِلْمَبَاهِلَةِ“۔ خدا کی قسم یہ تو اسی طرح بیٹھے ہیں، جس طرح مباہلے کے لیے انبیاء بیٹھا کرتے ہیں۔ دشمن مقابلے کی تاب نہ لا سکا اور بددعا کے لیے ہاتھ نہ اٹھا سکا، صلح کی بات چیت شروع ہوئی اور ۲۴ ذوالحجہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علیؓ سے یہ امان نامہ لکھوا کر نصرانیوں کو بھیج دیا۔ رحمن و رحیم اللہ کے نام سے، محمد رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے نجران اور اس کے اطراف والوں کے نام کیونکہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ان لوگوں پر اور ان کے اموال پر حق حکومت حاصل ہے۔ تمام املاک ان لوگوں کو دے دیں، البتہ دو ہزار ”اوقیٰ حلے“ انہیں پہنچانا ہوں گے۔ [ہر حلے کے ساتھ چاندی کا ایک ایک اوقیہ (نصف رطل کا چھٹا حصہ ہوگا)۔ ہزار حلے صفر اور ہزار رجب میں، اور بیس دن تک میرے قاصدوں [قیام و طعام کی کفالت کرنا ہوگی] اور ہمارے قاصد ایک ماہ سے زیادہ نہ روکے جائیں گے۔]۔ یمن میں جو لڑائی ہوگی اس وقت وہ تیس زرہیں، تیس گھوڑے، تیس اونٹ بطور عاریت کے دیں گے۔ اور اگر لڑائی میں کچھ زرہیں، یا گھوڑے یا سامان وغیرہ ہلاک ہو جائیں تو ان کو پورا کرنا میرے قاصدوں کی ذمہ داری ہے [البتہ جو شخص سود خواری کرے گا اس سے میری ذمہ داری ختم ہوگی کسی جرم میں دوسرا ماخوذ نہ ہوگا] (المعقویٰ)۔

میں نے قنویٰ آگ بن کر ان پر برستی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بالکل استیصال کر دیتا اور ایک ہفتے کے اندر تمام نصاریٰ ہلاک ہو جاتے (مطبوعہ کراچی، مطبوعہ ص ۷۰)۔

حافظ فرمان علی نے جلالین و البیضاوی کی روایتوں سے یوں استفادہ کیا ہے : ”آپ نے تڑکے حضرت سلمانؓ کو ایک سرخ کنبل اور چار لکڑیاں دے کر اس میدان میں ایک چھوٹا سا ساٹبان کھڑا کرنے کو روانہ کیا اور خود اس شان سے برآمد ہوئے کہ امام حسینؓ کو بغل (گود) میں لیا اور امام حسنؓ کا ہاتھ تھاما اور جناب سیدہؓ کو اپنے اپنے پیچھے لیا اور حضرت علیؓ کو ان کے پیچھے اور دعا کی کہ خداوند! ہر نبی کے اہل بیت ہوتے ہیں یہ میرے اہل بیت ہیں، ان کو ہر برائی سے دور اور پاک و پاکیزہ رکھ، الغرض جب آپ اس شان سے میدان میں پہنچے تو نصاریٰ کا سردار عاقب ان کی طرف دیکھ کر اپنے لوگوں سے کہنے لگا، خدا کی قسم، میں ایسے نورانی چہرے دیکھ رہا ہوں کہ اگر یہ پہاڑ کو اپنی جگہ سے ہٹ جائے تو وہ یقیناً ہٹ جائے گا۔ خیریت اسی میں ہے کہ مباہلے سے ہاتھ اٹھاؤ ورنہ قیامت تک نسل نصاریٰ سے ایک شخص بھی نہ بچے گا۔ آخر ان لوگوں نے جزیہ دینا قبول کیا (قرآن مجید ترجمہ و حواشی فرمان علی، طبع کراچی، بذیل آیہ مذکورہ نیز دیکھیے محمد باقر مجلسی : حیات القلوب، ۲ : ۹۴)۔

المعقویٰ نے لکھا ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے اہل بیت کو ہمراہ لے کر طبرستان عاقب و سید و ابو حارثہ بھی اپنے دو بیٹے کو جو اہرات سے آراستہ کر کے میدان میں لے گئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھ کر ان لوگ بھی : ”لوگوں نے بتایا،

شاہ اول کے عہد میں ہندوستان آئے اور شاہی منشیوں میں خانی خطاب پایا (تذکرہ روز روشن)۔ تذکرہ نشتر عشق کے مطابق وہ جہاندار شاہ کے عہد میں دہلی آئے اور فرخ سیر کے عہد میں ملازمان شاہی میں داخل ہوئے۔ محمد شاہ کے عہد میں ان کا انتقال ہوا۔ مبتلا کے والد کا نام محمد علی تھا اور خطاب: خان بہادر۔ وہ نواب برہان الملک سعادت خان اور نواب منصور خان صفدر جنگ (وزیر) کی سرکار میں نمایاں خدمات انجام دیتے رہے۔ صفدر جنگ نے انہیں منصب پنج ہزاری دلویا اور اپنی نیابت میں الہ آباد کا صوبے دار مقرر کیا۔ صفدر جنگ کے انتقال کے بعد محمد علی خان ہنگال چلا گیا۔ نواب محمد علی خان اور نواب قاسم علی خان کی سرکار میں عزت و وقار سے رہا اور عظیم آباد میں ۱۱۷۶ھ میں فوت ہوا۔

مبتلا نے ناز و نعمت میں پرورش پائی۔ علوم رسمہ مولوی وجیہ الدین نظام آبادی سے حاصل کیے۔ نظم و نثر کے علاوہ خط نسخ اور نستعلیق میں خاصی استعداد پیدا کی۔ اساتذہ سخن کے کلام کا مطالعہ کیا۔ دہلی اور لکھنؤ کے علاوہ عظیم آباد، مرشد آباد، غازی پور، بنارس اور مختلف شہروں میں مقیم رہا اور سخنورانِ عہد سے مراسم قائم ہوئے۔ نواب صفدر جنگ کے عہد میں مبتلا کو مردان علی خان کا خطاب ملا۔ آخری عمر تنگدستی میں گزاری۔ تذکرہ عشق (مرقومہ ۱۲۱۵ھ) میں لکھا ہے کہ ان دنوں انقلاب زمانہ کی وجہ سے بنارس میں پریشان حالی کی زندگی گزار رہے ہیں۔

تصانیف: (۱) فارسی دیوان (عاشق)، تذکرہ نشتر عشق اور تذکرہ روز روشن کے مطابق چار ہزار اشعار پر مشتمل: (۲) تذکرہ شعرائے فارسی، سال تالیف ۱۱۶۶ھ - ”نظم معانی“ - ابن کمالی

تاریخ، مطبوعہ نجف، ۲: ۶۶ تا ۶۷)۔ چند روز بعد سید و عاقب مدینہ منورہ آئے اور حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے گھر میں قیام کیا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملے اور اسلام لے آئے (الطبقات، ۱: ۸۵)۔

شیعہ اس واقعے کو اسلام اور اہل بیت کی فتح عظیم مانتے ہیں۔ ۲۴ ذوالحجہ کو شیعہ خوشی مناتے ہیں اور اس دن فضائل محمدؐ اور آل محمدؑ اور عظمت اسلام کا تذکرہ کرتے ہیں۔

مباحثے کے اسی مسنون طریقے کے مطابق مسلمان اب بھی اپنے حریفوں کو مباحثے کی دعوت دیتے ہیں اور فتح ہاتھ ہیں

مآخذ: (۱) قرآن حکیم ہذیل، ۳ [آل عمران]:

(۶۱)؛ نیز کتب تفاسیر و تراجم ہذیل آیت مذکورہ۔

(۲) مسلم: الصحيح: (۳) الترمذی: السنن؛

(۴) احمد بن حنبل: المسند: (۵) ابن ماجہ: الصحيح؛

(۶) ابن الاثیر: اسد الغابہ: (۷) المتقی: کنز العمال، ج ۶؛

(۸) معجم الطبری: الرياض النضرہ، ج ۲؛ (۹) العسقلانی:

الاصابہ، ج ۲؛ (۱۰) محمد باقر مجلسی: بحار الانوار:

(۱۱) سید مرتضیٰ الحسینی: فضائل الخمسة من الصحاح

الستہ: (۱۲) علی حیدر، تاریخ ائمہ: (۱۳) مرتضیٰ حسین:

خطیب قرآن تاریخ نبی آخر الزمان، لاہور: (۱۴) محمد باقر

مجلسی: حیات القلوب، ج ۲۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

⊗ مبتلا: مردان علی خان، مرزا کاظم،

سال ولادت تقریباً ۱۱۴۰ یا ۱۱۴۱ھ (تذکرہ

شعرائے فارسی، تالیف ۱۱۶۱ھ، میں مبتلا نے اپنی

عمر بیس سال سے متجاوز بتائی ہے) لکھنؤ میں

پیدا ہوا۔ دہلی میں نشو و نما پائی۔ مبتلا کے

دادا میرزا محمد المشہدی (میر کرم علی خان

مشہدی، بحوالہ تذکرہ روز روشن) نواب برہان

الملک سعادت خان نیشاپوری کے ہمراہ بہادر

تھوڑے ہی ایسے تھے جو ٹھوس اور معقول تھے اور ان میں سے بھی طبع زاد صرف چند ایک ہی تھے (بعد میں اس نے معذرت کی اور کہا کہ یہ کتاب اس نے نوجوانی اور ناہختگی کے زمانے میں لکھی تھی) (السیوطی: المّزہر، بار اول، ۲: ۱۸۸، بار ثانی ۲: ۱۸۸، ۲: ۲۳۳)۔ اس کے بعد وہ بغداد چلا گیا جہاں درس و تدریس میں منہمک ہو جانے کی وجہ سے اس کی زندگی بے حد مصروف رہی۔ اس کے شاگردوں میں نفطویہ، ابن دُرستویہ اور ابن کیسان شامل ہیں۔ دربار شاہی کی سرپرستی میں اس کا حریف ثعلب الکوفی [رک باں] تھا، جس سے المبرد کہیں زیادہ قابل اور اسلوب تحریر میں کہیں زیادہ معتبر تھا۔ ان دونوں عالموں کی باہمی رقابت آگے چل کر بظاہر اس مخالفت کا باعث بن گئی، جو کوفی اور (بصرے) کے دہستانوں کے درمیان قائم ہو گئی تھی۔ المبرد کے لقب کا اشارہ بظاہر اس طرف ہے کہ اسے مناظرے میں بڑی مہارت حاصل تھی، لیکن کئی ایک کہانیوں میں اس کی بہت مختلف طریقوں پر توجیہ کی گئی ہے (المّزہر، بار ثانی، ۲: ۲۶۷، ۱۱۷ بعد؛ بغیہ ص ۱۱۶ و ۱۱۷؛ ارشاد ۷: ۱۳۷، ص ۱۵ بعد)۔ اس نے شوال یا ذوالقعدة ۲۸۵ھ / نومبر ۸۹۸ء میں بغداد میں وفات پائی۔

اس کی سب سے بڑی تصنیف الکامل فی الادب قدیم نعویم کے کام کا ایک مثالی نمونہ ہے، جسے ان کے درسوں کو یکجا کر کے کتابی شکل دے دی جاتی تھی۔ کسی مفرہ ترتیب کی پابندی، بلکہ مختلف ابواب کے درمیان ربط کا خیال کیے بغیر اس کتاب میں احادیث نبویؐ، اقوال زہاد و عباد، امثال، کئی نظمیں جو زیادہ تر قدیم زمانے کی ہیں اور تاریخی مواد، مثلاً خارجی تحریک جسے خاص اہمیت حاصل ہے، وغیرہ وغیرہ، ان سب کو مخلوط کر دیا گیا ہے (الکامل، طبع رائٹ (Wright))

۱۔ منتخب اشعار لاٹیری میں اس تذکرے کا نام لکھا ہوا نسخہ موجود ہے جس کے تحت "منتخب الاشعار" نام اور خاتمہ پر اس کا نام "منتخب الاشعار" لکھا ہے۔ مبتلا نے گلشن سخن کے دیباچے میں اس کا نام "گلستہ معانی" تحریر کیا ہے؛ (۳)

(۴) گلشن سخن : اردو شعرا کا تذکرہ ہزبان فارسی -  
اس میں ۳۲۱ شاعروں کے حالات دیے گئے ہیں ۔  
شعرا کے حالات کم اور انتخاب کلام زیادہ ہے ۔  
سال تصنیف ۹۳ھ ۱۵۱۱ء ؛ (۴) اردو اشعار تذکرون  
میں متفرق ملتے ہیں ۔

مآخذ: (۱) شیخ وجیهہ الدین عظیم آبادی:  
 تذکرۂ عشق، ہشتہ، ج ۱، ۱۹۵۹ء، ج ۲، ۱۹۶۳ء:  
 (۲) مظفر حسین صبا: تذکرہ روز روشن، مطبوعہ  
 ہویالہ، ۱۹۶۷ء؛ (۳) مصطفیٰ خان شیفہ: گلشن بیخار،  
 لاہور، ۱۹۷۳ء؛ (۴) سید مسعود حسن  
 رضوی: گلشن سخن مبتلا، لکھنؤ، ۱۹۶۵ء؛  
 (۵) مردان علی خان مبتلا: منتخب الاشعار، (قلمی)  
 پنجاب یونیورسٹی لائبریری: (۶) نگار پاکستان، سالنامہ  
 ۱۹۶۵ء۔

(معلم حسن ذوالفقار)

المبدء: رَكَ بِهِ الاسماء الحسنی.

المُسَبَّرَدُ : ابو العباس محمد بن يزيد  
ابن عبد الاكبر الثعالی الازدی، امام ادب و نحو اور  
لغت ( "شیخ اهل النحو و حافظ علم العربیہ"  
(المختلط) )، جو ۱۰ ذوالحجہ ۲۱۰ھ / ۲۵ مارچ  
۸۲۶ء کو بصرے میں پیدا ہوا اور جس نے وہیں  
ابو عمر الجینی (م ۲۲۵ھ / ۸۳۹ء)، ابو عثمان  
المازنی (م ۲۳۹ھ / ۸۶۳ء) اور ابو حاتم السجستانی  
(م ۲۶۴ھ / ۸۷۸ء)، شاگرد الاصمعی کے سامنے  
کلمتے پڑھائے تھے کہے۔ اپنی ابتدائی تصنیف "کتاب  
المسئل" کے نام سے اس نے بیہودہ کی "الکتاب"

۲ جلدیں اور (۲) رَغْبَةُ الْأَمَلِ من کتب الکمل،  
 اُرسید ابن علی المرصفی (امتاد جامعة الانهر)،  
 ۸ جلدیں، قاہرہ ۱۳۳۵ھ - ۱۳۳۶ھ / ۱۹۲۵ء - ۱۹۲۸ء  
 (باب الخواص) Des Kharidschitenkapitel،  
 الکمل ترجمہ در جرمن از Stuttgart،  
 ۱۹۲۳ء [علاوہ انہیں کئی اور اشاعتیں طبع  
 ہو چکی ہیں علی بن حمزہ البصری (م ۵۳۷ھ /  
 ۱۱۴۵ء) کی کتاب التَّنبِيْهَاتِ عَلَى اخْلَاطِ الرُّوَاةِ  
 (نسخہ در لائڈن) یا التَّنبِيْهَاتِ عَلَى اخْلَاطِ أَبِي  
 العباس المبرد فی کتاب الکمل بھی ان میں شامل  
 ہے؛ اس جزو کا عکسی نسخہ پنجاب یونیورسٹی کے  
 کتاب خانے میں موجود ہے: المبرد کی دوسری تالیف وہ  
 مجموعہ ہے جو کتاب المقتضب کے نام سے مشہور  
 ہے۔ اس تصنیف کو کم کامیابی حاصل ہوئی،  
 کیونکہ کہا جاتا ہے کہ اس کا راوی ابن الرَّاوَدِي  
 ہے جو ملحد تھا [ابن الانباری: نزہة الایماء،  
 ص ۲۹۱ بعد: یاقوت: ارشاد، ۷: ۱۴۵، ص ۱۹]۔  
 یہ کتاب حیدر آباد کے قابل طباعت کتب کے  
 برنامج میں شامل کی گئی تھی (برنامج، ص ۱۶)۔  
 یہ کتاب سعید بن سعید الفارقی (م ۳۹۱ھ /  
 ۱۰۰۰ء) دیکھیے یاقوت: ارشاد، ۴: ۲۴۰) کی  
 شرح کے ساتھ بصورت مخطوطہ اسکوریل ثانی، ص  
 ۱۱۲ میں اور استانبول میں کتاب خانہ کوپرولوو شمارہ  
 ۱۵۰۷ تا ۱۵۰۸ میں محفوظ ہے (دیکھیے Reacher  
 در Z.D.M.G. ۶۴: ۱۹۷، ص ۱۹۷ کا عکسی نسخہ  
 قاہرہ میں ہے، فہرست ہمارے دومہ ۲: ۱۲۳)۔  
 [المقتضب طبع محمد عبدالخالق چار جلدوں میں  
 قاہرہ (۱۳۸۶ھ) سے شائع ہو چکی ہے۔  
 المبرد کے سوانح نویسوں نے اس کی جن روایتوں  
 دیگر تصانیف کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ہمارے  
 پاس صرف یہ پہنچی ہیں: (الف) کتاب التَّنبِيْهَاتِ  
 اسکوریل ثانی، ص ۵۳۴، [اجل بھی مکتوب]

میں: خوارزمیوں کے متعلق ص ۹۰۴ پر ذیل کی  
 عبارت کتاب کی اس خصوصی کیفیت کی آئینہ دار  
 ہے: "اس باب میں ہم ہر چیز کے متعلق کچھ نہ  
 کچھ لکھیں گے تاکہ تنوع کی بدولت قاری کو  
 اکتاہٹ محسوس نہ ہو، اور سنجیدہ باتوں (جہد)  
 کے ساتھ تھوڑی بہت مزاحی چیزیں (جنرل) بھی  
 شامل کر دیں گے تاکہ قلب اور روح میں تازگی  
 پیدا ہو"۔ اسی قسم کی عبارت ص ۴۲۸ پر بھی ہے؛  
 کتاب کی اس خصوصیت، یعنی خلط مبحث، کی  
 مستثنیات، مثلاً ص ۷۴ کا باب تشبیہ، یا ص ۷۳  
 کا باب المراثی والتغازی، کتاب میں بہت ہی کم  
 ہیں۔ [غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ التغازی کے  
 عنوان سے ایک الگ کتاب موجود ہے (دیکھیے  
 نیچے)]۔ اس کتاب کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ  
 مصنف نے ہر اقتباس کی پوری نحوی اور لغوی تشریح  
 کی ہے۔ کتاب کو آخری صورت ابو الحسن [علی بن  
 سلیمان] الاخفش (م ۳۱۵ھ / ۹۲۷ء) نے دی اور  
 اسی میں بیشتر زیادات اور حواشی شامل کیں۔  
 البطلیوسی [اور ابن السید] نے اس کی شروح لکھی  
 تھیں [یہ دونوں شروح حال ہی میں ظہور احمد  
 اظہر نے ہی ایچ ٹی مقالے کے لیے سلون کی ہیں]  
 (المرزہر، بار اول، ۱: ۲۸۳، ص ۸؛ بار دوم، ص  
 ۲۳۳، ص ۵)۔ استانبول میں ایک گمنام مصنف  
 کی شرح بھی اسماعیل افندی کے کتاب خانے میں  
 موجود ہے۔ کتاب الکامل سب سے پہلے ۱۲۸۶ھ  
 میں استانبول میں طبع ہوئی تھی؛ اس کی دیگر  
 مشہور اشاعتیں حسب ذیل ہیں: کتاب الکامل،  
 طبع W. Wright، لائڈز، ۱۸۶۴ء، مطبوعہ قاہرہ  
 ۱۳۰۸ھ، ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۳ھ، ۱۳۲۴ھ، ۱۳۲۵ھ (مع اقتباسات  
 از المجاہظ یرھامش) ۱۳۳۹ھ۔ الکامل کی دو جدید  
 شرحیں بھی ہیں، یعنی (۱) تہذیب الکامل از  
 محمد السبھی الیومی، قاہرہ ۱۳۴۵ھ / ۱۹۲۳ء،

کتاب الکتابیات، ص ۲۹، س ۹ [و ابن عبد ربہ  
العقد، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳ : ۲۲۰، س ۴  
بعد]؛ (۴) کتاب الاعتنان، جریر اور الفرزد  
کے درمیان مہاجات کے اسباب پر بحث  
(عبدالقادر البغدادی: خزائن الأدب، ۱ : ۳۰۰  
س ۲۱) کتاب الشرح دیکھیے (یعنی شرح کلام العرب  
خزائن الأدب، ۲ : ۱۹۳ زیریں [مسائل الفلظ ج  
میں السیویہ کی کتاب پر غیر مبہم تنقید ہے  
دیکھیے سطور بالا)؛ (۷) طبقات النحویین البصریین  
اخبارہم، براکلمان؛ یاقوت: الآرصاد، ۷ : ۴۴  
۱۴۴، س ۱۳؛ (۸) کتاب الاشتقاق (ابن خلکان  
۱ : ۶۲۸، س ۲۴)۔

[المبرد کے بارے میں یہ امر خاص طور  
قابل توجہ ہے کہ وہ اپنی کتابوں میں خالص عربی  
ادب و ثقافت پیش کرتا ہے اور اپنے قبیلے ازد  
افراد کو زیادہ نمایاں کرنے کے لیے ہمیشہ کوشش  
نظر آتا ہے۔ ازدی شعراء، ازدی ابطال اور ازد  
کرداروں کو وہ اپنے ہاں خوب اجاگر کرتا ہے  
ابن قتیبہ عربی ادب میں روسی، یونانی اور فارسی  
دانشوروں اور ادیبوں کو بھی جگہ دیتا ہے، لیکن  
المبرد کے ہاں یہ بات مفقود ہے]۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۵۹؛ (۲) ابن الأثراری  
نزهة الآباء، ص ۲۷۹ تا ۲۹۳؛ (۳) ابن خلکان، ص ۳۰۸  
۳۰۹؛ (۴) الزبیدی: طبقات النحویین، طبع  
R S O : Krenkow، ج ۸، شمارہ ۴۰؛ (۵) الأزهري  
در M.O. ۱۹۲۰ء، ص ۲۶؛ (۶) المرزبانى: معجم الشعراء  
ص ۴۴۹ بعد؛ (۷) الخطيب: تاريخ بغداد، ۳ : ۳۸۰  
۳۸۷؛ (۸) یاقوت: آرصاد، ۷ : ۱۳۷ تا ۱۴۰؛ (۹) الیافعی  
مرآة الجنان، ۲ : ۲۱۰ تا ۲۱۳؛ (۱۰) السیوطی: بقیة  
الوعاء، ص ۱۱۶؛ (۱۱) ابن الجواد: شذرات، ۲ : ۹۰  
(۱۲) احمد ابن: فتح الاسلام، ۱ : ۳۱۴ تا ۳۳۲  
(۱۳) فلوگل (Flügel): No Gramm. Schulen

۱۔ ذوالفقار علی ملک نے بھی تحقیق و  
تقصیص کے بعد طباعت کے لیے مدون کی ہے؛  
(ب) کتاب نسب عدنان و قحطان، در استانیول،  
کتاب خانہ عاطف افندی ۲۰۰۳، رقم ۲، دیکھیے  
M.F.O.B. ۵ : ۴۹۱ [طبع عبدالعزیز المیمنی  
راجکوٹی، قاہرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۶ء] = ولی الدین  
شمارہ ۳۱۷۸ : (M.F.O.B. ۷ : ۱۰۸)؛  
(ج) کتاب ما اتفق لفظہ و اختلف معناه من  
القرآن المجید [طبع عبدالعزیز المیمنی راجکوٹی،  
قاہرہ، ۱۳۵۰ھ]؛ (ح) رسالہ احمد بن الخلیفہ  
الوائق الی ابی العباس محمد بن یزید، احمد بن  
وائق نے المبرد کو ایک خط اس مسئلے پر لکھا تھا  
کہ آیا شعر میں زیادہ بلاغت ہے یا نثر میں؟ یہ  
رسالہ اس خط کا جواب ہے (میونچ، Munich، شمارہ ۹۱۷  
اور جزوی طور پر برلن، Abhw.، شمارہ ۷۷۷  
میں محفوظ ہے)؛ (د) اس کے علاوہ کتاب  
المذکر و المؤنث، روایت ابو عثمان الفارسی،  
مکتبہ ظاہریہ، دمشق میں موجود ہے، (ص ۳۶،  
۱۱۳)؛ (۵) [المبرد کی ایک اہم ادبی تالیف  
کتاب الفاضل ہے (طبع عبدالعزیز المیمنی، قاہرہ  
۱۹۵۶ء)]۔ ان کے علاوہ المبرد کی بعض ایسی  
کتابیں بھی ہیں جن کا حال ہمیں صرف اقتباسات  
کے ذریعے سے معلوم ہے، مثلاً: (۱) کتاب الاختیار،  
جس کا حوالہ وہ خود الکامل، ص ۷۶، س ۴ میں  
دیتا ہے؛ (۲) کتاب غریب الحدیث، جس کا ذکر  
ابن الاثیر نے اپنی تصنیف النہایۃ کے دیباچے میں  
اپنے مآخذ کے ذیل میں کیا ہے؛ (۳) کتاب الروضة  
مطہر شعرا کی نظموں کا مجموعہ، جو ابو نواس کے  
کلام سے شروع ہوتا ہے دیکھیے [الازہری، ص  
۵۰۶]؛ تاریخ بغداد، ۳ : ۴۶۸ میں ۵۶؛  
المعجل السائر، ص ۱۸۹، س ۱۶؛  
۲۰ : ۲۰؛ و الجرجانی:

ابن القفطی کے مطابق مبشر بن احمد علوم کا بڑا دلدادہ تھا اور اسی وجہ سے ارکان حکومت کا محبوب نظر تھا۔ خلیفہ الناصر الدین اللہ ابوالعباس احمد کے عہد میں اس نے بڑا نام پایا اور وہ خلیفہ کا اتنا مقرب ہو گیا کہ خلیفہ نے اپنے کتاب خانوں کا انتظام و انصرام اور انتخاب کتب کا کام بھی اسے سونپ دیا۔ اس نے خلیفہ الناصر اور ملک العادل ابو بکر بن ایوب کے درمیان سفارتی خدمات بھی انجام دیں۔ مبشر نے ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں نصیبین یا دنیسر کے مقام پر وفات پائی، ایک قول کے مطابق اس کی وفات ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں ہوئی۔

مآخذ: (۱) ابن القفطی: تاریخ الحکماء (لائبزک ۱۹۰۳ء)، ص ۲۶۹ تا ۲۷۰؛ (۲) براکلمان: GAL، تکملہ، ۱: ۸۳۲؛ (۳) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ، [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

- مَبْلَغ (و تَبْلِغ): (ع): تبلیغ باب تفعیل
- تَبْلَغ تَبْلِغ تَبْلِغًا سے اسم فاعل ہے، تبلیغ کے لفظی معنی ”پیغام پہنچانے“ کے ہیں؛ اصطلاحاً، جس چیز کو ہم اچھا سمجھتے ہیں، اس کی اچھائی اور خوبی کو دوسرے لوگوں اور دوسری قوموں تک پہنچانے کو ”تبلیغ“ کہتے ہیں (سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ص: ۳۴۵، بارششم، اعظم گڑھ)۔ اس مادے سے قرآن مجید میں متعدد اشتقاقیات کا استعمال ہوا ہے (دیکھیے ہمد محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔ قرآن مجید میں ”تبلیغ“ کے مترادف چند اور لفظوں کا بھی ذکر ہوا ہے جن میں سے: (۱) لفظ اَنْذَار ہے، جس کے معنی ہوشیار کرنے اور آگاہ کرنے کے ہیں، ارشاد باری ہے: رَسَلًا مَّبْشِرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّغَلَا بِكُورٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ (م [النساء])

س ۹۳؛ (۱۴) Die Geschichtsschr. d. Wüstenfeld Arabel، ص ۸۰؛ (۱۵) GAL: C. Brockelmann ۱۰۸؛ [و تکملہ، ۱: ۱۶۸؛ ۲: ۱۴۹؛ [تعريب: تاريخ الادب العربی، ۲: ۱۶۴ تا ۱۶۷]۔

C. BROCKELMANN [و ادارہ]

المبرز: خلیج فارس پر ایک قلعہ ہے، جو ہنفوف [کذا؟ الهفوف] کے شمال میں کوئی ایک بل کے فاصلے پر واقع ہے۔ اس کے گرد کھلے مواضع ہیں اور کھجور کے درختوں کے جھنڈ ہیں۔ قلعے پر اس سے ملحقہ چھوٹے چھوٹے گانوؤں کی آبادی لگبھ لگبھ دس ہزار اور بعض اوقات تیس ہزار بتائی جاتی ہے [یہ مقام بحرین کے مغربی ساحل سے کئی بل مغرب کی سمت واقع ہے اور اس کا صحیح محل نوع ۴۹° طول بلد مشرقی اور ۲۵° عرض بلد شمالی ہے، اب یہ علاقہ سعودی مملکت میں شامل ہے]۔

مآخذ: (۱) Die Erdkunde von: C. Ritter

Asler، ج ۲/۸ (برلن ۱۸۴۶ء)، ص ۵۷۴؛ ۲/۸ (برلن ۱۸۴۷ء)، ص ۵۲۴۔

ADOLF GROHMANN [و ادارہ]

مبشر بن احمد: برہان الدین ابو الرشید بشر بن احمد بن علی بن احمد بن عمرو الرازی بغدادی، ۵۳۰ھ/۱۱۳۹ء میں بغداد میں پیدا ہوا۔ اس نامور عالم فاضل نے مختلف علوم کی کمیل کے بعد علوم حساب، فرائض، خواص الاعداد، ہر و مقابلہ، هندسہ اور ہیئت میں اتنا کمال حاصل کیا کہ ان علوم میں یگانہ روزگار ٹھہرا۔ بن قاضی شہبہ کا قول ہے کہ اس کی بہت سی مفید صانف بھی ہیں۔ ابن النجار کا کہنا ہے کہ بشر بن احمد جبر و مقابلہ، مساحت اور خواص اعداد کا اسام تھا اور ان علوم میں اس نے کتابیں ہی تصنیف کی تھیں۔ مبشر بڑا ذہین اور فطین تھا۔ رگ دور دراز سے آکر اس سے استفادہ کرتے تھے۔

تبلیغ کی اہمیت : قرآن و حدیث میں  
جا بجا تبلیغ اور مبلغین کی اہمیت پر روشنی ڈالی  
گئی ہے ایک جگہ مبلغین کی یوں تعریف کی گئی  
ہے : **وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا بِمَنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَ**  
**عَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ**  
(۴۳: [تَم السَّجْدَة])، یعنی اور اس سے بہتر  
بات کسی کی ہے جو (دوسروں کو) اللہ کی طرف بلائے

(۱) مہدی اور پیغمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری  
 لفظی طور پر اور طوائف والے (ہنا کر تاکہ) لوگوں کو  
 پیغمبروں کے آئنے کے بعد اللہ کے سامنے غنر جلی  
 لفظی طور پر: (۲) حقیر، جس کے لفظی معنی ہلاتے  
 لفظی طور پر کے ہیں: فیلطیک قاذع و استقیم  
 نکلتا۔ آیت (۲۲) [الشوریٰ: ۱۸]، یعنی تو (اے  
 پیغمبر) اسی دین کی طرف (لوگوں کو) ہلاتے رہتا اور  
 چھٹا کہ آپ کو حکم ملا ہے اسی پر قائم رہنا: (۳)  
 مذکور، لفظی معنی یاد دلانا اور نصیحت کرنا: و ذکر  
 لفظی طور پر تنفع المؤمنین (۱) [الذاریت: ۲۰]،  
 یعنی اور نصیحت کرتے رہو کہ نصیحت اہل ایمان کو  
 فائدہ دیتی ہے (سیرت النبی ص: ۳۴۶): (۴) تبشیر،  
 لفظی معنی خوشخبری دینا (دیکھیے بالا): (۵)  
 امر بالمعروف و نہی عن المنکر، اچھائی کا حکم  
 دینا پرانی سے روکنا: و المؤمنون و المؤمنات  
 بعضهم اولیاء بعض، یا یرون یا بالمعروف و  
 ینہون عن المنکر (۹) [التوبہ: ۷۱]، یعنی اور  
 مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے دینی  
 رقبہ ہیں نیک باتوں کا آپس میں حکم دیتے  
 اور بری باتوں سے روکتے ہیں: (۶) بلاغ،  
 لفظی معنی پہنچانا: سألے الرسول الا ابلاغ  
 (۷) [السائدة: ۹۹]، یعنی رسول کے ذمے تو بجز  
 تبلیغ کے اور کچھ نہیں (ابن منظور: لسان العرب،  
 بذیل مادہ): (۸) شہادۃ علی الناس، لوگوں سامنے  
 گواہی دینا: و کنلک جعلناکم ائمة وسطا  
 لعلکم تبتوا شہداء علی الناس و یكون الرسول  
 علیکم فیہذا (۷) [البقرة: ۱۴۳]، یعنی اور اسی  
 طرح میں نے تمہیں ایک امت عادل بنا دیا ہے  
 تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو اور رسول تم پر  
 (۹) [ابن امین احسن اصلاحی: دعوت دین  
 ص: ۲۸، لاہور - ۱۹۷۷]

اور خود نیک عمل کرے اور کہے کہ میں تو فرمانبرداروں میں سے ہوں۔

خدا تعالیٰ کے یہاں ان بندوں کی فضیلت ہے جو خود بھی بھلائی کی راہ پر چلتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس کا حکم دیتے (تبلیغ) ہیں (دیکھیے ۹ [التوبہ]: ۷۱)۔ اس خیر امت کی بزرگی اور برتری کا راز بھی دعوت و تبلیغ میں مضمر ہے فرمایا: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۳) [آل عمران]: ۱۱۰، یعنی تم لوگ بہترین جماعت ہو، جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔ بنی اسرائیل اسی وقت بارگاہ الہی میں معتوب ہوئے جب وہ اس فریضہ کو چھوڑ بیٹھے (۵ [المائدہ]: ۶۳)۔ چونکہ تمام مسلمان بحیثیت مجموعی اس فرض کو اپنی گونا گوں مصروفیات کی وجہ سے ادا نہیں کر سکتے، اس لیے بطور تخفیف یہ حکم دیا گیا: وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۳) [آل عمران]: ۱۰۴، یعنی اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور ہدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں! اسی لیے اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والوں کو دو معاذ سونپ دیئے گئے، ایک معاذ تلوار کا دوسرا تبلیغ و دعوت کا: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (۹) [التوبة]: ۱۲۲، یعنی اور مومنوں کو نہ چاہیے کہ (آئندہ)

کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سوجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں۔ انبیائے کرام اپنی اپنی زندگیوں میں یہ فریضہ نہایت خوش اسلوبی سے ادا کرتے رہے اور اسی میں ان کی فضیلت و بزرگی کا راز پنہاں ہے: الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ (۳۲) [الاحزاب]: ۳۹، یعنی (یہ وہ لوگ ہیں) جو اللہ کے پیغامات پہنچایا کرتے اور اسی سے ڈرتے تھے اور بجز اللہ کے کسی سے نہیں ڈرتے تھے (نیز دیکھیے سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ۴: ۳۴۵ تا ۳۴۸؛ نیز محمد یوسف: حیاۃ الصحابہ، ۱: ۱۱ تا ۳۴)۔

تبلیغ کا مقصد: اللہ تعالیٰ نے انسان میں خیر و شر کو پہچاننے اور پھر نیکی کو اختیار کرنے اور برائی سے احتراز کرنے کی قابلیت و دیہت فرمائی ہے، اس لیے خدا تعالیٰ نے انبیائے کرام کی مقدس جماعتوں کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ دعوت و تبلیغ کے ذریعے بھٹکے ہوئے لوگوں کی رہبری کرتے رہیں: اس طرح ہر نبی نے اپنی قوموں کو ان ہی کی زبان میں تبلیغ و دعوت پہنچائی (۱۱ [ابراہیم]: ۴)۔

چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دنیا میں قافلۂ رسالت کے آخری رہنما ہیں اور آپ کے بعد نبوت و رسالت کا سلسلہ منقطع کر دیا گیا ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کے بعد امت محمدیہ پر یہ ذمہ داری عائد کی ہے کہ وہ یہ فرض ادا کرتے رہیں۔ اس کی فرضیت کو نماز، روزہ، حج، و زکوٰۃ کی فرضیت کی طرح قطعی قرار دیا (۳ [آل عمران]: ۴۹) اور امت پر بطور فرض کفایہ تبلیغ کی ذمہ داری عائد کی۔ بحیثیت مجموعی اگر اس فرض کی بحیثیت



جو خدا کی طرف سے اترا ہے اس میں نہ تو ایک حرف کی زیادتی کی جائے اور نہ ایک نقطہ کی کمی :  
يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ (۵) [المائدة: ۶۷] ،  
یعنی اے (ہمارے پیغمبر) جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے (یہ سب) آپ (لوگوں) تک پہنچا دیجیے اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں؛ (۶) جب ضرورت پڑے تو اس کی شہادت جان کی بازی لگا کر دی جائے۔ یہ شہادت کا اعلیٰ ترین درجہ ہے اور اس قسم کی شہادت دینے والے کو شبہہ کہتے ہیں؛ (۷) مبلغ جو تبلیغ کا فریضہ سرانجام دے، اس کے پیش نظر تعداد مسلمین میں اضافہ کرنے کے جذبے کے بجائے، اللہ کے حکم کی تعمیل اور منصب رسالت کی تکمیل ہونی چاہیے، کیونکہ مبلغ کے بس میں نہ تو کسی کو مسلمان کرنے کی طاقت و قدرت ہوتی ہے نہ ہدایت دینے کی: اَنْتَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحَبَّتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (۲۸) [القصص: ۵۶] ، یعنی جس کو آپ چاہیں ہدایت نہیں کر سکتے، البتہ اللہ جس کو چاہے ہدایت دیتا ہے (امین احسن اصلاحی: دعوت دین اور اسکا طریق کار، ص ۲۸ تا ۳۸)۔ احیاء العلوم (۳: ۲۷۵-۲۸۲، بحث امر بالمعروف و نہی عن المنکر) کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام الغزالی کے ہاں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی حیثیت انفرادی کے بجائے اجتماعی زیادہ ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں جن شرائط کا ذکر کیا ہے، ان میں سے بیشتر محتسب کے منصب سے تعلق رکھتی ہیں، تاہم ان کی اپنی وضاحت (۲: ۲۷۶ تا ۲۷۷) کے مطابق سوائے ایک شرط کے باقی کی تمام شرائط امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے انفرادی سلسلے میں بھی ملحوظ رکھنی لازمی ہیں۔ مذکورہ شرائط یہ

ہیں: (۱) تعلیمات دیکھیے: محمد شفیع: معارف القرآن ۱۳۲ تا ۱۳۴: امین احسن اصلاحی: دعوت دین اور اسکا طریق کار، ص ۲۵ تا ۲۹۔  
تبلیغ کی شرائط: تبلیغ چونکہ فرض کفایہ ہے اس لیے اس موضوع پر سلف و خلف کی کتابوں میں کافی طویل بحثیں کی گئی ہیں جن کا خلاصہ درج کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ تبلیغ کی مندرجہ ذیل شرائط بیان کی گئی ہیں: (۱) مبلغ جن امور کی تبلیغ کرنا چاہتا ہے سب سے پہلے بذات خود ایمان لائے اور اس پر ایمان لائے۔ حضرات انبیاء کرام جب دعوت و تبلیغ کے لیے کھڑے ہوتے تو سب سے پہلے خود اپنی دعوت پر ایمان لاتے تھے: وَيَذْلِكْ اَمْرٌ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (۶) [الانعام: ۱۶۳]؛ (۲) جس پر وہ (مبلغ) اپنے قلب و روح کے ساتھ ایمان لایا ہے اسکا اظہار و اعلان بھی کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو وہ ”گونگا شیطان“ ہے: وَاِذْ اخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ لَيُعْبِدْنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا (۳) [آل عمران: ۱۸۷] اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو (عام) لوگوں پر پوری طرح ظاہر کر دینا اور اے مت چھپانا سو انہوں نے اس (عہد) کو اپنے پس پشت پھینک دیا اور اس کو ایک حقیر قیمت کے عوض بیچ ڈالا؛ (۳) اپنے اس قلبی ایمان کی شہادت صرف زبان سے ہی نہ دے بلکہ عمل سے بھی دے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ قَوْلًا لَا تَعْمَلُونَ (۶) [الصف: ۲]، یعنی اے اہل ایمان تم یہ بات کیوں کہتے ہو جس پر (خود) عمل نہیں کرتے؟ (۷) وہ شہادت (علمی و عملی) ہر قسم کی گناہوں سے پاک ہو کر ہو کر دی جائے۔

بھی نہ پہنچے اور فائدہ بھی نہ ہو، یہاں بھی دونوں صورتیں مساوی ہیں۔ نقصان سے مراد بدن، علم، مال، ثروت کی سلامتی کو پہنچنے والا صدمہ ہے (ملخصاً، ص ۲۷۵ - ۲۸۲)۔

مبلغ کے اوصاف: ہدایت اور تبلیغ کی کامیابی کا زیادہ تر انحصار مبلغ کی ذاتی صفات و قابلیت پر ہے اس لیے اس باب میں مبلغ کے اوصاف کا موضوع بھی اہم ہے۔ اس بارے میں دو قسم کی صفات وہی ہیں: اولاً وہ جو مبلغ کی ذات تک محدود ہوتی ہیں، انہیں مبلغ کے ذاتی اوصاف کہا جاتا ہے۔ ثانیاً وہ جو مبلغ کی ذات سے بڑھ کر اس کی تبلیغ پر فیصلہ کن اثر ڈالتی ہیں، انہیں مبلغ کے اضافی اوصاف کہا جاتا ہے، ذاتی اوصاف: (۱) علم و بصیرت: مبلغ کو علم و بصیرت کا حامل ہونا چاہیے، کیونکہ اس کے مخاطبین میں عالم بھی ہوتے ہیں اور جاہل بھی؛ اگر مبلغ عام و بصیرت سے عاری ہو تو وہ دوسروں کو فیصلہ کن حد تک متاثر نہیں کر سکتا؛ (۲) فہم و فراست: علم و بصیرت کے ساتھ ساتھ وہ ان کو وقت کی مناسبت اور مخاطب کی نفسیات اور اس کے ذہن و ذکاوت کے مطابق استعمال کرنے کا ملکہ بھی رکھتا ہو، اسی کا نام فہم و فراست ہے؛ (۳) اخلاق: اگر فہم و فراست، عقل و ذکاوت کے ساتھ ساتھ اس میں اخلاق کی بلندی نہ پائی جائے تو وہ اثر انگیز حد تک دوسروں کو متاثر کرنے سے قاصر رہتا ہے، انبیاء کرامؑ اس جوہر سے مالا مال ہوتے تھے؛ (۴) قابلیت کے مناسب طبقات کا انتخاب: انسانی طبائع یکساں نہیں ہوتیں، ان میں فرق مراتب پایا جاتا ہے، اس لیے اگر مبلغ ایک ہی لائق سے سب کو ہانکنے لگ جائے، تو اسے بہت کم کامیابی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ ان طبائع کے مطابق اپنی تبلیغ کے انداز اور اسلوب بدلتا رہے تو اس کی کامیابی یقینی ہوسکتی ہے۔ ایک عاصی جنس ذلیل سے مخاطب

ہیں: (۱) تکلیف، یعنی مبلغ کا امور شرعیہ کا مکلف ہونا، بنا برین عاقل، بالغ اور باہوش و حواس ہونا ضروری ہے، بچہ، مجنون، مدہوش یہ فریضہ بجا نہیں لا سکتے؛ (۲) ایمان: مبلغ کے لیے مسلمان ہونا بھی ضروری ہے۔ غیر مسلم تبلیغ اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر نہیں کر سکتا؛ (۳) عدالت: وہ شخص بدعمل اور فاسق بھی نہ ہو، کیونکہ اس مسئلے میں کسی قدر اختلاف ہے کہ فاسق آدمی تبلیغ کر سکتا ہے یا نہیں؛ (۴) نامزدگی: امام اس کو نامزد بھی کرے۔ الغزالی اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے پانچ درجے ہیں: (۱) تعریف: یعنی برائی کو ظاہر دیکھنا؛ (ب) وعظ بالكلام: زبان سے ہند و موعظت؛ (ج) سخت و سست کہنا مثلاً یا احمق، یا جاہل الا تخاف الله؛ (اے احمق یا اے جاہل تو خدا سے نہیں ڈرتا)؛ (د) منع بالقہر بطریق المباشرة مثلاً شرابی کے جام و سبو کو توڑ دینا اور شراب بھا دینا؛ (ه) تہدید بالضرب، یعنی کسی کو موقع پر ہی جرم کی سزا دینا، الغزالی کے مطابق اول الذکر چار درجوں میں نامزدگی کی ضرورت نہیں، ان میں ہر خاص و عام مساوی ہے، البتہ مؤخر الذکر میں امام کی طرف سے نامزدگی ضروری ہے؛ (۵) قدرت: یعنی مبلغ قادر ہو عاجز نہ ہو۔ عاجزی کی الغزالی کے ہاں چار صورتیں ہیں: (۱) اس کی تبلیغ سے کوئی فائدہ نہ ہو اور الثا اسے نقصان پہنچایا جائے، ایسی صورت میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر واجب نہیں؛ (ب) اس کے منع کرنے سے کام رک جائے اور اسے نقصان بھی نہ پہنچایا جائے، تبلیغ اندریں صورت واجب ہے؛ (ج) نقصان تو پہنچے لیکن فی الوقت برائی رک جائے، مثلاً شرابی کے برتن توڑ دینا اور شراب بھا دینا، ایسی صورت میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں؛ (د) مبلغ کو نقصان

میں صبر و تحمل کا مادہ نہ ہو تو وہ اپنے مشن میں کامیاب نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کے لیے صبر و تحمل لازمی ہے: **فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولَؤُا الْعَزْمِ بِنِ الرَّسْلِ (۴۶) [الاحقاف: ۳۵]**، یعنی آپ صبر کیجیے جیسا کہ ہمت والے پیغمبروں نے صبر کیا تھا: (۱۰) عفو و درگزر: ان سب سے بڑھ کر اسے وسیع تر انسانی مفادات کا اس قدر لحاظ ہو کہ وہ انسانیت کی اصلاح و تبلیغ کے لیے اپنے ذاتی دشمنوں کی ہکڑ دھکڑ بجائے اور سب و شتم کرنے کے بجائے، عام معافی اور عفو و درگزر کرنے کا اعلان کر دے اور کہے: **لَا تَثْرِيْبَ عَلَیْکُمْ الْیَوْمَ فَاَنْتُمْ السُّلٰفُ** (آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اپنے پرانے دشمنوں کو عام معافی دینے ہوئے یہ اعلان فرمایا تھا: دیکھیے سیرۃ النبی، ۱: ۵۲۰، مطبوعۃ اعظم گڑھ)۔

اضافی اوصاف: (۱) شانِ تربیت: جس طرح تربیت کنندہ اپنی زیر تربیت اشیا کی تربیت کرتا ہے اور اس میں تدریج کو ملحوظ رکھتا ہے، اسی طرح مبلغ کی بھی یہ وصف ہونی چاہئیے کہ وہ اپنے مخاطبین کو درجہ بدرجہ منزلِ اعلیٰ تک پہنچائے، دفعۃً مشکل اور سخت احکام پیش نہ کر دے۔ جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ ربانی کی تعریف میں فرماتے ہیں: **اَلَّذِیْ یَرْبِی السَّاسَ بِصِفَارِ الْعِلْمِ قَبْلَ کِبَارِہَا** یعنی ربانی وہ ہے جو لوگوں کی، علم کا بڑی باتوں سے چھوٹی چھوٹی باتوں سے تربیت کرتا ہو: (۲) پروگرام کا تجزیہ: اس کے لیے ضروری ہے کہ مبلغ کو اپنے دعوتی و تبلیغی پروگرام کا مکمل عبور ہو، اور پھر وہ اس کا تجزیہ بھی کرے اور یہ ملحوظ رکھے کہ کس حکم کو مقدم اور کس کو مؤخر کرنے کے خوشگوار نتائج اثرات مرتب ہو سکتے ہیں، جیسا کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کے علاقے پر بطور گورنر

بھیجے، فلسفی مظہر نہیں ہو سکتا اور فلسفی ہونے والے نے تشنی پاتا ہے عامی اسے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے: (۵) سیرت و کردار: اس کے ساتھ ساتھ داعی اور مبلغ کا ذاتی کردار اور ذاتی سیرت اپنی بلند ہونی چاہئیے کہ جس پر کوئی انگشت نہ مٹائی نہ کر سکے اور وہ بڑے بڑے مجموعوں میں یہ دعویٰ کر سکے: **فَقَدْ لَبِثْتُ فِیْکُمْ عَمْرًا بِنِ قَبْلِہِ (۱۶) [یونس: ۱۶]**، یعنی میں تم میں اس پہلے عمر کا ایک حصہ بسر کر چکا ہوں، اگر ذاتی کردار میں کوئی نقص ہو تو قوم اس کی دعوت و تبلیغ سے متاثر نہیں ہو سکتی: (۶) دعوت کی عملی تربیت: مبلغ کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اسلام میں دعوت و تبلیغ کی عملی تربیت سے آگاہ ہو، جس کے تین درجے ہیں: ۱۔ تبلیغ نفس: اپنے آپ کو تبلیغ: ۲۔ تبلیغ خویش، اپنے اہل و عیال اور قریبی رشتہ داروں کو تبلیغ: ۳۔ تبلیغ عام، دوسروں کو تبلیغ: (۷) مبلغ کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے دل میں صرف ذات باری کا خوف اور ڈر رکھے۔ اس کے سوا کسی اور ذات کے ڈر کو اپنے پاس نہ پہنکنے دے (۳۳ [الاحزاب: ۳۹])؛ (۸) استغنا: اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دنیا کے مال و زر سے کوئی غرض نہ رکھتا ہو اور اپنی دعوت و تبلیغ کو جلب منفعت کا ذریعہ نہ بنائے۔ اسی بنا پر انبیائے کرام اپنی قوموں کو اس لیے یہ اعلان فرما دیتے تھے: **وَ یَقُوْمُ لَا تَمْلِکُمْ عَلَیْہِ اَجْرًا (۱۱) [ہود: ۵۱]**، یعنی اے میری قوم میں تم سے کسی اجرت کا طالب نہیں ہوں: (۹) صبر و تحمل: اس راستے میں مبلغ کو گوارا کرنے کی ضرورت و مصائب سے دو چار ہونا پڑتا ہے، کسی لمحہ گھر سے نکلا جاتا ہے، کبھی

سے خالی نہ ہو گا، جو قرآن مجید میں انبیاء کرام کی تبلیغ و دعوت کے سلسلے میں بیان کی گئی ہیں : (۱) علم میں ترقی کے ساتھ دعوت کے طریقوں میں ترقی : انبیاء کرام نے تبلیغ دین کے کام میں کسی خاص طریقے پر انحصار نہیں کیا بلکہ جوں جوں علم و عرفان میں ترقی ہوتی گئی اسی اعتبار سے ان کی تبلیغ و دعوت کے طریقے بھی بدلتے گئے : ابتدا میں جب انسان پڑھنے لکھنے کے فن سے ناواقف تھا تو اسے زیادہ زبانی ہدایات دی گئیں، مگر جب لوگ لکھنے پڑھنے لگے تو لکھی لکھائی کتابیں نازل ہونا شروع ہوئیں۔ موسیٰ علیہ السلام کو تورات کا دیا جانا، اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ اگر اہل حق زمانے کی جدتوں اور تہذیب و تمدن کی ترقیوں اور جدید آلات سے استفادہ نہ کریں تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اہل باطل ان تمام ذرائع اور وسائل سے بھرپور فائدہ اٹھاتے ہیں۔ تبلیغ کو کسی خاص کہنہ اور فرسودہ طریقے تک محدود سمجھنا غیر مفید ہے : (۲) اجتماعی ترقیوں سے استفادہ : جس طرح دعوت و تبلیغ کا طریقہ سائنٹفک نقطہ نظر سے بہت اعلیٰ اور ارفع ہونا چاہئیے تاکہ باطل کا پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کیا جاسکے، اسی طرح معاشرتی و اجتماعی پہلو سے زندگی میں جو جو ترقی اور پیش رفت ہو چکی ہے، اس سے بھرپور استفادہ کرنا چاہئیے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دعوت و تبلیغ کے لیے معاشرتی و اجتماعی ترقیوں سے استفادہ کر کے ایک مثال قائم فرما دی۔ آپؐ عکاظ و ذوالمجاز کے بازاروں میں تشریف لے گئے۔ آپؐ نے موسم حج میں قبائل عذب کو تبلیغ فرمائی، آپؐ نے کھانے کی دعوت پر قریش کے سامنے تبلیغ کی، آپؐ نے کوہ صفا پر کھڑے ہو کر با آلہ غالب کھکر قبائل مکہ کو جمع کیا و **وہم** (دیکھیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم **وہم**)

متعین فرماتے ہوئے نصیحت فرمائی تھی : کہ لوگوں کو پہلے اللہ تعالیٰ کی توحید کی دعوت دینا، اگر وہ یہ مان جائیں تو پھر انہیں بتانا کہ اللہ نے تم پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں، اگر وہ یہ مان جائیں تو انہیں بتانا کہ اللہ نے تم پر زکوٰۃ فرض کی ہے جو امرا سے وصول کی جائے گی اور غربا پر تقسیم کر دی جائے گی (البخاری : الصحيح، مطبوعہ لائیڈن ۱/۲، ۱ : ۳۵۲) : (۳) احکام الہی کا تجزیہ : مبلغ کو عقائد و بنیادی تصورات کے ساتھ ساتھ احکام و مسائل پر بھی مکمل عبور ہو تاکہ مجلس اور وقت کی ضرورت کے مطابق اپنے سامعین و مخاطبین کو ان کی تعلیم دیتا رہے کیونکہ تبلیغ و رسالت کا مسائل و احکام سے نہایت گہرا تعلق ہے : (۴) مستقل مزاجی : مبلغ میں استقلال اور ہامردی کی صفات کا پایا جانا بھی ضروری ہے، تاکہ وہ اپنے موقف پر ڈٹا رہے اور حالات کے تند و تیز جھونکے اسے اپنی جگہ سے نہ ہلا سکیں : (۵) مخاطبین و سامعین سے اختلاط و مجالست : تبلیغی اثرات و نتائج اسی وقت حسب منشا برآمد ہو سکتے ہیں جبکہ مبلغ کو اپنے سامعین و مخاطبین کے ساتھ ایک عرصہ اکٹھے رہنے کا موقع ملا ہو۔ اس سلسلے میں عجلت اور جلد بازی، مفید نہیں ہوتی : **وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ** (۱۸ [کہف : ۲۸])، یعنی اور آپ روک رکھیں اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ جو صبح اور شام اپنے رب کو پکارتے ہیں (محمد طیب و سید سلیمان ندوی : اصول دعوت اسلام، ص ۶۲ تا ۸۸، مطبوعہ کراچی : امین احسن اصلاحی : کتاب مذکور، ص ۶۵-۷۱)۔

انبیاء کرام کی تبلیغی خصوصیات : یہاں انبیاء کرام، جو مبلغین حق کی قسمی جماعت ہے، کی ان خصوصیتوں کا جائزہ لیتا دلچسپی

یعنی ہم تم سے اور جن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو ان سب سے بیزار ہیں، ہم تمہارے منکر ہیں اور ہمارے اور تمہارے درمیان ہمیشہ کے لیے عداوت اور بغض ظاہر ہو گیا جب تک تم واحد اللہ پر ایمان نہ لے آؤ۔ پھر اس علاقے کو چھوڑ کر کسی اور علاقے میں جا آباد ہوتے ہیں جسے ہجرت (ترک وطن؛ رُکْ بَاں) کہا جاتا ہے؛ (۳) جنگ: آخری مرحلہ جنگ و جدال کا ہے جس میں اللہ تعالیٰ اہل حق کی مدد فرماتے ہیں اور جنگ کے نتائج اہل حق کے کامل غلبے کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۷۶-۱۸۰)۔

مبلغ اعظم آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تبلیغ و دعوت کے بعد امت میں جو تبلیغ و دعوت کا کام ہوا اس پر ایک نظر ڈالی جاتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ امت نے اس فریضہ کو کس حد تک انجام دیا ہے۔

تبلیغ کا قدیم دور: تبلیغ کا قدیم دور تقریباً دس صدیوں پر مشتمل ہے۔ اس کی ابتداء سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت مبارکہ سے ہوتی ہے۔ صحابہ کرامؓ نے آپؐ کی کامل اطاعت کا اظہار جس طرح زندگی کے دوسرے شعبوں میں کیا اسی طرح تبلیغ کے معاملے میں بھی کامل اطاعت کی، چنانچہ حضرت ابو بکر صدیقؓ (م ۱۳/۶۳۴ء) نے اسلام قبول کرتے ہی تبلیغ کا آغاز فرما دیا۔ ان کی کوشش سے فوری طور پر پانچ افراد نے اسلام قبول کیا (ابن ہشام: سیرۃ النبویہ، ۱: ۲۶۷-۲۶۸، قاہرہ ۱۹۳۶ء)؛ حیاۃ الصحابہ ۱: ۱۸۷؛ سیرۃ النبی ۱: ص ۶۰۲)۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اسلام قبول کرنے کے بعد بیت اللہ کے سامنے تبلیغ فرمائی (ابن ہشام: السیرۃ، ۳۷۳-۳۷۴؛ سیرۃ النبی، ۱: ۲۲۶-۲۲۷)۔ حضرت علیؓ (م ۴۰/۶۶۰ء) نے یمن کے علاقے

۱۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** (منہل مادہ محمدؐ): (۲) خلاف  
 ۲۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** سے احتراز: انبیائے کرام نے ہمیشہ  
 ۳۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** سے احتراز کیا ہے جن پر چلنے میں  
 ۴۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** کی بے وقعتی، یا سبکی محسوس ہوتی ہو،  
 ۵۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** نے کوہ صفا پر کھڑے ہو کر جب آل  
 ۶۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** کہہ کر بطریق نذیر العریان قبائل مکہ کو  
 ۷۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** کیا تو آپؐ نے عرب کی رسم کے مطابق  
 ۸۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** اختیار نہیں کی۔ اسی طرح قرآن مجید میں،  
 ۹۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** طور سے ۸۰ [عبس]: ۱۰ اور ۶ [انعام]: ۵۲،  
 ۱۰۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** میں آپ کو تبلیغ کرنے کے لئے اس حد تک  
 ۱۱۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** سے منع کیا گیا، جس حد تک جانے میں عزت  
 ۱۲۔ **مَنْعُ الْإِسْلَامِ** مجروح ہوتی ہے (امین احسن اصلاحی: کتاب  
 مذکور، ص ۷۷ تا ۸۰)۔

تبلیغ حق کے مراحل : عام طور سے تبلیغ تین مرحلوں سے گزرتی ہے جن کی ترتیب یہ ہوتی ہے : (۱) تبلیغ : مبلغ حق قوم و ملک کے سامنے اپنی دعوت پیش کرتا ہے ۔ کچھ لوگ متاثر ہو کر اس کا ساتھ دینے پر کمر بستہ ہو جاتے ہیں اور کچھ لوگ اس کی مخالفت پر کمر ہمت باندھ لیتے ہیں ۔ مبلغ حق اور اس کے رفقا کو مخالفین کی طرف سے بہت ایذائیں دی جاتی ہیں مگر اہل حق ان کا خوش اسلوبی سے سامنا کرتے ہیں ۔ مقابلے اور مبارزے سے حتی الامکان پہلو تہی کرتے ہیں ؛

۷۔ ہر اہل و عیال : جب تبلیغ ایک  
 مرحلہ تک جاری رہتی ہے اور کچھ لوگ  
 قبول کرتے ہیں جبکہ کچھ افراد اپنی ضد پر  
 قائم رہتے ہیں تو دوسرے مرحلے پر اہل حق اپنے  
 شرک عزیزوں سے یوں اعلان ہر اہل کرتے ہیں :  
 اِنَّا بِرَبِّنَا مُنِکُمْ وَبِمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ  
 رَبِّنَا بِکُمْ وَبِمَا يَمْنُنَا وَبِیْسَکُمْ  
 اِنَّا بِرَبِّنَا مُنِکُمْ وَبِمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ  
 رَبِّنَا بِکُمْ وَبِمَا يَمْنُنَا وَبِیْسَکُمْ (الممتحنہ: ۳)،

سعید بن العقیبؓ (م ۹۴ھ)، عروہ ابن الزبیرؓ (م ۹۴ھ)،  
 کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں (ابوالحسن علی  
 ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۱۴، ۱۵، مطبوعہ  
 اعظم گڑھ: الزرکلی: الأعلام، بذیل مادہ)۔ عمر  
 ثانی حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز (۶۱-۱۰۱ھ) نے  
 ایک مرتبہ پھر جب خلافت علی المنہاج النبوة کی  
 تجدید کی تو جہان بنو امیہ کی اختیار کردہ خلاف شریعت  
 رسوم کا قلع قمع کیا وہاں انہوں نے تبلیغ و اشاعت  
 اسلام کی مہم کو تیز تر کرنے کے لیے والیوں اور  
 حاکموں کو خطوط لکھے۔ اس مہم کی غیر مسلموں  
 کی طرف سے کافی پذیرائی ہوئی اور اتنی بڑی تعداد  
 میں لوگ اسلام قبول کرنے لگے کہ عمال کو جزیہ  
 کی رقم کے ختم ہونے کا اندیشہ پیدا ہو گیا، جس کی  
 شکایت کے جواب میں عمر ثانیؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ  
 نے اپنے نبی کو مبلغ بنا کر بھیجا تھا، محصل بنا کر  
 نہیں۔ الغرض ان کے دور میں تدوین و احیاء سنت  
 کے لئے قابل قدر کام ہوا (ابن العماد: شذرات  
 الذهب: تاریخ دعوت و عزیمت، ص ۱۳ تا ۳۰)۔  
 اس دور میں یوں تو حضرت سعیدؓ بن جبیر، محمد  
 بن سیرین بصری (م ۱۱۰ھ) جیسے جلیل القدر علماء  
 تبلیغ و دعوت اسلام کے فرض کو بجا لا رہے تھے  
 مگر سب سے زیادہ جس ہستی نے یہ فرض انجام دیا  
 ہے وہ امام حسن بصریؓ (۲۱-۱۱۰ھ) ہیں۔ وہ  
 محدث، واعظ اور فقیہ تھے۔ ان کی تبلیغ و دعوت کے  
 مخاطب زیادہ تر مسلمان ہی ہوتے تھے جنہوں نے  
 اسلام تو قبول کر لیا تھا مگر اس پر عمل کرنے سے  
 گریزاں تھے۔ انہوں نے اپنے دور کے مرض (نفاق) کو  
 پہچانا اور اس کا علاج کیا (الزرکلی: الأعلام، بذیل  
 مادہ، تاریخ دعوت ص ۳۶ تا ۶۷)۔ بنو عباس کے  
 زمانے میں جب خلافت ملوکیت میں بدل گئی تو  
 اس دور میں جن حضرات نے فریضہ تبلیغ ادا کیا  
 ان میں سفیان ثوریؓ (م ۱۶۱-۱۶۰ھ)،

میں تبلیغ کے ذریعے اسلام کی اشاعت کی (معین الدین  
 ندوی: خلفائے راشدین، ص ۲۸۴)۔ ان کے علاوہ  
 تمام صحابہؓ نے مختلف مقامات پر اسلام کی تبلیغ کی  
 اور ان کی کوششوں سے ہزاروں افراد مسلمان ہوئے۔  
 حضرت عمر فاروقؓ کا دور تبلیغ و اشاعت اسلام کا  
 سنہری دور تھا۔ اس دور میں معلمین و مبلغین اسلام  
 کو گرانقدر تنخواہوں کے ساتھ مختلف علاقوں میں  
 مقرر کیا گیا تاکہ وہ غیر مسلموں کو اسلام قبول  
 کرنے کی تبلیغ کریں اور مسلمانوں کو اسلام کے  
 فرائض و احکام سکھائیں۔ حضرت عبادہؓ بن الصامت،  
 حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ کو ملک  
 شام میں، عبداللہ بن مسعود کو کوفہ میں، عبداللہؓ  
 بن مغفل، عمرانؓ بن حصین، معقلؓ بن یسار کو  
 بصرہ میں متعین فرمایا (معین الدین ندوی: خلافت  
 راشدہ، ص ۱۵۱-۱۵۲)۔ ان کی مساعی سے اسلام کو  
 خوب اشاعت ہوئی۔ جنگ قادسیہ (۶۳۵ھ/۶۳۵ء)  
 کے بعد دیلم کی چار ہزار فوج نے اسلام قبول کیا۔ فتح  
 جلولاء کے بعد بہت سے رؤساء مسلمان ہو گئے۔ عراق،  
 شام، مصر میں بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کیا۔  
 حفاظ، قراء، علماء کی تعداد میں اضافہ ہوا (حوالہ  
 مذکور)۔ حضرت عثمانؓ (م ۳۵ء) بہ نفس نفیس  
 غیر مسلموں کے سامنے تشریف لے جا کر تبلیغ فرماتے  
 تھے (کتاب مذکور، ص ۲۴۸-۲۴۹)۔ حضرت علیؓ  
 (م ۴۰ھ) کے دور (۳۵-۴۰ھ) میں بھی یہ کوششیں  
 جاری رہیں۔ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ  
 کی باہمی جھگڑاؤں نے تبلیغ اسلام کے کام کو  
 کسی حد تک نقصان پہنچایا۔ بنو امیہ کے دور  
 میں تبلیغ کا یہ کام انفرادی اور نجی سطح پر چلتا  
 رہا۔ اس میں صحابہ کرامؓ بھی سرگرم عمل تھے  
 اور تابعینؓ بھی۔ ان میں علی زین العابدینؓ (م ۹۴ھ)  
 حسن المثنیٰؓ، عبداللہ المحضؓ، سالمؓ بن عبداللہ بن عمر  
 (م ۱۰۶)، قاسمؓ بن محمد ابی بکر (۱۰۷ یا ۱۰۸ھ)،

ابو حامد الغزالیؒ (۳۰۵-۴۰۵ھ) کی ہے۔ الغزالی نے ایک طرف تمام باطل فرقوں (ملاحدہ، زنادقہ، معتزلہ، مرجئہ، جہمیہ وغیرہ) کا پرجوش رد کیا تو دوسری طرف ان روحانی و اخلاقی بیماریوں کی اصلاح کی جو مسلم معاشرے میں سرایت کر چکی تھیں۔ ان کی تبلیغ کا دائرہ بہت وسیع اور گہرا تھا (رک بہ الغزالی) (حوالہ مذکور، ص ۱۰۲-۱۸۱ نیز شبلی نعمانی: الغزالی)۔ جو کام الغزالی نے دلیل اور حجت کے زور سے سرانجام دیا وہی کام حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (۷۷۰-۸۵۱ھ) نے روحانی و معنوی قوتوں سے (زیادہ تر مواعظ سے) سرانجام دیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی زبان میں عجب تاثیر رکھی تھی جو ایک دفعہ ان کا وعظ سن لیتا متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ ان کی تبلیغ سے کم و بیش ایک لاکھ مسلمانوں نے توبہ کی اور پانچ ہزار غیر مسلموں کو اسلام قبول کرنے کی توفیق نصیب ہوئی۔ (نور الدین جامی: نفحات الانس، ص ۸۷ و بعد؛ تاریخ دعوت، ص ۱۸۲-۶۰۶)۔ ان کے خلفاء کرام میں شیخ شہاب الدین سہروردیؒ (۵۹۳-۶۳۲ھ) (شیخ عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار، ۳۳ بعد، ترجمہ اردو، کراچی) مرجع انام و خواص بنے اور ہزارہا ہندگان خدا نے ان کی تبلیغ سے راہ ہدایت پائی۔ ان کے خلیفہ شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانیؒ (۵۷۸-۶۶۱ھ) نے ہندوستان میں ساتویں صدی ہجری میں تبلیغ و اشاعت اسلام کا فریضہ سرانجام دیا (آرنلڈ: تاریخ اشاعت اسلام؛ عبدالحق: اخبار الاخیار، ۶۳-۶۴)۔ اسی دور میں بغداد میں عبدالرحمن بن جوزیؒ (۵۰۸-۵۹۷ھ) مبلغ اسلام کی حیثیت سے نمودار ہوئے۔ ان کی اثر انگیزی اور مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ ایک ایک مجلس میں کم و بیش ایک لاکھ آدمی شریک ہوتے۔ ان کی تبلیغ و دعوت سے بیس ہزار غیر مسلم مشرف باسلام اور کم و بیش ایک لاکھ جرائم پیشہ

شخصیات (۸۰۳/۱۸۲ھ) جنہد بغدادیؒ (م ۸۲۹ھ/۱۴۲۶ھ) معروف کرخی، بشر اللہانیؒ (م ۲۲۶ھ یا ۲۲۷ھ) جیسے اکابر کے نام قابل ذکر ہیں (تاریخ شہوت و عزیمت)؛ (ابن العمد: شذرات، ۱: ص ۵۸-۵۹ الذہبی: تذکرہ)، فتنہ اعتزال دوسری صدی ہجری میں حکومت کے ایوانوں تک جا پہنچا اور حکومت نے خلق قرآن کے عقیدے کو جبیر و قہر لوگوں سے متوانا چاہا۔ اس دور میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ (۱۶۳-۲۴۱ھ) نے اپنی جان پر کھیل کر اس بدعت کی مخالفت کی اور فریضہ تبلیغ ادا کیا (تاریخ دعوت، ۷۰-۸۶، ابن العمد: شذرات الذہب، ۲: بذیل ۲۳۱ھ)۔ یونانی علوم و فنون کی اسلامی دنیا میں ترویج نے بہت سے مسائل کھڑے کر دیئے تھے، اس لیے پڑھے لکھے طبقے میں خاص طور پر شکوک و شبہات پیدا ہونے لگے۔ اس موقع پر امام ابو الحسن اشعریؒ (۲۷۰-۳۲۴ھ) کی طاقتور شخصیت ابھری اور انہوں نے اسلامی عقائد کو فلسفہ کی بنیاد پر مرتب کیا اور یونانی فلسفہ کا توڑ یونانی فلسفہ سے کیا۔ ابو الحسن اشعریؒ کے بعد امام ابو منصور ماتریدیؒ (م ۳۲۲ھ) نے علم کلام میں اعتدال اور جامعیت پیدا کی اور اسے اپنے دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا (کتاب مذکور ص ۹۸)۔ ان کے علاوہ قاضی ابو بکر غزالیؒ (م ۴۰۳ھ)، شیخ ابو اسحق اسفرانیؒ (م ۴۱۴ھ)، ابو اسحق شیرازیؒ (م ۴۷۶ھ)، امام الحرمین عبدالملک الجوبینیؒ (م ۵۶۸ھ) وغیرہ نے قہر و تحریر دونوں طرح سے اسلام کی تبلیغ و اشاعت کی اور ملاحدہ اور فلاسفہ کے فتنوں کا استعمال کیا (ابن العمد: شذرات الذہب، ۱، بذیل ۷۱۵ و ۷۱۶، تاریخ دعوت و عزیمت ص ۹۹)۔ ان کے بعد امام ابو اسحق اشعریؒ نے اسلام کے حق سے باطل فرقوں کے خلاف آواز اٹھائی وہ ہستی امام

السيف والقلم تھے، مبلغانہ فرائض سرانجام دیے۔ ان کی تبلیغ و دعوت سے مسلمانوں میں نئی جان پڑی اور مصر و شام کے مسلمانوں میں تاتاریوں سے مقابلے کی جرأت پیدا ہوئی (الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ص: ۲۸۸، حیدر آباد؛ صدیقی حسن خان: اتحاف النبلاء)۔ ان کے نامور شاگردوں میں حافظ ابن قیمؒ (۶۹۱-۵۰۱ھ)، ابن الہادیؒ (۵۰۴-۵۷۴ھ)، ابن کثیرؒ (۵۱۰-۵۷۴ھ)، حافظ ابن رجبؒ (۵۰۶-۵۹۰ھ) ہر لحاظ سے اپنے استاد کے جانشین تھے اور انہوں نے انہیں کے کام کی تکمیل کی (ابن رجب العنبلی: طبقات الحنابلہ: تاریخ دعوت و عزیمت، ۲: ۳۰۷-۳۹۲)۔

ہندوستان میں اسلام سب سے پہلے ساحل مالابار پر تاجروں کے ذریعے آیا۔ یہ تاجر تجارت بھی کرتے اور ساتھ ساتھ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا کام بھی کرتے تھے۔ ایسے تمام لوگوں کے اسما تاریخ میں محفوظ نہیں ہیں، آرنلڈ نے *The Preaching of Islam* (ترجمہ اردو بنام دعوت اسلام، ص ۳۱۵، بعد، مطبوعہ کراچی) میں شیخ شریف بن ملک، ملک بن دینار اور ملک بن حبیب کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ ایک راجہ بھی ان کی تبلیغ سے اسلام لایا تھا۔ انہوں نے مالابار کے کئی شہروں میں اپنے خرچ سے مسجدیں بنائیں اور ان کے لیے اوقاف مقرر کیے۔ اسی طرح کے ایک مبلغ اسلام شیخ یوسف شمس الدین تھے جن کا مزار جزائر مالدیپ کے مرکزی شہر ”مالی“ میں ہے۔ ایک واعظ اسلام، جس نے ۵۰۴ھ/۱۳۰۴ء میں دکن میں اشاعت اسلام کی، پیر مہابیر کہنہاٹ بتایا جاتا ہے۔ ایک مبلغ اسلام سید یوسف تھے جو ۵۸۶ھ/۱۱۹۲ء میں سندھ آئے انہوں نے لوہانا کے سات سو خاندانوں کو مشرف باسلام کیا۔ ایک بزرگ (جو ۵۹۵ھ/۱۲۰۳-۱۰۰۰ء میں لاہور آئے) کے

راد تائب ہوئے۔ ان کی تبلیغ تقریر و تحریر دونوں حاذوں پر حاوی تھی (تاریخ دعوت، ص ۲۱۴)۔ لطان صلاح الدین ایوبی (۵۰۲-۵۸۹ھ) کو تبلیغ و ناعت اسلام سے خاص دلچسپی تھی۔ ان کی کوششوں سے مصر و افریقہ میں ملاحدہ کا قلع قمع ہوا اور اسلام کو اشاعت نصیب ہوئی (ابوشام: کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، مواضع کثیرہ: محمد فرید ابو حدید: صلاح الدین لایوبی، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ترجمہ اردو از نذیر حسین، ۱۹۶۶ء؛ نیز آرنلڈ: دعوت اسلام مترجمہ نہایت اللہ، ص ۱۰۳)۔ شیخ الاسلام عزالدین بن بیدالسلامؒ (۵۷۸-۶۶۰ھ) نے اسی دور میں شام کے علاقے میں تبلیغ دین کا فریضہ ادا کیا۔ ان کی کوششوں سے اسلام کی طرف رجوع عام ہوا۔ سولانا جلال الدین روسیؒ (۶۰۴-۶۷۲ھ) نے علم کلام و فلسفہ کی لاطائل موشگافیوں میں کئی صدیوں کے جمود کو گرمی عشق سے توڑا اور نعتل، بے عملی، ظاہر پرستی اور بہانہ سازی کے خلاف آواز بلند کی (افلاکی: مناقب العارفین، ۱: ۳۳۴ و بعد؛ بدیع الزمان فروزانفر: رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تہران ۱۳۱۵ھ: تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۳۰۶-۳۷۱؛ نیز شبلی نعمانی: سوانح مولانا روم)۔ ساتویں صدی ہجری اسلام کی تاریخ میں تاریکی اور ظلمت کا دور تھا۔ اس دور میں ایک طرف یورش تاتار نے کئی شہروں اور اسلامی علوم و فنون کے مرکزوں کو کھنڈر بنا دیا، تو دوسری طرف عیسائیوں کی چیرہ دستیوں میں اضافہ ہو گیا۔ اس پر باطنیوں اور ملحدوں کی سازشیں مستزاد تھیں۔ اس پر صعوبت دور میں متعدد کتب کے مصنف شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (۶۶۱-۷۲۸ھ) نے جو صاحب



آرنلڈ (ص ۲۲۶) کے مطابق ان کے ہاتھ پر سولہ قوموں نے اسلام قبول کیا۔ ان کے خلفا میں سے جمال الدین ہانسوی<sup>۲</sup> (م ۸۶۵۹)، شیخ بدرالدین اسحق<sup>۳</sup> بن علی (م ۸۶۹۰)، شیخ کبیر علاء الدین علی بن احمد صابری کلیری<sup>۴</sup> (م ۶۸۹ یا ۸۶۹۰) نے تبلیغ اسلام کے فرائض انجام دیئے، لیکن یہ خدمت سب سے زیادہ جن کے ہاتھوں انجام پائی وہ خواجہ نظام الدین اولیسا دہلوی<sup>۵</sup> (۶۳۶ - ۸۷۲۵) ہیں جن کے ذریعے ہزاروں بندگان خدا کو توبہ و انابت کی توفیق ہوئی۔ میوات کے لوگوں نے زیادہ تر ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ دین سے غفلت، خدا فراموشی، نفس پرستی کا ان کے ذریعے خاتمہ ہوا (عبدالحق: اخبار الاخیار، ص ۱۲۳-۱۳۳: تاریخ مشائخ جشت، ص ۱۷۱ تا ۱۷۵)۔ اس کے علاوہ چشتی خانقاہوں میں ہندوہ کی خانقاہ اور احمد آباد گلبرگہ کے مشائخ کی تبلیغ سے بہت سے غیر مسلم ایمان لائے۔ شاہ کلیم اللہ جہاں آبادی<sup>۶</sup> (م ۸۱۱۴/۷۱۷۹) اور ان کے خلیفہ حضرت نظام الدین اورنگ آبادی<sup>۷</sup> کی کوششوں سے ہزاروں ہندو مسلمان ہوئے (کتاب مذکور، ص ۲۳۱ تا ۲۳۲، ۲۳۷ تا ۲۵۹)۔ شیخ جلال مخدوم جہانیاں<sup>۸</sup> نے صوبہ گجرات میں تبلیغ اسلام کے ذریعے غیر مسلموں کو مسلمان کیا (آرنلڈ: دعوت اسلام، ص ۲۲۳)۔ تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں بو علی شاہ قلندر<sup>۹</sup> (م ۸۷۲۴) نے ہانی پت کے راجپوتوں میں اسلام کی اشاعت کی (حوالہ مذکور، ص ۲۲۷)۔ شیخ جلال الدین ایرانی چودھویں صدی کے آخر میں بنگال آئے اور سلہٹ کے اکثر لوگوں کو مسلمان کیا (حوالہ مذکور)۔ اسی طرح سید مخدوم گیسو دراز<sup>۱۰</sup> (م ۸۲۵/۷۲۲) نے دکن میں اسلام کی تبلیغ کی (حوالہ مذکور ص ۲۱۸)۔ ایسے ہی لوگوں میں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری<sup>۱۱</sup> (۶۶۱ - ۸۸۸۲) کا شمار ہوتا ہے۔ ان کے ہاتھوں کئی جوگیوں نے اسلام

پہنچایا تھا جن کے ذریعے ہزاروں لوگوں نے اسلام قبول کیا (حوالہ مذکور، ص ۲۲۶-۲۲۷)۔ اسلام کی یہ اشاعت زیادہ تر نجی کوششوں کا نتیجہ تھی اسلام اپنی شان و شوکت کے ساتھ پانچویں صدی ہجری میں یہاں پہنچا۔ اس صدی میں یہاں فاتحین بھی آئے اور ان کے ساتھ صوفیا اور مبلغین بھی۔ اس ابتدائی دور میں بطور مبلغ اسلام آنے والوں میں حضرت علی ہجویری<sup>۱۲</sup> (پیدائش تقریباً ۸۴۰، وفات ۸۶۵/۱۰۷۲-۷۳)، کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے جو اپنے مرشد کے حکم سے لاہور میں آباد ہوئے اور یہاں ہندو جاٹوں اور گجروں میں تبلیغ کے ذریعے اشاعت اسلام کی (بزم صوفیاء، ۱: ۳۳)۔ اس دور کی سب سے عظیم شخصیت حضرت معین الدین چشتی (م ۶۷۷ یا ۶۷۲ یا ۶۷۳) کی ہے جو ۵۷۹-۸۶۰ کے درمیانی عرصے میں کسی وقت اجیر میں آکر آباد ہوئے اور ہندوستان کے سیاسی و مذہبی مرکز میں تبلیغ اسلام کا فریضہ انجام دیا۔ ان کی تبلیغ سے لوگوں کی بہت بڑی تعداد نے اسلام قبول کیا جس کی صحیح تعداد کا اندازہ نہیں (عبدالحق: اخبار الاخیار، ترجمہ اردو، ص ۵۵، و بعد، کراچی: سید صباح الدین: بزم صوفیاء، نیز آرنلڈ: دعوت اسلام، ص ۲۲۶)۔ ان کے جانشین حضرت خواجہ بختیار کاکی<sup>۱۳</sup> (م ۸۶۳۳) نے دہلی میں تبلیغ کے ذریعے اشاعت اسلام کی (اخبار الاخیار، ص ۵۹-۶۲: تاریخ دعوت و عزیمت ۳: ۳۱-۳۶)۔ ان کے جانشین حضرت خواجہ فرید الدین گنج شکر<sup>۱۴</sup> (۶۶۵-۷۶۹) ہوئے جنہوں نے پہلے دہلی پھر جانیس میں اور پھر اجودھن (ہاک پٹن) میں قیام کیا۔ ان کے جانشین حضرت خواجہ صاحب کی مساعی سے ہندوستان میں اسلام کی اشاعت اور خاندانوں نے اسلام قبول کیا (اخبار الاخیار، ص ۱۱۶-۱۲۲)۔

بول کیا۔ ان کے مکتوبات اثر انگیزی اور تاثیر میں جب مقام رکھتے ہیں (تاریخ دعوت و عزیمت، ص ۱۷۷-۳۱۲)۔

تبلیغ و دعوت کا دور جدید: دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی مسلمانوں کے زوال و عیسائیوں کے عروج و ترقی کے آغاز کی صدی ہے۔ سی صدی سے تبلیغ و دعوت کی نئی تحریک کا آغاز ہوتا ہے جس کا بنیادی مقصد احیاء اسلام ہے۔ اس تحریک کا آغاز شیخ احمد سرہندیؒ المعروف بہ مجدد الف ثانی (۱۵۶۳/۵۹۷۱-۱۶۲۴/۱۶۰۳) سے ہوا جنہوں نے اکبری دین الہی، باطنی فلسفہ، صوف کی غیر شرعی تعبیر، الحاد، بے دینی اور ہگستی تحریک کے خلاف آواز اٹھائی اور نریر و تحریر دونوں محاذوں پر تبلیغ و دعوت سے اسلام کی محافظت کی (سید محمد میاں: علمائے ہند اِ شاندار ماضی، ۱: ۲۵۸ مطبوعہ لاہور ۱۹۷۷ء؛ بیخ محمد اکرام: رود کوثر، ص ۳۲۳-۳۳۹) ان نے خلفا میں خواجہ محمد معصومؒ (۱۰۰۷-۱۰۷۰)، شیخ آدم بنوڑیؒ (م ۱۰۵۳)، شیخ محمد ہیدؒ (م ۱۰۷۰)، شاہ محمد یحییٰؒ (م ۱۰۹۶)، بیخ محمد طاہر لاہوریؒ (م ۱۰۴۰/۱۶۳۰)، حضرت میر محمد نعمانؒ (۱۰۵۸ یا ۱۰۶۰) اور واجہ محمد کشمیؒ، شیخ بدرالدینؒ وغیرہ نے ن تحریک کو آگے بڑھایا۔ اس تحریک کے نتیجے میں اورنگ زیب عالمگیر کی مذہبی شخصیت نمایاں ہوئی جو ہندوستان کی مسلم تاریخ میں واحد مثال ہے (رود کوثر: علمائے ہند کا شاندار ماضی، ۱: ۵۵۵-۵۷۰)۔ ان کے زیر اثر احیاء سنہ کی تحریک کے ایک بڑے مبلغ اور داعی شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۱۷۶/۱۷۶۲ء) پیدا ہوئے جنہوں نے صدیوں جمود اور سکوت کو توڑا اور حکمت اسلامیہ کے حقیقی درس سلیس اور عام فہم زبان میں عوام

کو دیے۔ شاہ ولی اللہ کا عظیم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے جدید دور کے تقاضوں کے عین مطابق اسلام کی توضیحات و تشریحات پیش کیں۔ انہوں نے اسلام کے اقتصادی و معاشی ڈھانچے پر سب سے زیادہ زور دیا۔ جدید دنیا میں اسلام کی تبلیغ کا جامع پروگرام تشکیل دیا (رحیم بخت: حیات ولی مطبوعہ دہلی؛ علمائے ہند کا شاندار ماضی ۲: ۱-۳۲؛ شیخ محمد اکرام: رود کوثر، ۵۲۸-۵۸۵)۔ ان کے جانشینوں میں شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (۱۱۵۹/۱۷۴۶-۱۲۳۹/۱۸۲۴)، شاہ رفیع الدین (۱۱۶۳-۱۲۳۳)، شاہ عبدالقادر (۱۱۶۷-۱۲۳۰)، شاہ محمد اسحق کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں جن کی کوششوں سے تحریک ولی اللہی کو فروغ نصیب ہوا (رود کوثر، ص ۵۸۷-۵۹۷؛ تذکرہ علمائے ہند، ۳۰۹-۳۱۰)۔ تحریک ولی اللہی کے زیر اثر شاہ عبدالقادر کے تربیت یافتہ سید احمد شہید بریلوی (۱۲۰۱-۱۲۴۶) کی تحریک جہاد خاص اہمیت رکھتی ہے جس نے ہندوستان کی تاریخ میں ناقابل فراموش اثرات چھوڑے ہیں۔ سید احمد شہید نے ہندوستان میں مروجہ رسوم و عقائد کے خلاف تبلیغ کی اور پھر مسلمانوں کی ایک جمعیت فراہم کر کے سکھوں کے خلاف عزم جہاد کیا۔ سید احمد شہید کی تبلیغ و دعوت نے ہندوستان کے طول و عرض میں کئی چراغ روشن کیے جنہوں نے تاریکی کے دور میں علم کی شمع کو روشن رکھا (محمد میاں: علمائے ہند کا شاندار ماضی، ۲: ۸۴-۲۶۵ و ۳: ۵-۱۰۸؛ شیخ محمد اکرام: آب کوثر، ۱۳-۳۳ و بعد)۔ پنجاب میں خواجہ نور محمد مہارویؒ (م ۱۲۰۵)، خواجہ محمد عاقلؒ (م ۱۲۲۹)، شاہ محمد سلیمان تونسویؒ (م ۱۲۶۷)، خواجہ شمس الدین سیالویؒ (م ۱۳۰۰)، میر غلام حیدر علی شاہ جلال پوریؒ (م ۱۳۲۶)، خواجہ اللہ

ہیں۔ مفتی محمد عبدہ اور ان کے شاگرد محمد رشید رضا نے مصر میں اسلام کی حمایت اور دفاع میں قلم اٹھایا۔ اخوان المسلمون کے بانیوں، حسن البنا اور نسید قلعہ وغیرہ نے عرب قومیت اور لادینیت کے خلاف دفاع اور حمایت اسلام کے لیے جدوجہد کی ترکیہ میں بدیع الزماں نورسی اور ان کی نوری تحریک کے طلبہ نے تبلیغ اسلام کی بیش بہا خدمات انجام دی ہیں۔ قادریہ اور مولویہ سلسلوں کی تبلیغی سعی بھی قابل ذکر ہیں۔ موجودہ دور میں ہندوستان اور عالم اسلام میں تبلیغ کی صدائے بازگشت مولانا محمد الیاس (م ۱۹۴۴ء) ان کے صاحبزادے مولانا محمد یوسف (م ۱۹۶۵ء) کی قائم کردہ تبلیغی جماعت کی رہنمائی میں ہے جس کے مراکز مولانا محمد زکریا کاندھلوی کی رہنمائی میں دنیا بھر کے ممالک میں قائم ہو رہے ہیں جہاں سے تبلیغ و دعوت کے لیے جماعتیں (وفود) ارد گرد اور دور دراز کے علاقوں میں بھیجے جاتے ہیں؛ اسی طرح شیعہ علما مثلاً پیر صدرالدین، نور سناگر، ملا علی (دعوت اسلام، ص ۳۳۱ - ۳۳۲) اور مولوی دلدار علی لکھنوی نے بھی بڑی خدمات انجام دیں۔

دنیا میں اسلام کس طرح پھیلا: یہ ایک ایسا سوال ہے جو آج تک بحث و تمحیص کا موضوع بنا ہوا ہے۔ دنیا میں اسلام کی اشاعت سے معترضین کو اس لیے مزید حیرانی ہوتی ہے کہ اسلام لوگوں کو مکمل مذہبی آزادی دیتا ہے (۲ [البقرہ]: ۲۵۶؛ ۱۸ [الکہف]: ۲۹) جس پر سلاطین اسلام نے پوری پابندی کے ساتھ عمل کیا (The Preaching: Arnold of Islam ص ۶۰ تا ۶۳، ۱۷۳)۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام کی اشاعت ہمیشہ مذہبی آزادی و رواداری کے ماحول میں ہوئی، یہاں ان اسباب کا ایک جائزہ پیش کرنا مناسب ہوگا جو اسلام کی اشاعت میں معاون ثابت ہوئے۔

۱۔ اسلام کی سادہ تعلیمات: عین اس وقت

میں نونوی (۱۹۴۱ء)، اور ان کے خلفاء کے ارشاد و تلقین سے ہزاروں مسلمانوں کو راہ ہدایت نصیب ہوئی (خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، ص ۵۳ تا ۷۲، دہلی ۱۹۵۳ء)۔ اوائل عہد انگریزی میں مولوی غلام رسول (قلعہ میہاں سنگہ گوجرانوالہ) کے وعظ و تلقین سے ہزاروں لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے اور بے شمار مسلمانوں نے توبہ و انابت کی سعادت حاصل کی۔ ان کی زبان میں بڑی تاثیر اور گفتگو میں سوز و گداز تھا۔ نامور عام علما کے علاوہ علما میں مولانا قاسم نانوتوی (۱۲۴۸ - ۱۲۹۷ء)، مولانا رشید احمد گنگوہی (۱۲۴۴ - ۱۳۲۳ء) اور مولانا محمد علی مونگیری (ناظم ندوۃ العلماء نے غیر مسلموں کے اعتراضات کے مدلل جواب دیے اور اسلام کی حقانیت واضح کی اور ہندوستان میں مدرسہ دیوبند کی بنیاد رکھی۔ ان کے جانشینوں میں مولانا محمود حسن دیوبندی (م ۱۳۰۸/۱۸۹۰ء) مولانا خلیل احمد سہارنپوری، (م ۱۳۷۷/۱۹۵۸ء) مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۳۶۲/۱۹۴۳ء) مولانا شبیر احمد عثمانی (م ۱۳۶۹/۱۹۴۹ء) سید انور شاہ کشمیری (م ۱۳۵۲/۱۹۳۳ء) کے اسماء گرامی بحیثیت مبلغ اسلام قابل ذکر ہیں۔ علمائے بریلی میں اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا خاں اور ان کے سریدوں نے بھی تبلیغ کا حق ادا کیا۔ بیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں آریوں نے شدھی اور سنگھن کی تحریکیں شروع کیں تو ان کا مقابلہ بھی علما اور مبلغین نے کریر و تحریر دونوں طریقوں سے کیا۔ علامہ اقبال کے کلام نے بھی ساحرائہ اثر کیا۔

مثال اور وسطی افریقہ میں سنوسیوں کی تبلیغی عملیت بھی قابل ذکر ہیں۔ اسی طرح شاذلیوں اور سنیوں کی تبلیغی سعی سے لاکھوں حبشی دولت مند بن گئے۔ ترکستان میں نقشبندی سنیوں کا رشتہ اسلام سے گستاخ کرتے ہوئے

جب کہ دنیا میں نئے نئے مذہبی فلسفوں کا دور دورہ تھا، جو بیشتر عوام اور خود خواص کے فہم سے بالاتر ہوتے تھے، اسلام نے نہایت سادہ اور جامع تعلیمات پیش کیں جن میں نہ کوئی ہیر پھیر ہے نہ اونچ نیچ، اس لئے اسے جس طرح ایک عالم آدمی سمجھ سکتا ہے، اسی طرح ایک جاہل اور بدو بھی ذہن نشین کر سکتا ہے۔ اس سے لوگوں کو اسلام قبول کرنے کی تحریک ہوئی (حوالہ مذکور ص ۱۴۳، نیز دیگر کئی مقامات)۔

۲۔ دیگر مذاہب کی اخلاقی و روحانی ابتی: اس کے بالمقابل دنیا کے دیگر سلسلے نہایت ابتی کی حالت میں تھے، عیسائیت کی حالت بھی اطمینان بخش نہ تھی (جس پر آرنلڈ کو بے حد افسوس ہے)۔ عین اس وقت جب اسلامی فتوحات کا سیل رواں عرب کی حدود سے نکل کر چار دائگ عالم میں پھیلا ہے، عیسائیوں کے مختلف فرقے باہم دست و گریبان تھے، اس سے بھی اسلام کی اشاعت میں مدد ملی، (حوالہ مذکور ص ۶۵-۶۶، ۷۳، ۷۷-۷۸، ص ۱۹۵، ۱۲۱)۔

۳۔ اسلام کی تعلیم مساوات: دنیا کے بہت سے ممالک (بالخصوص ہندوستان) میں ذات پات کو نہایت اہمیت حاصل تھی۔ چھوٹی قوموں سے روح فرسا سلوک کیا جاتا تھا۔ اسلام نے تمام انسانوں کی مساوات کا عقیدہ پیش کر کے نچلی قوموں میں برابری کا شعور پیدا کیا، جس سے یہ اقوام جلدی اسلام کے قریب آ گئیں (حوالہ مذکور ص ۸۱)، اس سلسلے میں ترکوں میں غلاموں کا اسلام قبول کرنا (ص ۱۵۳-۱۵۶) اور ہندوستان کی نیچ قوموں کا اسلام لے آنا قابل ذکر ہے (۲۲۴-۲۲۵، ص ۲۳۱)۔

۴۔ اہل اسلام کا حسن کردار: مسلمانوں نے ہمیشہ فاتح اور حکمران ہونے کے باوجود اپنی ہمسایہ اور زیر نگیں قوموں سے اچھا سلوک کیا

اور ان کے سامنے اپنے اچھے اور اعلیٰ اخلاق کو پیش کیا، اس نے غیر مسلموں کو اس حد تک متاثر کیا کہ وہ اسلام قبول کرنے پر آمادہ ہو گئے (حوالہ مذکور، ص ۱۰۶، ۱۵۰)۔

۵۔ موانع کا ازالہ: دعوت کے مخالف تین قسم کے لوگ ہوتے ہیں (۱) معاندین؛ (۲) مترہصین؛ (۳) مغفلین، اہل حق کے مقابلے میں صرف پہلی جماعت ڈٹی رہتی ہے جب کہ متوسط الذکر اور مؤخر الذکر موانع کے ازالے کی صورت میں تبلیغ حق سے فوراً وابستگی اختیار کر لیتے ہیں، مصر کے قبطیوں کا قبول اسلام اسی قسم کا تھا (ص ۱۵۲-۱۵۳)، اہل ایران نے بھی ایسے ہی کیا (ص ۱۸۰، ص ۹۹-۱۰۳)، ترکوں کی فتوحات سے بھی یہی ہوا (ص ۱۵۲-۱۵۳)۔

۶۔ وعظ و تبلیغ: اس کے علاوہ اسلام کی اشاعت کی سب سے بڑی وجہ وعظ و تبلیغ ہے جو علماء، صوفیاء، واعظین اور تاجروں سیاحوں کے ذریعے سے ہر علاقے اور ہر خطے میں کی جاتی رہی۔ اسی سبب سے اسلام کی اشاعت ان علاقوں میں بھی ہوئی جہاں کبھی بھی اسلام کے (بحیث حکمران) قدم نہیں پہنچے (مثلاً چین، ملائیشیا، انڈونیشیا اور سائبیریا، وغیرہ) (حوالہ مذکور، ص ۱۰۹-۱۰۴، ۳۰۲)، مغلوں میں اسلام کی اشاعت (چین میں ص ۲۴۷-۲۴۸) اس کے عام طور پر تین طریقے تھے: خاموش تبلیغ (جیسا کہ چین میں ہوئی) (حوالہ مذکور) تبلیغ بذریعہ تقریر و تحریر۔

۷۔ تالیف قلب کے واقعات: مسلم حکمرانوں نے اپنی غیر مسلم رعیت سے اچھا اور عمدہ سلوک کیا۔ اس سے بھی اسلام کی اشاعت کو تقویت ملی۔ یہ وصف ترکوں میں نہایت اعلیٰ درجے میں پایا جاتا تھا (حوالہ مذکور، ص ۱۴۲-۱۴۳)۔ فیروز شاہ تغلق کے حسن معاملہ سے بھی بہت سے لوگ مشرف باسلام ہوئے (حوالہ مذکور)۔

اعظم گزہ ۱۹۳۸ء: (۱۰) ابوالحسن علی ندوی :  
تاریخ دعوت و عزیمت ۳ جلد، مطبوعہ اعظم گزہ،  
۱۹۰۰-۱۹۰۷ء: (۱۱) وہی مصنف : اسلامیات اور  
مغربیت کی کشمکش کراچی ۱۹۷۶ء، بار چہارم: (۱۲)  
وہی مصنف : مولانا محمد الیاس اور ان کی دینی دعوت :  
طبع لاہور: (۱۳) امین احسن اصلاحی : دعوت دین اور  
اس کا طریق کار طبع ۱۹۷۰ء: (۱۵) سید سلیمان ندوی :  
مضامین سید سلیمان ندوی، مطبوعہ پٹنہ: (۱۶) حفظ الرحمن  
سیوہاروی : بلاغ مبین، مطبوعہ بجنور: (۱۶) محمد میاں:  
علماء ہند کا شاندار مافی، لاہور ۱۹۷۷ء بار اول: (۱۷)  
عبدالباری ندوی : تعلیم و تبلیغ، کراچی ۱۹۶۲: (۱۸)  
قاری محمد طیب و سید سلیمان ندوی : اصول دعوت اسلام  
و اسلام کا تبلیغی نظام: (۲۰) تبلیغ کا قرآنی تصور،  
(مقالہ) پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور: (۲۱) الغزالی:  
احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۹۳۳ء، بحث اسر بالمعروف ونہی  
عن المنکر: (۲۲) معین الدین ندوی : تابعین اعظم گزہ  
۱۹۵۶ء: (۲۳) Sir Thomas Arnold : *The Preaching of Islam*  
ترجمہ اردو بعنوان دعوت اسلام از عنایت  
اللہ، کراچی ۱۹۶۳ء: (۲۴) خلیق احمد نظامی، تاریخ  
مشائخ چشت، ص ۳۰ تا ۷۲، دہلی ۱۹۵۳ء: (۲۵)  
شیخ محمد اکرام : اردو کنوثر، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۰ء:  
(۲۶) وہی مصنف : آب کنوثر : مطبوعہ لاہور ۱۹۷۹ء:  
(۲۷) ابن العباد : شذرات الذہب فی اخبار من ذہب،  
بمواضع کثیرہ: (۲۸) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، بمواضع کثیرہ۔  
[محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

المبتیضہ: رک بہ المقنع۔

ممدارک: عربی عروض میں سولہویں بحر

کا نام جو الخلیل بن احمد کی دی ہوئی فہرست میں  
الأخفش الأوسط [رک باں] نے اضافہ کی، اسے مخترع،  
محدث، خبیب، شقیق، متنبق، ورب الخلیل، رکض  
الخلیل، صوت الساقوس [اور غریب] بھی کہتے

۸۔ پھر مسلم حکومتوں کا اپنے ہم مذہب  
لوگوں پر ظلم: اس کے علاوہ مسلم حکومتوں کا  
اپنے ہم مذہبوں پر ظلم و تشدد بھی اسلام کی اشاعت  
میں مضحک ثابت ہوا (حوالہ مذکور، ص ۷۳،  
۱۸۹۷ء، ۱۸۹۷ء، ۱۸۹۷ء)۔

۹۔ اسلامی تہذیب کا با رعب اثر: اسلامی  
تہذیب کی برتری نے بھی بہت سے لوگوں کو  
اسلام کی طرف رغبت دلائی، مثلاً سپین میں اسلامی  
تہذیب کی حکمرانی کا یہ عالم تھا کہ عیسائی عربی  
زبان سیکھتے اور اس میں شعر و شاعری کرتے تھے  
(حوالہ مذکور، ص ۱۲۳-۱۲۵)۔ ترکوں کی فتوحات  
کا بھی اچھا اثر پڑا (حوالہ مذکور ص ۱۴۰ نیز  
ص ۳۰۶)۔

۱۰۔ تحقیق و تدقیق: اس کے علاوہ جن  
لوگوں نے یکسو اور غیر جانب دار ہو کر مذاہب  
عالم کا تقابلی جائزہ لیا وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ دنیا  
میں سچا مذہب اسلام ہی ہے (مثلاً بنگال کے راجہ  
چٹیل کا قبول اسلام، حوالہ مذکور، ص ۲۲۳)  
(نیز رک بہ اسلام، ایمان)۔

مآخذ: (۱) محمد شفیع : معارف القرآن ۸ جلدیں  
بیواضع کثیرہ کراچی ۱۹۷۱ء: (۲) ابوالاعلیٰ مودودی:  
تفہیم القرآن ۶ جلدیں بمواضع کثیرہ، لاہور ۱۹۷۲ء:  
(۳) البغاری : المصباح، ۳ جلدیں لائیدن ۱۹۰۸ء بمواضع  
کثیرہ: (۴) الترمذی : الجامع السنن: (۵) شبلی نعمانی و

سید سلیمان ندوی : سیرۃ النبی، طبع ششم مطبوعہ اعظم  
گزہ: (۶) محمد یوسف کاندھلوی : (حیاء الصحابہ،  
ترجمہ اردو مطبوعہ لاہور بمواضع کثیرہ: (۷) معین الدین  
غزالی : حقائق راشدین، مطبوعہ اعظم گزہ: (۸) وہی  
مصنف : سیر الصحابہ حصہ ہفتم، اعظم گزہ ۱۹۰۰ء،  
حصہ ہفتم، حصہ اول و دوم اعظم گزہ ۱۹۰۲ء  
(۹) سید سلیمان ندوی : سیر انصار دو حصے،

ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں اور پہلی صدی ہجری میں شعرا اس بحر کو استعمال نہیں کرتے تھے۔

اس بحر کے ہر مصرع میں چار رکن ہوتے

ہیں، اس کے دو عروض اور چار ضربیں ہیں،

عروض اول = فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

عروض دوم = فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

فاعلن فاعلن میں تبدیل ہو سکتا ہے (فاعلن =)

فاعلن۔

(محمد بن شنب)

۵ [تعلیقہ: مستدارک (۱) بالعموم، بلکہ ہر مصنف و مؤلف نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ پہلے لغوی معنی بیان کیے، پھر وجہ تسمیہ میں موشگافیاں کیں۔ اس کے بعد اسے عروض کی اصطلاح لکھ کر بحور کی تخصیص اور ارکان کی تقیید کی اور آخر میں قاری کو ہدایت فرمائی کہ ملاحظہ ہو مقالہ قافیہ۔

تعلیقہ نگار کے نزدیک اصطلاح کے لغوی معنی بیان کرنا یہاں بے معنی اور عروض کی اصطلاح کہنا بات کو الجھانا ہے، اس لیے کہ پھر طول طویل تفصیل، بحور کی تخصیص اور ارکان کی تقیید لازم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد بھی قافیہ کا حوالہ ضروری ہوتا ہے لہذا سیدھی سادی بات یہ ہے :

مستدارک : (۱) اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ میں سے ایک۔ وہ لفظ قافیہ جس کا آخری حرف ساکن ہو اور اس حرف ساکن سے قبل دو حرف متحرک متحرک ہوں جیسے : أحد، ضمہ، خلا،

ملا، یعنی وتید مجموع۔

(۲) علم عروض میں دائرہ چہارم

(متفقہ) کی ایک بحر، اس کے بہت سے ناموں میں

سے ایک نام 'غریب' بھی ہے۔ کیونکہ یہ

نام عربی میں قلیل الاستعمال ہے۔ عربی میں

اصل دائرے کی رو سے مشن یعنی پورے بیت میں

آٹھ بار فاعلن ہے۔ اس کے عروض و ضرب (۱)

سالم : فاعلن، (۲) مخبون : فاعلن بکسر عین، (۳)

مذال : فاعلان، (۴) مقطوع : فاعلن بسکون عین، (۵)

مخبون مسکن : فاعلن بسکون عین، (۶) مخبون سرقل :

فاعلن چھ مشہور ہیں، لیکن پانچ ہی سمجھنا چاہیے

کیونکہ مقطوع اور مخبون مسکن کا عمل ایک

ہے۔ عربی میں چار وافی، تین مجزو اور تین مشطور

کل دس وزن مستعمل و رائج ہیں :-

وافی : (۱) مشن، سالم : فاعلن آٹھ بار، (۲)

مشن، ہر رکن مخبون : فاعلن بکسر عین آٹھ بار،

(۳) مشن، ہر رکن مخبون مسکن : فاعلن بسکون

عین آٹھ بار۔ اس وزن کی وجہ سے اس بحر کا نام

صوت الناقوس بھی مشہور ہے، (۴) مشن، مخبون :

فاعلن بکسر عین اور مخبون مسکن : فاعلن بسکون عین،

مخلوط۔ صدر، ابتداء، حشو، عروض اور ضرب تمام ارکان

میں سے ہر رکن میں شاعر جو رکن چاہے، استعمال

کریے :

سجذو : (۵) مسدس، سالم : فاعلن چھ بار :

(۶) مسدس، صرف ضرب مذال باقی ارکان سالم،

فاعلن فاعلن فاعلن

فاعلن فاعلن فاعلان :

(۷) مسدس، عروض و ضرب مخبون سرقل باقی ارکان

سالم : فاعلن فاعلن فاعلان دو بار :

مشطور : (۸) مربع، سالم : فاعلن چار بار (۹)

مربع، صدر سالم، ابتدا مخبون، عروض و ضرب مخبون

مذال یا فون غنہ ہر رکن میں درست ہوگا۔

فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ

فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ

یا

فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ

فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ

(۱۰) مشن، ایک رکن سالم، ایک مخبون

ترتیب وار : فاعِلْن فاعِلْن فاعِلْن - محقق طوسی

نے اس رکن کو خارج از امکان لکھا ہے، لیکن

شعرا نے استعمال کیا ہے؛ (۱۱) مشن، صدر و

ابتدا اور حشو دوم و چہارم سالم باقی ارکان

مخبون مقطوع (شعرا نے عجم کے نزدیک جملہ

ارکان میں قطع جائز ہے - مرزا محمد جعفر اویج :

مقیاس الاشعار، ص ۲۷۱، س ۵، مطبوعہ،

لکھنؤ ۱۳۰۵ھ، فاعِلْن فَعْل فاعِلْن فَعْل بحرکت

عین، دوبارہ؛ (۱۲) مشن صدر و ابتدا، اور

حشو دوم و چہارم سالم، حشو اول و سوم

مخبون مقطوع اور عروض و ضرب مخبون مقطوع

مذال : فاعِلْن فَعْل فاعِلْن فَعْل دوبارہ؛ (۱۳)

مشن، عروض و ضرب مطموس باقی ارکان سالم :

فاعِلْن فاعِلْن فاعِلْن فاعِلْن فاعِلْن فاعِلْن فاعِلْن

ضرب آخذ باقی ارکان سالم : فاعِلْن فاعِلْن فاعِلْن

فع دو بار - اس کا تیرھویں وزن سے خلط جائز ہے

اور اس میں عروض و ضرب کے ساتھ باقی ارکان مخبون

بھی آ سکتے ہیں - فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ فع اور مخبون

مسکن بھی : فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ فع۔

والی مضاعف (۱۵) شانزدہ رکنی، سب رکن

مخبون : فَعْلَنْ بکسر عین سولہ بار - اس وزن میں

ازالہ بھی جائز ہے : سب رکن فاعِلَنْ بکسر عین اور

دوئوں کا خلط بھی روا ہے؛ (۱۶) شانزدہ رکنی، ہر

رکن مخبون مسکن : فَعْلَنْ بکسر عین، سولہ مرتبہ۔

فاعِلْن فاعِلَنْ

فاعِلْن فاعِلَنْ

(۱۷) خارج حرف ضرب مذال باقی ارکان سالم :

فاعِلْن فاعِلَنْ

فاعِلْن فاعِلَنْ

فارسی اور اردو میں بھی یہ بحر اصلاً مشن

ہی ہے - چودہ والی، پانچ والی مضاعف، چار مجذو

ایک مجزو مضاعف اور ایک مشطور بالعموم یہ

پچیس وزن رائج ہیں، لیکن انشاء نے ایک وزن مجزو

مخلع بھی استعمال کیا ہے لہذا گمان ہے کہ

دیگر شعرا نے بھی استعمال کیا ہوگا۔

والی : (۱) مشن، سالم : فاعِلْن آٹھ بار؛ (۲)

مشن، عروض و ضرب مذال یا غنہ باقی سالم : فاعِلْن

فاعِلْن فاعِلْن فاعِلَنْ دو بار؛ (۳) مشن، مخبون : فَعْلَنْ

بکسر عین آٹھ بار؛ (۴) مشن، عروض و ضرب مخبون

مذال باقی ارکان مخبون : فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ دو

بار؛ (۵) مشن، مخبون مسکن : فَعْلَنْ بکسر عین

آٹھ بار؛ (۶) مشن، عروض و ضرب اعرج باقی ارکان

مخبون مسکن : فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ سب ارکان

بکسر عین دو بار؛ (۷) مشن، عروض و ضرب مطموس

باقی ارکان مخبون مسکن : فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ فاعِلْن بکسر

عین، دو بار؛ (۸) مشن ایک رکن مخبون مسکن،

ایک مخبون ترتیب وار : فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ فَعْلَنْ پہلا

رکن بکسر عین دوسرا بکسر عین، دو بار، وزن

سوم سے نہم تک باہم خلط جائز ہے؛ (۹) مشن، یہ

ایک وزن سوم سے نہم تک کے اوزان کا مخلوط

مجموعہ ہے، یعنی فَعْلَنْ بکسر عین، فَعْلَنْ بکسر

عین، فاعِلَنْ بکسر عین اور فاعِلَنْ بکسر عین سب

ارکان ایک دوسرے کی جگہ لانے کا اختیار ہے۔ مذال

مخبون و مضاعف میں قلم نہیں، کیونکہ عروض

مخبون و مضاعف میں قلم نہیں کیا جاتا لہذا

۱۹۱۳ء: (۳) مرزا محمد جعفر اوج: مقیاس الاشعار،  
 لکھنؤ ۱۳۰۵ھ: (۴) فان دیک: محیط الدائرہ، بیروت  
 ۱۸۵۷ء: (۵) سبط حسن: نجمۃ السائرہ، شرح محیط  
 الدائرہ، مطبوعہ لکھنؤ: (۶) شمس الدین فقیر:  
حدائق البلاغت، کلکتہ ۱۸۱۳ء: (۷) ترجمہ حدائق  
 البلاغت، کلکتہ ۱۲۶۹ھ: (۸) دیسی ہرشاد:  
معیار البلاغت، مطبوعہ لکھنؤ: (۹) غلام حسین قدر  
 ہاکرامی: قواعد العروض، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۰۰ھ:  
 (۱۰) محقق طوسی: معیار الاشعار: (۱۱) مفتی سعد اللہ:  
میزان الافکار، شرح معیار الاشعار، لکھنؤ ۱۲۶۳ھ:  
 (۱۲) مظفر علی اسیر: زیر کمال العیار، شرح معیار الاشعار  
 مطبوعہ، لکھنؤ: (۱۳) وہسی مصنف:  
شجرۃ العروض، مطبوعہ لکھنؤ: (۱۴) یاس  
 عظیم آبادی: جراغ سخن، لکھنؤ ۱۹۲۱ء:  
 (۱۵) السکائی: مفتاح العلوم، مطبوعہ قاہرہ.

(ہادی علی بیگ وامق)

مترادف: اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ  
 میں سے ایک: وہ لفظ قافیہ جس کے آخر میں دو حرف  
 متصل ساکن ہوں، جیسے بار، خار، عرش، فرش، یعنی  
 وتید مفروق [نیز رکہ بہ متدارک]۔  
 مآخذ: دیکھیے مآخذ مقالہ متدارک.

(ہادی علی بیگ وامق)

مترادف: اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ  
 میں سے ایک۔ وہ لفظ قافیہ جس کے آخر میں ایک  
 حرف ساکن ہو اور اس ساکن سے قبل متصل تین حرف  
 متحرک ہوں، جیسے صنما، عجبا غری، یعنی فاصلہ  
 صغری [نیز رکہ بہ متدارک]۔  
 مآخذ: دیکھیے مآخذ مقالہ متدارک.

(ہادی علی بیگ وامق)

متصرف: (مادہ ص ر ف) قابض، تصرف کرنے  
 والا، مالک، اصطلاحاً صوبائی گورنر، م۔

میں بھی ازالہ جائز ہے، یعنی فعلان بسکون  
 ن اور دونوں کا خلط بھی: (۱۷) شانزدہ رکنی،  
 روض و ضرب آخذ باقی ارکان مخبون مسکن:  
 لن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فع - دو بار:  
 (۱) شانزدہ رکنی، ترتیب وار ایک رکن مخبون  
 سکن یعنی فعلن بسکون عین، ایک رکن مخبون  
 نی فعلن بکسر عین: فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن  
 لن فعلن - دو بار - اس میں یہ بھی جائز ہے -  
 ۱۷ مخبون پہلے اور مخبون مسکن بعد میں آئے اور  
 الہ بھی درست ہے: (۱۹) شانزدہ رکنی، یہ وزن  
 فلوط مجموعہ ہے مخبون، مخبون مذال، مخبون  
 مسکن اور مخبون مسکن مذال کا۔ اس میں ایک  
 رے مصرع میں ایک رکن لانے کی، دوسرے میں  
 یسرا رکن لانے کی اور اسی نظم میں کسی  
 مصرع میں مخلوط ارکان لانے کی آزادی ہے:  
 لن فعلن فعلان فعلان فعلن فعلن فعلن فعلان  
 لان فعلان فعلان فعلان فعلان فعلن فعلن.

مجزؤ: (۲۰) سدس، ہر رکن سالم: فاعلن  
 ہے بار: (۲۱) سدس، عروض و ضرب مذال باقی  
 کان سالم: فاعلن فاعلن فاعلان - دو بار: (۲۲) سدس،  
 ہر رکن مخبون: فعلن بکسر عین چھ بار: (۲۳)  
 سدس، ہر رکن مخبون مسکن یا مقطوع: فعلن  
 سکون عین چھ بار۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ  
 ہل عجم قطع کو ہر رکن میں جائز سمجھتے ہیں:  
 (۲۴) سدس، مخلص: فاعلن فاعلن فعل - دو بار۔  
 مجزؤ مضاعف: (۲۵) دوازدہ رکنی، ہر رکن  
 مخبون مسکن: فعلن بسکون عین - بارہ مرتبہ۔  
 مشطور: (۲۶) مربع، ہر رکن سالم: فاعلن  
 بار بار.

مآخذ: (۱) نجم الفنی: بحر الفصاحت، لکھنؤ  
 ۱۹۱۷ء: (۲) وہی مصنف: مفتاح البلاغت، لاہور



لَا مَرَاةً اَتَمَّتْ بِكَ كَذِبًا مِنْ الْمَالِ، یعنی متعہ م پر پیش اور ت ساکن کے ساتھ تمتعت (میں نے فائدہ اٹھایا) کا اسم مصدر ہے اسی سے، مُتَعَةً النکاح، مُتَعَةُ الطَّلَاق اور مُتَعَةُ الْحَجِّ ہے اور نکاح متعہ معین وقت کے لیے لفظ تمتع سے نکاح موقت کو کہتے ہیں مثلاً کسی کا عورت سے کہنا: "اَتَمَّتْ بِكَ كَذِبًا بِمُدَّةٍ يَكْذِبُ مِنَ الْمَالِ"۔ قرآن مجید میں باب تَفْعُلْ سے "اَتَمَّتْ" کے اسما و افعال کا [لغوی معانی میں] کم و بیش تیس آیتوں میں استعمال موجود ہے۔

نکاح ایک شرعی معاہدے کا نام ہے۔ اس معاہدے کی رو سے عورت بلا جبر و اکراہ، بغیر کسی دباؤ کے اس بات کا اقرار و اعلان کرتی ہے کہ "میں اپنے تئیں فلاں بن فلاں کے سپرد کرتی ہوں۔ اس کا مہر یا صداق اس مقدار میں اس شخص کو ادا کرنا ہوگا (اَنْكَحْتُ کا مفہوم یہی ہے)۔ اس پیش کش کے جواب میں مرد کہتا ہے قَبِلْتُ" میں اس مہر (یا شرائط) پر اس خاتون کو قبول کرتا ہوں۔ اس ایجاب و قبول (فریقین کے قول و قرار) کے بعد مرد و زن دونوں پر کچھ حقوق و فرائض عائد ہو جاتے ہیں۔ جن کے پابندی دونوں کو کرنا پڑتی ہے۔ سورۃ النساء میں ارشاد ہے: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اَلَا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ وَاَجَلَ لَكُمْ سَآوَرَاةَ ذَلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَسْوَآلِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَفِّحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ اجورهن فَرِيضَةً وَاَجْنَاحُ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاغَيْتُمْ بِهِ بَيْنَ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا (۴۴: النساء)، یعنی شوہر دار عورتیں حرام ہیں، مگر وہ عورتیں (جو کفار،

(عربی) - لَوْ رَاكَ بَانَ، لَانِئْدُنْ - ولایت = صوبہ) میں سے کسی ایک کا ناظم، گزشتہ زمانے میں ترک ناظم کا عہدہ جو کسی عرب سلطنت میں متعین ہوتا تھا (دیکھیے A Dictionary of Modern : Hans Wehr Written Arabic، نیز رآک بہ سنجی، سنجی شریف)۔

ماآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں [مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

• الْمُتَعَالَى: (رَکَ بہ اللّٰه: الاسماء الحسنی)۔

• مُتَعَهُ: (ع): عارضی ازدواج - اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت کے مطابق (زاد المعاد، ۱۵، ۱۱۱، ۱۱۲) بیروت ۱۹۷۹ء) یہ جائز نہیں [لائڈن بار اول کے مقالہ نگار نے بہت سی روایتیں جمع کی ہیں جو مغالطہ انگیز ہیں] [شیعی نقطہ نظر کے لیے دیکھیے اگلا مقالہ: اِسْنِی مَوْقِفِ مَفْعَلِ کے لیے دیکھیے تکملہ]۔

(ادارہ)

• مُتَعَهُ (شیعی نقطہ نظر سے): (مادہ م ت ع)، اَلْمُتَعَةُ: بِالضَّمِّ وَ الْکَسْرِ اِسْمٌ لِلْمُتَمَتِّعِ کَالْمُتَاعِ، وَاَنْ تَتَزَوَّجَ امْرَاةً تَتَمَتَّعُ بِهَا اَيَّامًا ثُمَّ تَخْلُو سَبِيلَهَا (الفیروز آبادی: القاموس، ہذیل سادہ)، یعنی متعہ م پر پیش، نیز زیر بھی، تَمَتَّعَ کا اسم مصدر، جیسے مُتَاعٌ: مُتَعَهُ کے معنی فائدہ اٹھانا ہے نیز کسی عورت سے نکاح موقت ہے، جسے کچھ دن کے بعد چھوڑ دیا جائے۔

فخر الدین الطریحی نے مجمع البحرین میں ہذیل سادہ لکھا ہے: وَالْمُتَعَةُ بِالضَّمِّ قَالِیْکُونُ اِسْمٌ مِنْ تَمَتَّعَتْ بِکَذَا، اِیْ اِتَمَّتْ وَ سَمَّیَتْ مُتَعَةَ النِّکَاحِ وَ مُتَعَةَ الطَّلَاقِ وَ سَمَّیَتْ اَتَمَّتْ وَ نِکَاحُ الْمُتَعَةِ هِیَ النِّکَاحُ الْمُتَمَتِّعُ اِلٰی وَقْتٍ مُّعَيَّنٍ کَانَ یُقَوَّلُ

قاضی محمد ثناء اللہ ہانی ہتی : تفسیر مظہری ۲ : ۷۰ :  
مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ۲ : ۳۶۵ : (بعد)۔

حدیث کی بنیادی کتابوں میں سے صحیح بخاری کا ایک عنوان ہے : نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن النکاح المتعة اخیرا (کتاب مذکور، ۲ : ۷۶۶)، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آخری زمانے میں متعہ سے منع فرما دیا تھا القسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے - متعہ صدر اسلام میں مضطر کے لیے اسی طرح جائز تھا، جیسے مردار کھانا پھر اسے حرام قرار دیا گیا (ارشاد الساری، ۸ : ۳۵، ص ۲) اور صحیح مسلم کا ایک عنوان ہے، بَابُ نِكَاحِ الْمُتَعَةِ وَبَيَانُ أَنَّهُ أُبِيحَ ثُمَّ نُسِخَ ثُمَّ أُبِيحَ ثُمَّ نُسِخَ وَاسْتَقَرَّ تَحْرِيمُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ - اجازت و حرمت اور زمانہ حرمت میں متعدد اقوال ہیں : (۱) جابر بن عبد اللہ و سلمہ بن اکوع راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعلان کرنے والا ہماری آبادی میں بھیجا جس نے اعلان کیا "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تَسْتَمْتِعُوا بِعِبْنِي مُتَعَةَ النِّسَاءِ (الصحيح، ۱ : ص ۵۳۵) - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے متعہ النساء کی اجازت دی ہے - پھر اسی کتاب میں حرمت کے روایات بیان کرتے ہوئے حضرت علی علیہ السلام سے آخری روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے ابن عباسؓ سے فرمایا : نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن متعہ النساء یوم خیبر و عن اکل لحوم الحمر الانسیة (۲ : ۵۳۸) - یہ روایت بھی ہے کہ حضرت علی علیہ السلام فرماتے تھے کہ "لولا ان عمر نہی عن المتعہ ما زنی الاشقی" (الطبری، التفسیر، ۵ : ۹ الرزازی : التفسیر، ۳ : ۱۹۴)۔

جہاد میں) تمہارے قبضے میں آجائیں، یہ اللہ کا تم پر حکم ہے اور (جو سابقہ آیت میں مذکور ہیں) ان کے سوا سب عورتیں جائز ہیں - بشرطیکہ بدکاری کے لیے نہیں، بلکہ پاکدامنی کے ساتھ اپنے مال کے بدلے نکاح کرنا چاہو ہاں جن عورتوں سے تم نے متعہ کیا ہو، انہیں معین کیا ہوا سہر دے دو اور سہر مقرر ہونے کے بعد اگر تم باہمی رضا مندی سے کچھ طے کر لو تو کوئی گناہ نہیں - بے شک اللہ خوب اچھی طرح باخبر ہے اور مصلحتوں کو جاننے والا ہے۔" ان آیتوں پر تفصیلی بحث کے لیے تفسیر و فقہ کی کتابیں دیکھیے؛ اس موقع پر صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ اہل تشیع کے خیال میں اس آیت میں نکاح دائم و نکاح منقطع اور کنیزی روابط کو شرعی طور پر جائز قرار دیا گیا ہے (دیکھیے تراجم و حواشی مقبول احمد و فرمان علی و امداد حسین، انگریزی میں تفصیلی گفتگو کے لیے دیکھیے : The Holy Qurān : Mir-Ahmed Ali، انگریزی ترجمہ، مطبوعہ کراچی، ۱۹۲۴ء، ص ۷۰۔ بذیل آیت ۲۴، سورۃ النساء)۔

لیکن اہل سنت بعد میں آیت کو منسوخ اور متعہ کو ناجائز مانتے ہیں اور شیعہ اس حکم کو مسلسل باقی مانتے ہیں [واضح رہے کہ علمائے اہل سنت کی تصریحات کے مطابق محولہ بالا آیت منسوخ نہیں ہے، بلکہ اس آیت میں زیر بحث مسئلے کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے، کیونکہ اسمیں نکاح کے ذکر کے بعد استمتاع کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی نکاح قرار پا جانے کے بعد جنسی تعلقات کا استوار ہونا یا فائدہ اٹھانا ہے اور اس جگہ مذکورہ نوعیت کے تعلقات قائم ہو جانے کے بعد سہر کی پوری ادائیگی کا حکم دینا مقصود ہے۔ گویا علمائے اہل سنت کے بقول یہاں یہ لفظ خالص لغوی معنوں میں استعمال ہوا ہے (دیکھیے

متعہ کی تعریف و حدود : سید عبدالحسین شرف الدین کے بقول، عورت کا اپنے تئیں زوجہ بننے کی خواہش کرنا، بشرطیکہ شرع اسلام میں اس نکاح کا سبب یا نسب کے لحاظ سے کوئی مانع نہ ہو، مثلاً رضاع، عدۃ، یا شوہر ہونا اسی قسم کی دوسری شرعی رکاوٹ کا وجود، مثلاً باپ کی منکوحہ یا موجود زوجہ کی بہن کہ ان سے نکاح حرام ہے۔

متعہ : نکاح منقطع یا نکاح مؤجل ہے۔ نکاح دائم میں باہمی رضا مندی اور مہر دو چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں اور متعہ میں تعین مدت و رضا مندی و مہر تین چیزیں ہیں اور مہر و مدت طے ہونے کے بعد عام عقود کی طرح ایجاب و قبول کے صیغے جاری ہوں گے۔ پہلے عورت یا وکیل منکوحہ نکاح اور مدت معلومہ کے صیغے جاری کرے۔ اس کے بعد مرد یا اس کا وکیل کہے ”قبلت یا“ قبلت المتعہ (الفصول المهمہ فی تالیف الامۃ، مطبوعہ صیدا، لبنان ۱۳۴۷ھ، ص ۵۴)۔

شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء کے بقول زواج متعہ مرد و زن کا وہ خاص رابطہ ہے، جو شرعی شرائط کے بعد ایجاب و قبول کے ذریعے قائم ہوتا ہے، اگر عقد مدت کی قید سے مقید نہ ہو تو زوجیت دائمہ قائم ہو جاتی ہے۔ جسے طلاق وغیرہ سے منقطع کیا جا سکتا ہے اور اگر عقد میں مدت متعین ہو، خواہ ایک دن اور اس سے کم یا ایک سال اور اس سے زیادہ تو یہ زوجیت، زوجیت دائمہ ہوگی۔ نکاح دائم و منقطع، یعنی نکاح و متعہ میں مدت کے محدود اور غیر محدود کا فرق ہونے کے علاوہ اکثر صفات و شرائط میں یکسانی ہے۔

مقید و مطلق زوجیت، یعنی نکاح و متعہ کی مشترک صورت ملکیت ہے اور ملکیت عقد بیع سے واقع ہوتی ہے، ملکیت میں مرد و زن کا باہمی رشتہ، بیع و شرا کے ذریعے پیدا ہوتا ہے۔ بیع اگر

جائز بن جہد اللہ انصاری کی روایت ہے۔  
متعمدون من النساء حتی نہاھم عمر بن الخطاب (کنز العمال، ۸ : ۲۹۳ : الفدیر، ۱۹ : ۲۰۰)۔ جلال الدین السيوطی نے اولیات حضرت عمرؓ میں لکھا ہے : واول من حرم المتعہ (تاریخ الخلفاء، مطبوعہ کان پور ۱۹۱۸ء ص ۹۷)۔

شیعہ مفسرین کہتے ہیں۔ والمراد بالاستمتاع المذكور فی الایۃ نکاح المتعہ بلاشک فان الایۃ مدنیۃ نازلۃ فی سورۃ النساء فی النصف الاول من عند النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بعد الهجرة علی ما یستشهد بہ معظم آبا تہا، یعنی (سورۃ نسا کی چوبیسویں آیت میں ”استمتع“ سے بلاشبہ نکاح متعہ مراد ہے۔ یہ آیت مدنی ہے اور سورۃ النساء میں موجود ہے اور سورۃ النساء ہجرت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد نصف اول میں نازل شدہ ہے، چنانکہ اس کی آیات کے مطالعے سے ثابت ہے۔ کچھ صحابہؓ و تابعین سے بھی یہی منقول ہے۔ اور مذهب اہل بیت بھی ہے (تفسیر المیزان، ۳۹۰، ۳۹۱ : نیز مجمع البیان، ۱ : ۲۳۶)۔

شیعی محدثین میں السکینی، الکافی، الصدوق (من لا یحضرہ الفقیہ)، الطوسی (تہذیب الاحکام)، العیاضی (وسائل الشیعہ) اور الکاشانی نے الوائی میں ائمہ اہل بیت سے بکثرت احادیث نقل کی ہیں اور بلا اختلاف جواز متعہ کا قول اختیار کیا ہے۔ امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا ہے : المتعہ نزل بہا القرآن و حیرت بہا السنۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (الفروع من الکافی، ۲ : ۴۳)؛ اگرچہ بعض ائمہ مثلاً حضرت علیؓ، ابن عباسؓ،

یعنی تمہیں متعہ کی کیا ضرورت ہے، اللہ نے تمہیں اس سے بے نیاز کیا ہے، یعنی کنیزیں ہیں میں نے عرض کیا، میرا مطلب فقہ کا مسئلہ معلوم کرنا تھا۔ فرمایا یہ بات حضرت علی کی کتاب میں تحریر ہے (الفروع من الکافی، ۲ : ۴۳؛ وسائل الشیعہ، ۱۴ : ۴۴۹)۔

فقہ کی استدلالی اور غیر استدلالی کتابوں میں دلائل کتاب و سنت، تقابلی مطالعہ اور فتاویٰ کی تفصیل کے لیے سید محمد تقی الحکیم، محمد حسین آل کاشف الغطاء، سید شرف الدین العاملی اور سید علی نقی لکھنوی اور سید محمد حسین طباطبائی کی کتابیں ملاحظہ کی جائیں اور جزئیات کے لیے شرایع الاسلام، شرح المتعہ، منہاج الصالحین، و تحریر الوسیلہ کا مطالعہ ضروری ہے۔

مأخذ: (۱) الطبری: التفسیر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، کلکتہ ۱۸۰۶ء؛ (۳) الرازی: مفاتیح الغیب، قاہرہ ۱۳۰۸ء؛ (۴) الخازن: لباب التأویل، قاہرہ ۱۳۴۷ء؛ (۵) ابن کثیر: التفسیر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) العیاشی: التفسیر، قم ۱۳۸۱ء؛ (۷) السيوطی: الدر المنثور، مطبوعہ بیروت، (۸) الطوسی: التبیان، مطبوعہ ایران؛ (۹) القمی: التفسیر، نجف ۱۳۸۶ء؛ (۱۰) الطبرسی: مجمع البیان، طهران، ۱۳۸۶ء؛ (۱۱) محسن الفيض: تفسیر الصافی، طهران ۱۳۹۳ء؛ (۱۲) عبد اللہ الشبر: تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ، ۱۳۸۵ء؛ (۱۳) محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، طهران، ۱۳۷۶ء؛ (۱۴) البخاری الصحیح، ج ۲، دیوبند ۱۳۰۰ء؛ (۱۵) مسلم النیشاپوری: الصحیح، ج ۱، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۶) ابو جعفر الکلیبی: الکافی، والفروع، ج ۲، مطبوعہ ایران ۱۳۱۰ء؛ (۱۷) ابو جعفر الصدوق: من لا یحضرہ الفقیہ، ایران، ۱۳۲۴ء؛ (۱۸) ملائک بن انس: بالمواطع تنویر الحوائک لجلال الدین السيوطی ج ۲، ۲۴۷

نید ہے تو بملکیت مطلقہ حاصل ہوگی جس بیع، ہبہ یا صلح سے ختم کیا جاسکتا ہے اور بیع میں شرط خیبار فسخ ہو تو ملکیت مقیدہ مل ہوگی (اصل الشیعہ و اصولہا، نجف ۱۴۱۹ء، ص ۱۴۶)۔

ستاعی عورت بھی محترم بیوی کی حیثیت پتی ہے۔ امام جعفر صادق علیہ السلام نے یا ہے متعہ حلال ہے، مگر پاک دامن عورت کیونکہ قرآن مجید میں ہے: وَالَّذِينَ هُمْ رُوحُجِهِمْ حَفِظُونَ (۲۳) [المؤمنون] : ۵ : وع من الکافی، ۲ : ۴۴)۔ اس کا مسلمان و بالغ اقل ہونا بھی ضروری ہے۔ زمانہ زوجیت میں شوہر موت پر چار ماہ دس دن اور مدت نکاح ختم ۷ پر دو کامل ماہواری دیکھنا اور ماہواری بند ۷ کی حالت میں پینتالیس دن کی عدت گزارنے اور لمبہ عورت کو مدت حمل اور عدۃ اول میں ابعد بلیں گزارنے کے بعد دوسرے عقد کی اجازت ہے نیز دیکھیے الفروع من الکافی، ۲ : ۴۴؛ اھر الکلام، کتاب النکاح، ص ۱۴۴؛ وسائل شیعہ، ۱۴ : ۴۷۳؛ ابوالقاسم الخوئی: مالعین، ۲ : ۲۸۱؛ الخمينی: تحریر الوسیلہ، ۲۹۱ : ۲۹۱، نجف ۱۳۹۰ء)۔ مستوعہ کی د اسی شوہر سے منسوب ہوگی، جس حمل میں آئے اور اس شوہر کو انکار کا حق اصل نہیں ہے (جواہر الکلام، کتاب النکاح، ۱۴۷؛ نیز منہاج الصالحین و تحریر الوسیلہ و میزان پر موقع الزواج الموقت)۔

بلا ضرورت متعہ کی ممانعت ہے۔ امام موسیٰ لم سے علی بن یقطین نے متعہ کے بے میں اجازت مانگی تو فرمایا، وما انت ذاک، قد اغشاک اللہ عنہا، قلت: انما اردت اعلمہا قال: ہی فی کتاب علی علیہ السلام،

کر اختیار کر لی۔ مؤخر الذکر نے یہ زبان جر سے سیکھی تھی جو حضرت نوحؑ کی ک میں اکیلے ایسے شخص تھے، جو عربی بولتے تھے (باقی سب سریانی زبان بولتے تھے)۔ جرہم کا داماد آرم بن سام بن نوح عاد اور وغیرہ کا مورث اعلیٰ تھا۔ جنوبی عرب سے جو مرکزی مقام تھا، بنو قحطان کے قبائل شمال جانب ہجرت کر گئے اور اسی لیے شمالی عرب بھی ایسے قبیلے موجود ہیں، جنہیں ان کے انساں رو سے بنو قحطان بتایا جاتا ہے دیکھیے مستعرہ (مستعرہ) جہاں اس کے متعلق تصنیفات کا ذکر۔

مآخذ : دیکھیے مادہ مستعرہ۔

ILSE LICHENSTADTER

المتعلم و المتعلم : اس مقالے میں دو

زیر بحث آئیں گے : (۱) تعلیم و تعلم : (۲) (معلمین)۔

تعلیم کے معنی ہیں علم سکھانا۔ نفس عا مفصل بحث پہلے آچکی ہے [رک بہ علم]، زیر مقالہ فن یا صناعة تعلیم سے متعلق ہے، جس تعلیم و تعلم کے آداب و فضائل اور طریقوں سے کی گئی ہے۔ یہاں مدارج تعلیم، نصایات و مقایسہ (مدارس وغیرہ) اور ان کے سلسلوں اور طر کا تذکرہ مجملًا آئے گا۔ اس کے علاوہ انیسویں عیسوی میں مغربی ممالک کے اثرات کے اصلاحات و تغیرات، نیز قدیم و جدید کے امتزا مفاہمت کی کوششوں پر بھی نظر ڈالی جائے گی اختصار کے ساتھ مستقبل کے امکانات کے مت مجمل اشارے بھی درج ہوں گے۔

تعلیم کی مختلف تعریفات و مفاہیم اور کے عمومی شرف کے علاوہ قرآن و حدیث میں سکھانے اور پھیلانے کی بہت سی فضیلتیں بصاد گئی ہیں۔

۱۳۴۲ھ (۱۹۲۴ء) : اصطلاحات : ارشاد الساری ج ۸،  
ملکشور کتور : (۲۰) و لائڈن، بذیل مادہ :  
(۲۱) : حوالہ عامل : وسائل الشیعہ الی تحصیل مسائل  
الشیعہ، طہران، ۱۲۸۸ھ، نیز طبع جدید، طہران  
۱۳۹۹ھ : (۲۲) محسن الفیض الکاشانی : الوافی، کتاب  
النکاح، طہران ۱۳۷۰ھ : (۲۳) میر احمد علی : انگریزی  
ترجمہ و تفسیر قرآن مجید، کراچی ۱۹۶۴ء : (۲۴)  
شیخ محمد حسن النجفی : جواهر الکلام فی شرح شرایع  
الاسلام، کتاب النکاح، طہران ۱۳۲۱ھ : (۲۵) جواد عاملی :  
مفتاح الکرامۃ فی شرح قواعد العلامة، کتاب النکاح، مطبوعہ  
دمشق : (۲۶) محمد حسین آل کاشف الغطا : اصل الشیعہ و  
اصولها نجف ۱۹۶۰ء، و اردو ترجمہ کتاب مذکورہ مطبوعہ  
لاہور : (۲۷) نجم الدین محقق الحلی : شرایع الاسلام،  
مطبوعہ لکھنؤ و طہران : (۲۸) ابو جعفر الطوسی : الاستبصار،  
ج ۳، طہران ۱۳۹۰ھ : (۲۹) عبدالحسین الامینی :  
الغدير، ج ۶، طہران ۱۳۷۲ھ : (۳۰) علی قلی لکھنوی :  
ہتمہ اور اسلام، لاہور ۱۹۶۳ھ : (۳۱) محمد تقی الحکیم :  
الزواج الموقت و دورہ فی حل مشکلات الجنس، بیروت،  
۱۹۶۴ء : (۳۲) شرف الدین : النص والاجتهاد، نجف  
۱۹۶۴ء، نیز ترجمہ کتاب مذکور، مطبوعہ لاہور : (۳۳)  
محمد جعفر قنسی : عجالہ حسنہ، ترجمہ اردو رسالہ متعہ  
مجلسی، دہلی، ۱۳۳۸ھ : (۳۴) سید ابو القاسم الغوثی :  
منہاج الصالحین، ج ۲، نجف ۱۳۹۴ھ : (۳۵) سید روح اللہ  
المصطفی : تحریر الوسیلہ، ج ۲، نجف، ۱۳۹۰ھ۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

”مُعَرَّب (یا مُعَرَّبٌ) : (ع) : ”مُعَرَّب  
”کیا ہوا“۔ یہ اصطلاح قحطان (ہائیل مین :  
میلان) کی اولاد کے لیے استعمال ہوتی ہے  
جس میں باہرین انساب ”خالص“ عربوں  
”مباد، نمود وغیرہ کے مقابلے میں ”بنے ہوئے  
”مُعَرَّب“ تھے۔ یہ عربی عرب میں آکر آباد  
”مُعَرَّب“ تھے۔ عربی زبان میں

قرآن مجید کی متعدد آیات میں علم اور تعلیم کی اشتقاقی صورتیں پائی جاتی ہیں : مثلاً یَتْلُوا عَلَیْكُمْ اٰیٰتِنَا وَ یُزَكِّیْكُمْ وَ یُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ یُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ (۲) [البقرة: ۱۰۱]، یعنی (ہم نے تمہاری طرف ایسا رسول بھیجا ہے جو تمہارے روبرو ہماری آیتیں پڑھتا ہے اور تمہیں پاک کرتا ہے اور تمہیں کتاب اور حکمت اور ایسی باتوں کی تعلیم دیتا ہے جو تم نہیں جانتے تھے)۔

علم کی ایک صورت تو وہ ہے جو خدا تعالیٰ مخلوق کو بذریعہ وجدان سکھاتے ہیں، خصوصاً انبیاء کرام کو بذریعہ وحی و الہام، لیکن جس تعلیم کا ذکر آیت مذکورہ بالا میں ہے اس سے وہ علم مراد ہے، جو انبیاء مخلوق کو سکھاتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم (مخاطبوں کا) تزکیہ نفوس کریں گے اور کتاب اور حکمت کی تعلیم دیں گے گویا دنیا میں انبیاء معلم ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان سب میں افضل ہیں۔ اسی طرح بہت سی احادیث بھی ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل توضیح کے لیے کافی ہیں : مثلاً (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں معلّم بنا کر بھیجا گیا ہوں؛ (۲) حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا علم سیکھو اور اسے لوگوں کو سکھاؤ، ”علم فرائض سیکھو اور اسے لوگوں کو سکھاؤ، ”قرآن سیکھو اور اسے لوگوں کو سکھاؤ“؛ (۳) حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا : میرے بعد سب سے بڑا فیاض آدمی (اجود) وہ شخص ہے جس نے علم پایا اور اس کو پھیلا یا، وہ قیامت کے دن بمعزلہ ایک امیر کے

یا بمنزلہ ایک گروہ کے آئے گا؛ (۴) رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا : اس عالم کو جو فرض نماز پڑھتا ہے، پھر بیٹھ کر علم سکھاتا ہے اس عابد پر فضیلت ہے جو دن کو روزہ رکھتا اور رات بھر بیدار رہ کر عبادت کرتا ہے؛ (۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا : تحقیق اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے اور اہل آسمان و زمین یہاں تک کہ چیونٹیاں اور مچھلیاں اس شخص کے لیے دعا کرتی ہیں، جو لوگوں کو بھلائی سکھاتا ہے (مشکوۃ المصابیح، ۱ : ۷۰ تا ۹۲، باب کتاب العلم، دمشق ۱۳۸۰/۱۹۶۱ء)۔

ان آیات و احادیث سے ظاہر ہوا کہ دور نبویؐ میں تعلیم سے ایک خصوصی مراد تھی : قرآن پڑھانا، آیات کی تعبیر و تفسیر اور لکھنے کا فن سکھانا۔ صحابہ کرامؓ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق جمہور مسلمین کو جو آگاہی دیتے تھے وہ بھی تعلیم تھی، بعض مستشرقین کے یہ بیانات مغالطہ انگیز ہیں کہ مسلمانوں میں تعلیم کا دائرہ صرف قرآن سننے سناتے تک محدود تھا۔ اول تو قرآن مجید کے الفاظ یُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ میں بڑی وسعت موجود ہے کیونکہ مفسرین نے اس کے کئی معنی کیے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حکمت [رکّ ہاں] سے مراد دانش اور وہ عملی اسباق ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عملی زندگی اور اقوال سے حاصل ہوتے ہیں۔ آپؐ کے زمانے میں ہم دیکھتے ہیں کہ لکھنا سکھانے کو بڑی اہمیت دی گئی۔ مزید برآں تائیس حکومت الہیہ میں ایک اہم فریضہ دعاۃ اور معلمین کی تربیت بھی تھا۔ مقصد ایک ایسی جماعت تیار کرنا تھا جو نہ صرف شریعت کے اوامر و غواہی سے واقف ہو، بلکہ روز و شب آپ کے پاس و کثر طریقہ نبویؐ بھی سیکھ سکے۔ ایسی شخص کے لیے یہ

جن کو کُتّاب کہا جاتا تھا۔ یہ کُتّاب (نجی مکتب) آغاز اسلام ہی میں موجود تھے، تاہم باقاعدہ اور منظم مدارس، مکاتب اور جامعات کا سلسلہ زیادہ تر بنو عباس کے دور میں قائم ہوا، علوم مدون ہوتے گئے اور تصنیف کے ساتھ تدریس بھی باضابطہ ہوتی گئی۔ الغزالیؒ اور ابن خلدونؒ نے تمام علوم دینیہ کے آغاز و ترقی کے بارے میں معلومات افزا باب لکھے ہیں، جن کا مطالعہ درس علوم کے ضمن میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ان کے علاوہ الزرنوجی، ابن عبدالبر القرطبی اور ابن جماعہ کی مستقل کتابیں بھی ہیں جن میں فنِ تعلیم کے بارے میں فراوان تفصیلات موجود ہیں۔ ان کا تجزیہ آگے آ رہا ہے۔

تعلیم کا وسیع تر دائرہ: قدرتی طور پر یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ علوم دینیہ کی تدوین کے ساتھ ساتھ، بقول الخوارزمی (مفاتیح العلوم)، علوم عقلیہ (یا حکمیہ) و صناعیہ کی تدریس کا رواج علوم العجم (یونانیوں وغیرہ کے علوم) کی اشاعت کے ساتھ شروع ہو گیا ہوگا۔ فاضل روز تھمال (Knowledge Triumphant، ص ۲۸۴) کے اس خیال سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ وسیع تر مفہوم میں تعلیم و ادب کا سلسلہ ابن مسکویہ (م ۵۴۱ھ) کی کتاب السعادة سے شروع ہوا، جو ہوشنگ شاہ (کشف الظنون، ۱: ۷۷) کی کتاب جاوداں خرد سے ماخوذ تھی (جس کا حسن بن سہل وزیر المامون نے عربی میں ترجمہ کیا تھا)۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دوسری صدی کے اوائل تک جس قوم میں سیکڑوں مجتہد، فقیہ، ادیب اور مؤرخ پیدا ہو گئے تھے اس میں کوئی نظام تعلیم و تدریس موجود ہی نہ ہو۔ علمی طریق تدریس کہ کسی پختہ روایت کے بغیر اس مرتبے اور درجے کے علما و فضلا کا وجود میں آنا ممکن نہیں۔

پہلے ایک ایک جماعت آتی تھی اور آپ کے ہر کبر تعلیمات و طریقہ نبویؐ سے بہرہ ور ہوتی تھی۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق ہر قبیلے کا کوئی نہ کوئی آدمی آپؐ کے پاس رہ کر آپؐ سے امور شرعیہ سیکھتا اور تفقہ حاصل کرتا تھا (شبلی نعمانی: سیرۃ النبی، بار چہارم، ۲: ۸۷، بحوالہ تفسیر خازن)۔ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم و ارشاد کا ایک خاص طریقہ مستقل درس تھا۔ اس کے لیے صفہ کو ایک طرح کی درس گاہ کی حیثیت حاصل تھی جس میں شریعت اور اخلاق کی تعلیم پانے والے مستقلاً قیام کرتے تھے۔ یہاں دو طرح کے حلقے تھے: ایک حلقہ ذکر اور دوسرا حلقہ درس (دیکھیے مشکوٰۃ، کتاب العلم)۔ دوسرا طریقہ وہی تھا جس کا اوپر ذکر ہوا۔ اس میں تھوڑے تھوڑے وقفے کے لیے قبائل کے لوگ آتے تھے اور آپؐ سے سوال و جواب کے ذریعے مسائل پوچھتے۔ اس زمانے کی اصطلاح کے مطابق ان متعلمین کو قرآء کہا جاتا تھا۔ ایک روایت کے مطابق درسگاہ صفہ کے علاوہ کوئی اور جگہ بھی تھی جہاں اصحاب صفہ رات کو تعلیم پاتے تھے (شبلی: سیرۃ النبی، ۲: ۹۰)۔

جنگ بدر کے بعد جو قیدی آئے ان میں سے ان لکھے بڑے افراد کو (جو فدیہ ادا نہ کر سکتے تھے) اس شرط پر رہا کر دیا گیا کہ وہ مدینے میں رہ کر لوگوں کو لکھنا سکھا دیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد صحابہؓ نے تعلیم کے یہ حلقے اور یہ پھیلا دیے اور بعد میں باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ بھی بڑھ گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے محمد الشلی: تاریخ تربیۃ الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۶۰ء)۔

پہلے ہی تعلیم کا یہی ضروری ہے

بلکہ ان پر تدوینات کا آغاز بھی ہو چکا تھا۔ اندریں حالات یہ خیال کہ مسلمانوں نے فن تعلیم یونانیوں سے سیکھا، درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا نظام تعلیم ان کی اپنی دینی اور معاشرتی ضرورتوں سے پیدا ہوا اور اپنے اصولوں کے مطابق ترقی پذیر ہوا۔ بلاشبہ کسی امر خاص یا فن میں دوسری اقوام سے استفادہ ممکن ہے، لیکن مسلمانوں کے دینی علوم کے سلسلے میں یہ درست نہیں۔

اگرچہ طریق تعلیم کی باضابطہ بحث آگے آئے گی، تاہم یہاں یہ ذکر یہ محل نہ ہو گا کہ جہاں پڑھنے والوں کی تعداد کم ہوتی تھی، وہاں محض گفتگو ہی سے کام لیا جاتا تھا، لیکن جہاں تعداد زیادہ ہوتی تھی وہاں تقریر (لیکچر) اور اسلا کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا۔ طلبہ اپنے استاد کی تقریر کو لکھ کر مطالب جمع کر لیتے تھے اور اکثر متعلقہ استاد کے نام سے منسوب کر دیتے تھے۔ ایسے مجموعوں کو امالی کہا جاتا تھا (مثلاً امالی الیزیدی، امالی ثعلبی، امالی الزجاج ابو اسحاق ابراہیم بن محمد النحوی، م ۵۳۱۶ / ۹۲۸ء) امالی القالی فی اللغہ (ابو علی اسماعیل بن القاسم م ۵۳۵۶ / ۹۶۶ء)، امالی شریف المرتضیٰ، وغیرہ (نیز دیکھیے کشف الظنون، ۱: ۱۶۱ تا ۱۶۶) جماعت درس اگر بہت بڑی ہوتی تو استاد کے الفاظ کو آگے پہنچانے والے چند متعدد شاگرد موجود ہوتے تھے، جنہیں معید (اعادہ کرنے والے) کہا جاتا تھا۔ یونانیوں کے ہاں بھی شاید اس قسم کے طریقے موجود ہوں گے، مگر مسلمانوں کی تعلیم میں املا (یا امالی) کا یہ انداز ان کے ہاں یونانی علوم کی ترویج سے پہلے رائج ہو چکا تھا اور معلم اور متعلم کے مخصوص آداب اور طریقے ایک روایت بن چکے تھے، چنانچہ حدیث کی کتابوں سے لے کر فقہ (بلکہ تصوف کی کتابوں

اس تعلیمی روایت کا ابتدا میں سادہ ہونا بھی درستی بات ہے۔ مسجدوں کے صحن، خانقاہوں کے حجرے، علما کے معمولی مکانات، بلکہ عام نہریوں کے گھر بھی اس غرض کے لیے استعمال کیے جاتے تھے۔ بعد میں منظم مدرسوں کا سلسلہ بھی جاری ہو گیا، چنانچہ شبلی نعمانی کے بیان کے مطابق ۵۱۴ تک درس و تدریس کا وسیع نظام قائم ہو چکا تھا اور بنو عباس کے زمانے میں تو نظم الشان مدرسے اور جامعات کا ذکر ملتا ہے شبلی نعمانی: مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم، ۱۸۸۷ء ص ۳۴، نیز رکہ بہ مکاتب و مدارس)۔

فاضل روز نٹھال (بحوالہ بالا) نے وسعت کو س مفہوم میں لیا ہے کہ تعلیم کو تب وسیع سمجھا جا سکتا ہے جب اس میں معقولات کا رواج بھی ہو چکا ہو، لیکن یہ نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ مسلمانوں میں تعلیم کا آغاز دین سے ہوا تھا۔ اس کا ارتقا جس نہج پر ہوا وہ قدرتی طور سے منقولات سے معقولات کی طرف ہوا، لہذا معقولات کے داخل درس ہونے سے پہلے جس وسیع پیمانے پر علوم دینیہ اور علوم عربیہ (ادیبہ لسانیہ) کی تعلیم وسعت نصیب ہوئی اسے معمولی سمجھنا غلطی ہے۔

مسلمانوں میں دو طرح کے علوم رائج ہوئے: (۱) وہ علوم جو بالتخصیص دینی ضرورتوں کے لیے مسلمانوں نے پیدا کیے، مثلاً جملہ دینی علوم (تفسیر، حدیث، علم الدرايہ، علم الروايہ، فقہ و اصول فقہ، علم الفرائض، علم کلام اور ان کی مدد کے لیے علوم آلیہ، مثلاً علم صرف، علم الاشتقاق، علم لغت، علم نحو، مغازی و سیر، علم شعر اور علم بیان) (۲) وہ علوم جو دوسری اقوام سے حاصل کیے اور مسلم ماحول کے مطابق ڈھال لیے گئے۔

پہلی قسم کے علوم عہد صحابہؓ و تابعین میں کم و بیش منظم صورت میں پڑھائے جانے لگے تھے



میں ان کا باور بار ذکر آتا ہے ۔

علوم کا پھیلاؤ اور فن تعلیم پر رسائل و کتب :  
علم پر کتابوں کی کثرت کے باوجود تعلیم کے فن  
(صناعة) پر باقاعدہ کتابوں کی تدوین قدرے دیر  
سے شروع ہوتی نظر آتی ہے، لیکن ادب اور تادیب  
کے تحت تعلیم و تعلم کے مسائل اور طریقوں کے  
حوالے اور اشارے، بلکہ تفصیلات ادب سے متعلق عام  
کتابوں میں موجود ہیں [رک بہ مدارس و مکاتب]۔

بعض مستشرقین یونانی علوم سے مسلمانوں کے  
استفادے کی داستان کو (جس کا مسلمانوں نے خود  
بھی کھلا اعتراف کیا ہے) کچھ زیادہ بڑھا چڑھا  
کر پیش کرتے ہیں، مگر وہ یہ تو بتلائیں کہ اسلام  
کی پہلی صدی ہی میں دینی ضرورتوں کے علوم  
اور ان کے متعلقات عالم اسلام میں اتنی کثرت و  
وسعت سے کس طرح پھیل گئے اور یہ بھی قابل غور  
ہے کہ جن علوم میں مسلمانوں نے یونانیوں  
سے استفادہ کیا ان کی وضع و شکل کو دینی  
اوضاع کے متعلق ڈھالنے کا حیرت انگیز کام فوراً کس  
طرح ہو گیا۔ معلوم ہے کہ اصطلاحات تخلیق کی  
گئیں، قرآن و حدیث سے مطابقت پیدا کی گئی اور  
عام خارجی تصانیف کا مزاج اسلامی بنا دیا گیا۔  
ابن مسکویہ کی کتاب السعادة سے بہت پہلے علم کا  
شرف، علم کی ماہیت، تعلیم کی فضیلت، معلم کے  
فرائض و اوصاف (مثلاً تعلیم میں بے غرضی، یعنی  
امیرت کا طلب گار نہ ہونا) متعلم کا صدق و  
اخلاص اور استاد کا ادب، برد اور عورت  
دونوں پر تعلیم کا فرض ہونا، طالب علم کے لیے علمی  
بہر اختیار کرنا، کتابی علم کے علاوہ صنعتوں کا  
بھی ذمہ تعلیم میں شامل ہو جانا، تدریس میں  
مسئلہ (سوال و جواب) اور مفاوضہ (بحث و مباحثہ)  
کا طریقہ جن کو حفظ کرنا، املا اور استملا،  
تدریس کا علم بلکہ ذیہ داری بن جانا (یعنی مسجد

کے صحن اور مدرسے تک محدود نہ رہنا)، تعلیم  
کا برائے رضائے الہی ہونا، تعلیم کو منفعت کا  
ذریعہ نہ بنانا، تعلیم برائے تکمیل شخصیت، تعلیم  
میں شفقت اور رفق کا عنصر، تعلیم کے ذریعے  
جذبات کی تطہیر، مفت اور عام تعلیم کا  
تصور، تعلیم میں تعطیل و تفریح کا تصور اور  
اس طرح کے بہت سے عمل اور تصورات جلد  
ہی وجود میں آچکے تھے۔ ان کا روزنہال نے  
بھی اعتراف کیا ہے (The Knowledge Triumphant، ص  
۳۸۳)۔ اگرچہ مصنف مذکور نے ابن مسکویہ کی  
کتاب السعادة کا تذکرہ بڑی تفصیل سے کیا ہے  
مگر فن تعلیم پر شاید پہلی باضابطہ کتاب (جو یونانی  
اثرات سے بالکل پاک تھی) ابن سحنون المالکی (۲۰۵ھ /  
۶۸۱ء تا ۲۵۶ھ / ۸۷۰ء) کی کتاب آداب المتعلمین  
ہے۔ [عمر رضا کچالہ: معجم المؤلفین، ۱۰: ۱۶۹]  
(یہ رسالہ الاخوانی نے مصر سے شائع کیا ہے  
اور بچوں کی تعلیم کے بارے میں ہے)۔ ابن سحنون  
نے اس میں خصوصیت سے قرآن مجید پڑھانے کے  
طریقے سے بحث کی ہے۔ بلاشبہ کتاب العالم  
المتعلم: مصنفہ ابو مقاتل حفص بن مسلم الفزاری  
السمرقندی (م ۳۰۸ھ / ۸۲۳ء - ۸۲۴ء) کا بھی ذکر  
آتا ہے اور کتاب البدء والتاریخ میں بھی ایک  
کتاب العلم و التعلیم کا حوالہ آتا ہے، لیکن  
قرین قیاس یہی ہے کہ تعلیم ہر جن باضابطہ کتابوں  
کا حال ہمیں معلوم ہوا ہے، ان میں پہلی کتاب ابن  
سحنون ہی کی ہے۔

مذکورہ کتابچے میں قرآن مجید کی تدریس کے  
آداب کے علاوہ کچھ تعلیمی ضوابط اور بھی ہیں،  
مثلاً استاد کے فرائض، تعلیم میں امیر و غریب میں  
فرق نہ کرنا، حد مناسب سے زیادہ سزا نہ دینا،  
تفریح کی ضرورت، زجر و توبیخ میں محض اشارہ و

املا اور استملا پر بھی کتابیں لکھنے کا رواج ساتھ ہی ہوتا گیا۔ اس سلسلے کی معروف کتاب السمعانی کا رسالہ ادب الاملاء والاستملاء (بارہویں صدی عیسوی) ہے۔

بارہویں صدی عیسوی ہی میں الغزالی کی احياء العلوم کے تتبع میں ایک یہودی عالم ابن عَقَبِیْن نے اپنی کتاب طَبَّ الْفَنَوسِ میں ایک باب تعلیم کے اصولوں پر شامل کیا ہے، جس کے مندرجات تقریباً وہی ہیں جو الغزالی کے ہاں ہیں۔ اس کے بعد اب ہم صناعة التعليم کی معروف باضابطہ کتابوں کا ذکر کرتے ہیں، لیکن اختصار سے کام لیا گیا ہے :

#### الزَّرْنُوجِي :

فن تعلیم پر معروف ترین قدیم رسالہ الزرنوجی کا ہے، جو حنفی مسلک کے ایک عالم تھے۔ کتاب کا نام تعلیم المتعلم لتعلم طريق العلم ہے۔ اس کی ایک شرح ترکی سلطان مراد کے زمانے میں الشیخ ابراہیم بن اسمعیل نے تیرہ فصول میں لکھی، (طبع ۱۳۴۷ھ)؛ انگریزی ترجمہ، نیویارک ۱۹۴۷ء، الزرنوجی نے صناعة التعليم سے زیادہ متعلم کے کردار کی تفصیلی بحث کی ہے، لیکن اسی کے ضمن میں تعلیم و تدریس کی تکنیک بھی زیر بحث آ گئی ہے۔ کتاب کا اساسی فلسفہ قدرتی طور سے دینی ہے۔ پہلی فصل ماہیۃ العلم والفقه و فضله سے متعلق ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کے مطابق ہر مسلم اور مسلمہ پر تعلیم کو فرض قرار دیا گیا ہے (طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة)، پھر اس اندیشے سے کہ کہیں علم کا صحیح مقصد و مفہوم مبہم نہ رہ جائے، علم کی درجہ بندی بھی کر دی ہے اور اس کی خاطر درس کے مناسب انتظام کا اصول قائم کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: لا يفترض على كل مسلم و مسلمة طلب كل علم بل يفترض طلب العلم

کتابہ کا استعمال کرنا اور کھلی ملامت نہ کرنا، سال میں مناسب موقعوں پر تعطیل کا اصول، طلبہ کی عام نگرانی کا اصول، وغیرہ وغیرہ، اس کتاب میں اساتذہ کی تنخواہ اور ذریعہ معاش کا ذکر بھی آیا ہے اور لکھا ہے کہ استاد کی معاشی ضرورتیں پوری کی جائیں۔ مدرسے کی عمارت اور دیگر سامان تعلیم کی ضرورت پر بھی زور دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ضمناً شعر و شاعری، نحو اور فنون لسانیہ کی تعلیم کا بھی ذکر ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے روزنتھال: کتاب مذکور، ص ۲۹: ۲۹۱)۔ روزنتھال نے تعلیم پر ابن ابی زید المالکی (۵۳۱۹/۵۹۲۸ء تا ۵۳۸۶/۵۹۹۶ء) کی ایک کتاب کا بھی ذکر کیا ہے، جس کا ابن خلدون نے حوالہ دیا ہے۔ اس زمانے کے ایک اور مالکی عالم علی بن محمد القاسمی (۵۳۲۴/۵۹۳۶ء تا ۵۴۰۳/۶۱۰۱ء) نے بھی تعلیم پر ایک رسالہ لکھا ہے۔ جس کا نام ابن فرحون نے کتاب الدیباچ میں کتاب رتب العلم تحریر کیا ہے۔ یہ ابن سحنون کے کتابچے کی بہ نسبت زیادہ مفصل بتایا جاتا ہے۔ السبکی نے طبقات الشافعیہ (۲: ۲۲۴) میں الزبیر بن احمد الزبیری کی اسی زمانے کی ایک کتاب ریاض المتعلم کا ذکر کیا ہے۔ قیاس ہے کہ یہ کتاب باضابطہ فن تعلیم سے متعلق ہوگی۔

چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی کے بعض تعلیمی رسالوں کا حوالہ بھی ملتا ہے، مثلاً زکریا الانصاری (نواح ۱۵۱۱ء) کا اللؤلؤ النظیم فی ردم التعلیم و التعلیم، قاہرہ ۱۳۱۹ھ؛ ابن حجر الہیتمی (م ۵۹۷۴/۱۵۶۷ء) کا تحریر المقال، یا ابوبکر اللوراق کا صوفیانہ اخلاقی رسالہ ادب العالم و المتعلم (نویں صدی ہجری)، مگر ان کی حیثیت سرسری معلوم ہوتی ہے۔

چونکہ تعلیم (خصوصاً درس حدیث) میں لکھوانے کا دستور ابتدا ہی سے ہو چلا تھا اس لیے

ہے کہ علم کوئی وقتی، یعنی کسی ایک حالت، ایک وقت اور ایک مقام تک محدود شے نہیں۔ یہ صرف ماضی کا معاملہ نہیں۔ یہ ہمیشہ بڑھتا اور پھیلتا ہوا سلسلہ ہے، جو ہر دور کی ضرورتوں اور تقاضوں کو اپنی لپیٹ میں لے آتا ہے اور ہر حال اور ہر حالت میں کام آئے والا (فی ائی حال) اصول کو مدنظر رکھ کر آج کل کی یہ نزاع ختم ہو جاتی ہے کہ علوم قدیمہ و جدیدہ میں ترجیح کس کو حاصل ہے۔ دراصل سب علوم جو حال کی ضرورتوں کو پورا کریں وقوع ہیں۔

یہاں الزنوجی کے خاص تعلیمی اصولوں کی کچھ تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے :

الزنوجی کے تعلیمی اصول : (۱) علم الحال جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، یعنی ”افضل العلم علم الحال و افضل العمل حفظ الحال“ (= سب سے افضل علم علم حال ہے، اور سب سے افضل عمل حفظ حال ہے) ”سرسری غور سے بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ حال کی اصطلاح بڑی وسیع اور پر حد ہامعنی ہے (تشریح کے لیے دیکھیے سطور بالا)۔

(۲) علم میں عملیت اور تجربیت کا پہلو : العلم للعمل بہ و العمل بترك العاجل لاجل (= علم کا حصول اس لیے ہے کہ اس پر عمل کیا جائے اور عمل یہ ہے کہ دیرپا اور مستقل فائدے کی خاطر عارضی اور قریبی فائدے کو چھوڑ دیں)۔

(۳) مسلم کی بے غرضی : یہ تیسرا بڑا اصول ہے جو مسلم نظام تعلیم میں ہمیشہ مدنفہ رہا۔ الزنوجی نے مقاصد تعلیم کے سلسلے میں لکھا ہے : طلب العلم لرضاء الله تعالى و ازا الجہل عن نفسه و عن سائر الجہال و احیاء الدین و ابقاء الاسلام (= طلب علم معاف

العمل حفظ الحال)۔ ہر مسلم اور مسلمہ پر، علم کا حصول فرض نہیں، صرف علم حال کا حصول فرض ہے کیونکہ حفظ الحال ہی افضل العمل ہے)۔

علم الحال کیا ہے ؟ الزنوجی کی اس عبارت سے تعلیم و تعلم کا جو نادر اور نہایت ہی قیمتی اصول دریافت ہوا ہے وہ ہے ہر مسلم و مسلمہ پر ”علم الحال“ کا فرض ہونا۔ علم حال کی مزید تشریح کرتے ہوئے الزنوجی نے واضح کیا ہے کہ يفترض علی المسلم طلب علم ما يقع له فی ائی حال کان (مسلم اور مسلمہ پر اس علم کا حصول فرض ہے جس کی اسے ہر حال میں ضرورت واقع ہوتی ہے)۔

مصنف کا یہ رسالہ چونکہ مسلمان علما کے طریقے کے مطابق دینی بنیادوں اور اصطلاحوں میں لکھا گیا ہے اس لیے علم حال (ما يقع له فی ائی حال کان) میں وقوع حالت و ضرورت کا اصول سب سے پہلے ارکان خمسہ اسلام کی مختلف حالتوں پر منطبق کیا ہے، مثلاً ہر مسلم اور مسلمہ کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ارکان خمسہ میں فرض کیا ہے اور واجب کیا ؟ اسی طرح معاملات اور تجارت و بیوع میں کیا بات مکروہ ہے اور کیا حرام ہے۔ الزنوجی نے علم حال کی جو تشریح کی ہے اس پر غور کیا جائے تو یہ صلوة و زکوٰۃ کے مسائل تک محدود نہیں، بلکہ اس میں سب علوم شامل ہیں جو دینی و دنیوی لحاظ سے بنیادی ہونے کی وجہ سے ہر مسلم و مسلمہ کے لیے فرض ہیں۔

علم الحال کی اصطلاح کے ذریعے الزنوجی نے جس مسئلہ کو بیان کیا ہے وہ اسام غزالیؒ اور علامہ ابن خلدونؒ اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی بیان کیا ہے۔ یہاں بیان میں ادا کیا ہے، کہ علم الحال کے گہرے نکتے تک لوگ پہنچ سکیں۔ علم الحال کا مفہوم غور امر یہ

ہو سکتے ہیں۔ یہ اصول کسی حد تک جدید زمانے کے ٹیوٹوریل Tutorials کے نظریہ ہم مزاجی Associative Kin ship کے قریب ہے۔

(۱۰) تعظیم اہل علم: عام اہل علم وغیرہ کا احترام ایک اور بنیادی اصول ہے۔

(۱۱) علم اور کتاب کی تعظیم: یہ ایک نظری معاملہ ہے، مگر تعلیم کی پاکیزہ فضا اور علم کے رتبے کے شعور سے متعلق بڑا ضروری ہے کہ کتاب کو محض مجموعہ اوراق نہ سمجھا جائے بلکہ تکمیل و ترفع کا ایک مقدس وسیلہ خیال کیا جائے۔ اسی طرح علم کو محض مشغلہ نہیں بلکہ ایک مقدس مشن قرار دیا جائے۔ الزرنوجی نے لکھا ہے: ومن تعظیم العلم تعظیم الكتاب۔ اس کے علاوہ درس کے لیے طہارت (صفائی و پاکیزگی) ضروری ہے، یعنی استاد و شاگرد دونوں کو جسماً و قلباً پاکیزہ و باوقار ہونا چاہیے۔

(۱۲) تعظیم شرکا: تعظیم علم میں تعظیم شرکا بھی داخل ہے۔ یہ اصول موجودہ نفسیات کے نظریہ ”معاشرنی رفاقت“ سے مماثلت رکھتا ہے۔ (۱۳) استاد کا خاص احترام: نشست کا فاصلہ اسی طرح رکھا جائے کہ استاد کا رتبہ فائق نظر آئے۔ استاد کی تعظیم کا تعلیم کی ہر کتاب میں ذکر آیا ہے، لیکن اس نئے اصول سے جماعت میں نشستوں کی ترتیب کے نظام پر روشنی پڑتی ہے۔

(۱۴) باقاعدگی اور تکرار: باقاعدگی کا تق تو ظاہر ہے، لیکن تکرار کا اصول تمام اسلامی ادوار میں ایک معمول رہا ہے۔

(۱۵) دیگر آداب: کھانے کے اور رات کو پڑھنے کے آداب کے بارے میں الزرنوجی نے خاصاً لکھا ہے۔ یہ خیالات آج بھی عمدہ دستور العمل کا درجہ رکھتے ہیں۔

(۱۶) نظام اوقات: الزرنوجی نے

رضائے الہی کے لیے ہونا چاہیے۔ اس کا ایک مقصد بے علمی اور جہالت کا ازالہ ہے۔ احیائے دین اور ابقائے اسلام بھی اس کا اہم مقصد ہے۔

(۴) علم ذریعہ حصول جاہ نہیں: علم کو طلب جاہ اور حصول جاہ کا ذریعہ بنانے کی سخت ممانعت کی گئی ہے۔

(۵) انتخاب مضمون: الزرنوجی نے انتخاب (اختیار) مضمون کے اصول پر زور دیا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ہر شخص قدرت کی طرف سے ایک خاص مزاج لے کر آتا ہے، لہذا ہر مزاج، ہر علم کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس کے لیے انتخاب مضمون مزاج یا فطری استعداد کے مطابق ہونا چاہیے۔

(۶) انتخاب استاد: مصنف نے اس اصول پر خاص اصرار کیا ہے۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب تعلیم میں مرکزی شخصیت استاد کی ہوتی تھی اور تعلیم، تعلیمی روایت اور مدرسوں سے زیادہ استاد سے منسوب ہوتی تھی۔ کسی عمارت یا ادارے سے منسوب نہیں ہوتی تھی۔

(۷) المشاورہ = طلب علم کے امور میں دیگر اہل علم (یا طلبہ علم) سے مشورہ لازمی ہے۔ غالباً یہ اصول متعلم سے زیادہ معلم سے متعلق ہے۔ اسی طریقے سے دراصل علمی مذاکرات اور سیمیناروں کی بنیاد پڑی۔

(۸) مستقل مزاجی = الزرنوجی کا یہ مشورہ بھی قابل توجہ ہے کہ استاد اور مضمون کے سلسلے میں جلد جلد تبدیلی درست نہیں۔ اس سے متعلم کی طبعی کمزوری اور تلون کا اظہار ہوتا ہے۔ حصول علم کے لیے مستقل مزاجی ناگزیر ہے۔

(۹) شرکائے درس کا انتخاب: درس کے شرکا کے معاملے میں مناسب انتخاب کی ضرورت ہے۔ نامناسب شرکائے درس نقصان رسائی ثابت

ہے (تعلیم سے متعلق اکثر کتابوں میں اس کی اہمیت ظاہر کی گئی ہے)۔

(۱۹) شفقت: تعلیم میں شفقت اور دل جوئی کا اصول مد نظر رہنا چاہیے۔ جدید مغرب کی تعلیمی کتابوں میں اس پہلو پر بڑا زور دیا گیا ہے، لیکن مغرب میں شفقت کی حد اس قدر بڑھا دی گئی ہے کہ بچوں کے معمولی ضبط و نظم کو بھی ان پر جبر سمجھا جا رہا ہے، جس کے نتیجے میں بچوں میں بے ادبی اور شورش پسندی پیدا ہو چکی ہے، اس حد تک کہ اب امریکہ وغیرہ میں سکول ختم کر دینے (deschooling) کی تحریک چل پڑی ہے اور یہ مغرب کے جدید تعلیمی تصورات کا المیہ ہے، دراصل شفقت اور شے ہے اور بچوں کی سادہ پند آزادی اور شے۔

(۲۰) اشارات: درس میں اشارات (notes) لینے کی اہمیت پر بھی الزرنوجی نے عمدہ مشورے دیے ہیں۔

(۲۱) وقار: الزرنوجی نے اصرار کیا ہے کہ متعلم کو وقار کا خیال رکھنا چاہیے۔ بازار میں چلتے پھرتے کھانا، یا کھانے کے وقت آداب کا خیال نہ رکھنا، مناسب نہیں۔ یہ وہ ڈسپن کا نظام ہے جو مسلم کلچر میں اصول کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ اخلاق کی جملہ کتابوں (مثلاً الفزالی: کیمیائے سعادت) میں آداب کی خاص تلقین کی گئی ہے۔

یہ ہے الزرنوجی کے مقالات (فصول) خلاصہ، جسے قدرے مختلف طریقے سے روزنتھا نے بھی پیش کیا ہے۔ ظاہر ہے الزرنوجی کی کتاب میں جدید دور کے کچھ افکار و میلانات نظر نہیں آئیں گے؛ تاہم اس کتاب کے بہت سے تصورات خاصے جدید معلوم ہوتے ہیں اور مستقل افادیت حاصل ہیں۔

الفزالی: (۱۱۱۱/۰۰۰۰)۔

اوقات اور ترتیب: یہ بھی قیمتی نکتے ہیں۔ اس نے مشورہ دیا ہے کہ تدریس کے لیے نظام اوقات قائم کر لینا چاہیے۔ تاکہ درس میں باقاعدگی اور نظم پیدا ہو سکے۔

(۲۲) سیر چشمی: الزرنوجی نے ایک اہم اصول یہ بتایا ہے کہ ”ینبغی لطالب العلم ان يكون ذا همة عالية لا يطمع في اموال الناس“۔ طالب علم کو باہمت اور سیر چشم ہونا چاہیے تاکہ لوگوں کے اموال پر لالچ کی نظر نہ ڈالے، یعنی تعلیم برائے معاش کا اصول مسلمانوں کے نزدیک شاذ صورتوں میں تو جائز ہو سکتا ہے، لیکن اصلاً تعلیم محض برائے رضائے الہی ہے اور اس کا ہلا معاوضہ ہونا ہی اصل ہے۔ موجودہ مغربی تہذیب میں ہلا ہوا کوئی شخص اس نکتے کو شاید سمجھ ہی نہ سکے گا کیونکہ اس کا نصب العین سراپا غرض مندانہ اور مادی ہے، تاہم انصاف کی بات یہ ہے کہ مغربی دنیا میں بھی تحقیق و جستجو کے لیے بے غرض انہماک کی مثالیں بکثرت ہیں، خاص حالات میں تعلیم برائے معاش و معاوضہ کو بھی زیادہ تر پسندیدہ عمل نہیں سمجھا جا سکتا۔ بہر حال الزرنوجی اور دوسرے قدیم ماہرین تعلیم کا بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ اگر عالم (معلم) حریص ہوگا تو حرمت علم باقی نہ رہے گی۔ اس سلسلے میں یہ بھی قابل توجہ ہے کہ قرن اول میں اہل علم پہلے کوئی ”حرفہ“ (شہادت) سیکھا کرتے تھے تاکہ اہل مال کے محتاج نہ ہوں اور علم کا احترام اور اس کی آزادی قائم رہ سکے۔ اس آزادی علم کے تصور کے تحت جاپان کے قریب کو بھی علم کے لیے نقصان رساں قرار دیا جاتا تھا۔

(۲۳) سفر: الزرنوجی نے علم کے لیے سفر

کو نہایت نافع، بلکہ ضروری قرار دیا

تاریخ اسلام کے شاید سب سے بڑے ماہر تعلیم امام غزالیؒ ہیں، جن کے اصول تعلیم عمرانیات (Sociology) اور نفسیات افراد و اجتماع پر مبنی ہیں۔ وہ منقولاتی بھی ہیں اور معقولاتی بھی، جو انسان کے گہرے جذبات اور جبلتوں کی پاسداری کرتے ہیں۔ حضرت امامؒ نے اَحیاء العلوم کے آغاز ہی میں طلب علم کی بحث اٹھائی ہے، علم کی دو قسموں — علم المکشفہ اور علم المعاملہ — کا ذکر کرتے ہوئے، انہوں نے علم المکشفہ کی تعریف کی ہے: مَا يُطْلَبُ مِنْهُ تَكْشِفُ الْمَعْلُومَ ( = علم مکشفہ وہ ہے جس سے معلوم کی وضاحت حاصل کے جائے) ان کی بقول اس علم میں توضیح بر سبیل رمز و تمثیل کی جاتی ہے۔ دوسری قسم، یعنی علم المعاملہ، کی تعریف الغزالیؒ کے نزدیک یہ ہے: مَا يُطْلَبُ مِنْهُ مَعَ الْكَشْفِ الْعَمَلُ، یعنی جس میں کشف علم کے ساتھ عمل بھی مطلوب و مقصود ہوتا ہے۔

اس تمہید کے بعد امام غزالیؒ نے علم المعاملہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) علم ظاہر (العلم بالجوارح) اور (۲) علم باطن (العلم بالقلوب والجوارح) علی الجوارح اِمَّا عَادَةً و اِمَّا عِبَادَةً، یعنی جو علم دل کی گہرائیوں سے وابستہ ہو اور عادات یا عبادت کے طور پر اعضا کے ذریعے اس کا عملاً اظہار ہوتا ہو)۔ اس کے بعد انہوں نے علم محمود اور علم مذموم کا نکتہ اٹھایا ہے اور تعلیم و تعلم کی فضیلتوں کا تذکرہ دو فصلوں میں کرتے ہوئے تعلیم کی برکات کا ذکر قرآن مجید کی آیات (خصوصاً وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) کے حوالے سے کیا ہے۔ الغزالیؒ کہتے ہیں کہ مخلوق کے مقاصد دین اور دنیا دونوں کی تنظیم و تکمیل کا مجموعہ ہیں اور بڑی

اصول بات یہ بیان کی ہے کہ نظام دین نظام دنیا کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا (ولا نظام لبدن الا بنظام الدنيا فان الدنيا مزرعة الآخرة)۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ دین کے عمل سے یہ مراد نہیں کہ دنیا ترک کر دی جائے، یا مصالح دنیوی کی صحیح تکمیل نہ ہو۔ الغزالیؒ لکھتے ہیں کہ امور دنیوی انسانوں کے اعمال سے مرتب ہوتے ہیں اور ان کے اعمال تین اقسام پر مشتمل ہیں (اعمالهم و حرفهم و صناعتهم) تحصر فی ثلاثة اقسام، یعنی ان کے اعمال اور ان کی صنعت و حرفت تین اقسام میں منحصر ہے، پہلی قسم میں وہ اصول آتے ہیں جن کے بغیر دنیا کا نظام قائم نہیں رہ سکتا (ولا قوام للعالم دونها)، یہ چار ہیں: (۱) زراعت؛ (۲) لباس و اشیائے لباس؛ (۳) بناء (مکان، مسکن)؛ (۴) السیاسہ (تدبیر ملک داری بغرض تالیف و اجتماع و تعاون انسانی)۔ شہریت کے سلسلے میں بنیادی صنعتوں کے ہمراہ کچھ خادم پیشے بھی ہوتے ہیں، مثلاً نجاری، حدادی، وغیرہ، جن کا ذکر ابن خلدون نے بھی کیا ہے۔

الغزالیؒ کہتے ہیں کہ علم سکھانا ایک پہلو سے عبادت ہے۔ ان کا نقطہ نظر تعلیم کے متعلق بہت وسیع ہے۔ اسی لیے وہ تعلیم کے ساتھ اصلاح خلق اور ارشاد و ہدایت کا ذکر کر کے سیاست انبیا کو بھی اس میں شامل کرتے ہیں اور ظاہری امور دنیوی میں سلاطین و ملوک وغیرہ کے لیے بھی تعلیم و تربیت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ واعظوں اور مبلغوں کو بھی نظام تربیت میں معلم کا درجہ دیتے ہیں۔ اس طرح ان کی نظر میں تعلیم صرف اطفال اور نوجوانوں تک محدود نہیں رہتی۔ اس میں تمام عام و خاص، بڑے اور چھوٹے، غریب و غنی، جملہ افراد قوم شامل ہو جاتے ہیں۔

سکوت و تسلیم کی فضیلت ثابت کی ہے۔

الغزالیؒ کے نزدیک تعلیم کے ابتدائی مراحل میں یقینی، قطعی، سادہ اور تسلیم شدہ مطالب پڑھانے چاہییں۔ وہ فرماتے ہیں اس سے زیادہ خطرناک بات کوئی نہیں کہ متعلم کو آغاز ہی میں اختلافی باتوں میں ڈال دیا جائے۔ اگر متعلم کو ابتدا میں یقینات کی تعلیم نہ دی جائے گی تو وہ پریشان خیال ہو جائے گا۔ اسے چاہیے کہ وہ استاد کی باتوں پر یقین کرنا سیکھے (الطریق الحمیدہ الواحدۃ المرضیۃ عند استادہ)۔ مقصد یہ ہے کہ متعلم کی طبیعت انتشار سے بھی رہے۔ بعد میں رفتہ رفتہ اعلیٰ درجوں میں اختلاف کی حکمتوں میں الجھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تجزیہ دراصل اعلیٰ درجوں ہی میں ہو سکتا ہے۔

امام غزالیؒ نے پانچواں وصف یہ بتایا ہے کہ متعلم کو چاہیے کہ علوم محمودہ کا کوئی فن ترک نہ کرے، البتہ اگر چاہے یہ بعد میں کسی فن خاص میں تخصص پیدا کر سکتا ہے۔ اس سفارش کا مقصد یہ ہے کہ ابتدائی مدارج میں تعلیم کی بنیاد وسیع اور ہمہ جہت ہو۔ بعد میں استعداد خاص کا ہتھ چلنے پر وہ خاص فن یا فنون میں اچھے نتائج دکھائے گا۔

چھٹا قاعدہ یہ بتایا گیا ہے کہ بچپن میں سب علوم بیک وقت شروع نہ کیے جائیں بلکہ مزاج اور مدارج عمر کے لحاظ سے الہم فالہم کا خیال رکھا جائے، یعنی زیادہ اہم پہلے اور کم اہم آہستہ آہستہ بعد میں بتدریج۔

ساتواں قاعدہ یہ ہے کہ ترتیب کا اصول مدنظر رہے، یعنی پہلے کونسا علم اور بعد میں کونسا؟ اس ترتیب میں درجہ عمر، صلاحیت، افادیت اور شرف کو معیار ٹھہرایا ہے۔

آٹھویں قاعدے میں الغزالیؒ نے اشریت پر

کے جسمانی اور فکری طور پر تعلیم میں علم کے لیے عمر کی کوئی قید ہے نہ جگہ کی۔ ہر کوئی ہر جگہ پڑھ سکتا ہے، کیونکہ تعلیم ازالہ جہل کے علاوہ پوشیدہ تہذیب نفوس اور تکمیل ذات کا بھی ذریعہ ہے۔ الغزالیؒ کی رائے میں جسم انسانی میں سب سے اشراف قلب ہے اور چونکہ تعلیم کا اولین مقصد اصلاح قلوب اور تہذیب نفوس ہے، اس لیے تعلیم کا فن اشراف ہے۔

الغزالیؒ کے نزدیک اہمیت کے لحاظ سے علم کی تین انواع ہیں: (۱) وہ علم جو فرض عین ہیں؛ (۲) وہ علم جو فرض کفایہ ہیں اور (۳) وہ علم جو مذموم ہیں۔ انہوں نے مذموم اور محمود کی بحث نہایت مدلل کی ہے اور علوم کی تفصیل کے لیے ایک پوری فصل وقف کی ہے۔ اور مختلف علوم کی تقابلی قدر و قیمت کا تجزیہ کیا ہے۔

آداب المتعلم و المعلم عند الغزالی : موجودہ  
مقالے کے نقطہ نظر سے احياء العلوم کی وہ فصل اہم  
ہے جس کا عنوان ہے : آداب المتعلم و المعلم (ج  
۱، ص ۳۳ تا ۵۲)۔

حضرت امامؑ کی رائے میں متعلم کے آداب میں اولین وصف ”تقدیم طہارۃ نفس عن رذائل الإخلاق“ ہے اور یہ وہ وصف ہے جس پر تقریباً سبھی مسلم ماہرین تعلیم نے اپنی اپنی کتابوں میں زور دیا ہے۔

الغیر الہی کے نزدیک دوسرا وصف جو متعلم کے لیے ضروری ہے وہ ہے ”یکسوئی اور علم کی خاطر جلاش دہوی سے حتی الامکان دوری“۔

تیسرا وصف ہے استاد پر کامل اعتماد اور  
کار کا غیر مشروط احترام اور اس پر اس طرح کا  
غیر سوال اعتماد جو مثلاً کسی بیمار کو اپنے  
معالجہ کے تحت رکھنا چاہیے۔ اسی وجہ سے انہوں نے  
غیر مشروط سوال و جواب کی منہمت اور

جس علم کا استاد ہے ، طلبہ کے سامنے اس سے الگ دوسرے علوم (اور حاملین علوم) کی مذمت نہ کرے ۔

چھٹا فرض یہ ہے کہ پڑھاتے وقت طلبہ کی ذہنی سطح کا خیال رکھے ۔

ساتواں وظیفہ یہ ہے کہ ہر علم کو بقید شرع پڑھائے ۔ کسی علم دقیق کی تدریس کے وقت شریعت کی تنقیص نہ کرے ۔

آٹھواں وظیفہ یہ ہے کہ معلم باعمل ہو اور اس کا عمل اس کے قول کے منافی نہ ہو ۔

ان قیمتی اصولوں کے ذکر کے بعد الغزالیؒ نے آفات العلم کی بحث کی ہے اور علمائے الآخرہ اور علمائے سوا کا فرق بتایا ہے ۔

آخر میں یہ ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ الغزالیؒ کے نزدیک تعلیم کا اصل مقصد اذعان و ایقان پیدا کرنا ہے ۔ اس غرض کے لیے تدریس میں ایک خاص اسلوب اور ایک خاص ترتیب و ترویج لازمی ہے اور وہ یہ ہے : سب سے پہلے حفظ (یاد کرنا) ، پھر سمجھنا ، اس کے بعد اعتقاد و یقین اور تصدیق کی عادت ڈالنا ( فابتداء الحفظ ، ثم الفہم ، ثم الاعتقاد و الايقان و التصديق ) ۔

الغزالیؒ نے علم مناظرہ و جدل کی مسلسل حوصلہ شکنی کی ہے اور کہا ہے کہ یہ طریقہ اثبات حق کا نہیں ، بلکہ حریف کو شکست دینے کے جذبے سے ابھرتا ہے ۔ ظاہر ہے محض استدلال و مناظرہ سے ایقان پیدا نہیں ہو سکتا ۔

الغزالیؒ کی باقی کتابوں میں بھی جا بجا تعلیمی خیالات و نظریات ملتے ہیں : المنقذ من الضلال ، اور اسی طرح معارف العقیقہ و الحکم الالہیہ (دیکھئے کشف المظہر) ۲ : ۱۷۲۳ میں تعلیمی تقسیمات کے بارے میں

الغزالیؒ کے انکشافات حیرت انگیز ہیں ،

زیادہ زور دیا ہے ۔ ظاہر ہے ان کے نزدیک علوم دین علوم عقلی سے اشرف ہیں اور علم طب علم حساب پر فوقیت رکھتا ہے ۔

نواں قاعدہ یہ ہے کہ تعلیم کا اہم مقصد تصفیۂ باطن اور آخرت میں قرب الہی ہے ، نہ کہ طلب جاہ و مال ؛ اس ضمن میں الغزالیؒ جب علوم الآخرۃ پر زور دیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں کہ باقی علوم (یعنی علوم دنیا ، جو فرض کفایہ ہیں ) حقیر یا ناقابل اعتنا ہیں ۔ درحقیقت علوم سبھی قابل توجہ ہیں ۔ صرف تقابل پر بنائے اشرفیت و افادیت ہے ۔

دسواں وظیفہ امامؒ کے نزدیک یہ ہے کہ مضامین اختیار کرنے میں مستقل اور دیرپا فوائد کا خیال رکھا جائے ۔

استاد کے اوصاف : الغزالیؒ فرماتے ہیں کہ تعلیم چونکہ ایک عظیم الشان فن ہے ، اس لیے استاد بننے کے لیے بہت سے آداب و وظائف ضروری ہیں ۔

استاد کا پہلا وظیفہ ہے شفقت علی المتعلمین ہے ۔ دوسرا وظیفہ یہ ہے کہ معلم اپنی خدمات کا اجر یا معاوضہ طلب نہ کرے اور یہ خدمت محض رضائے الہی کے لیے کرے ۔

تیسرا وظیفہ یہ ہے کہ وہ متعلم کی خیر خواہی کا کوئی پہلو ترک نہ کرے ۔

چوتھا وظیفہ یہ ہے کہ اصلاح یا نصیحت کا حکیمانہ طریقہ اختیار کرے ۔ یعنی متعلم کی زجر و توبیخ برملا نہ کرے ، بلکہ تعریض و اشارے کے ذریعے منع کرے ، یعنی بطریق رحمت سمجھائے نہ کہ بطریق توبیخ ، کیونکہ توبیخ سے متعلم کے دل سے معلم کا رعب اٹھ جاتا ہے اور یبائی پیدا ہو جاتی ہے ۔

استاد کا پانچواں فرض یہ بتایا ہے کہ وہ



ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک اسلامی تصور کے مطابق علم، تعلیم اور تعلّم تینوں کا اولین مقصود معرفت ایزدی ہے اور دوسرا بڑا مقصود حصول سعادت ابدی ہے اور سعادت میں فلاح دنیوی شامل ہے بعض مقاصد ضمنی اور عملی ہیں مگر ابقائے حیات سے وابستہ ہیں۔

ابن خلدون کی رائے میں تعلیم کے دو طریقے ہیں : اول طریقہ استدلال اور دوم طریقہ مشاہدہ۔ دونوں ہی اپنی جگہ اہم ہیں، لیکن ابن خلدون کے نزدیک مشاہدہ حق الیقین تک پہنچاتا ہے اور طریقہ استدلال سے صرف علم مل سکتا ہے اور وہ بھی ظنی اور تخمینی ہوتا ہے۔

ان باتوں سے صاف ظاہر ہے کہ ابن خلدون کا طریقہ دوسرے مصنفین تعلیم سے بنیادی طور سے مختلف ہے۔ اس نے تعلیم اور علم کے مضمون کو علم الاجتماع اور علم عمران بشری سے وابستہ کر کے اسی نقطہ نظر سے بحث اٹھائی ہے۔ ابن خلدون اور اسام غزالی کے نقطہ نظر میں فرق یہ ہے کہ جہاں حضرت اسامؒ کا ذہن باطن سے خارج کی طرف سفر کرتا ہے وہاں علامہ کا ذہن باطن کو تسلیم کرنے کے باوجود عالم مشاہدات کے مطالعے پر زور دیتا ہے۔

فکر اول عقول (عقلی تمیزی، عقل تجربی اور عقل نظری) کی تشریح کے بعد ابن خلدون ایک فصل میں کہتا ہے کہ علم اور تعلّم عمران بشری کے لیے ایک امر طبعی ہے۔ علوم اور صنائع (واحد: صناعة) دونوں اپنی اپنی حد میں فکر سے پیدا ہوتے ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے: ہو ملکہ فی امر عملی فکری و بكونہ عملیاً ہو جسمانی محسوس، یعنی یہ وہ عملی فکری امر کا ملکہ ہے جو عملی ہونے کے اعتبار سے جسمانی اور محسوس ہے۔ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ تعلیم (Learning)

ہو ملکہ فی امر عملی فکری و بكونہ عملیاً ہو جسمانی محسوس، یعنی یہ وہ عملی فکری امر کا ملکہ ہے جو عملی ہونے کے اعتبار سے جسمانی اور محسوس ہے۔ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ تعلیم (Learning)

ابن خلدون (م ۸۰۸/۱۴۰۶ء):  
اسام غزالیؒ کے بعد فن تعلیم کے عظیم مفکروں میں ابن خلدون کا نام لیا جاسکتا ہے۔ ان مفکر کا نقطہ نظر سائنسی ہے اور اس نے فن تعلیم کا طبّی و اجتماعی عمرانی پس منظر میں تجزیہ کیا ہے۔ اسے تعلیم کے تجربی اور معاشرتی دبستان کا پہلا بڑا اسام سمجھنا چاہیے۔ ابن خلدون کے نزدیک تعلیم میں کشف و ادراک، اکتساب بذریعہ مشاہدہ اور تجربی و صنعتی تنظیم کا ملکہ تینوں شامل ہیں، چنانچہ علم کی دو بنیادی صورتوں خطری (الباسی) و اکتسابی کا بیان کر کے وہ جہانج (Professional Skills) کو بھی ایک ایسا اکتساب قرار دیتا ہے جو انسانی تمدن کے لیے ضروری ہے۔

ابن خلدون کا نظریہ یہ ہے کہ تعلیم انسان کے طبع کا حصہ ہے جس کے ذریعے معلوم شدہ علم کو حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ اس پر عمل میں وہ معلومات بھی شامل ہیں جو بذریعہ مشاہدہ و تجربہ و تحقیق حاصل ہوتی ہیں۔ یہ علم کہلاتا ہے۔ دوسرا عملی مقصد اس علم کے لیے ہے کہ وہ عملی ہو، مگر اس علم کے لیے اکتسابات شامل ہوتے ہیں، جن سے یہ علم عملی ہو سکتا ہے۔

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ تعلیم (Learning) جو حاصل شدہ علم کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

کہیں خاصی طویل، کہیں بہت قلیل، مثلاً المغرب میں سولہ برس، تونس میں پانچ برس، مگر بعض دوسرے ممالک میں اس سے کم اور زیادہ بھی ہے۔

علامہ نے واضح کیا ہے کہ اندلس میں تعلیم کی ایک پختہ روایت موجود تھی، لیکن سلطنت اسلامی کے انقراض کے بعد وہاں سند تعلیم ختم ہو گئی، لیکن مشرق (شام و بغداد سے مشرقی جانب کے ممالک، یعنی ماوراء النہر، خراسان، سمرقند، بلخ اور بخارا وغیرہ) کی تعلیمی روایت منقطع نہیں ہوئی اور وہاں تعلیم کا بازار اب بھی ہر رونق ہے (بل اسوقہ نافقہ و بحورہ زاخرہ لاتصال العمران الموفور و اتصال السندیہ (مقدمہ، ص ۹۸۸) - ابن خلدون کے مطابق مشرق میں تعلیمی روایت کی پائیداری کے اسباب یہ تھے کہ ان میں حضارت کے مراکزوں کی کثرت تھی اور تعلیمی روایت کے حامل شہر بھی قریب قریب تھے، لہذا وہاں ماحول ایسا بن گیا تھا کہ اگر بغداد، کوفہ اور بصرہ جیسے علمی شہر برباد ہو گئے تو ان کی جگہ ان سے بڑے شہر وجود میں آ گئے، چنانچہ شام و عراق میں جب زوال آیا تو خراسان اور ماوراء النہر میں علم و تعلیم کے عظیم تر مراکز قائم ہو گئے۔ بڑی مدت تک قاہرہ ایک عظیم علمی شہر رہا۔ اس وجہ سے بھی المغرب کی بہت سی تعلیمی روایات زندہ ہیں۔

ابن خلدون کی یہ رائے توجہ کے قابل ہے کہ ان کے زمانے میں مشرق میں تعلیمی روایت اس درجہ عظیم اور راسخ ہو چکی تھی کہ المغرب کے اہل علم اور طلبہ علم جب وہاں آتے تھے تو یہ خیال لے کر آتے تھے کہ خدا تعالیٰ نے اہل مشرق کو اہل مغرب (شمالی افریقہ وغیرہ) کے مقابلے میں بہتر تعلیم اور بہتر دماغ سے نوازا ہے (یعنی وجہ تہمت السنہ کے لحاظ سے کوئی برتر مخلوق ہے) مگر ابن خلدون

کا ملکہ استعمال و تکرار عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ معائنہ و مشاہدہ و عمل سے راسخ ہوتا ہے: ونقل المعاینۃ اوعب و اثم من نقل الخبر والعلم (مقدمہ، قاہرہ ۱۹۴۰ء ص ۹۲۳)، یعنی متعلم کا علم استعمال اور معائنہ و مشاہدہ سے راسخ ہوتا ہے۔ مدعا یہ کہ صنعتیں دو طرح کی ہیں: اول بسیط اور دوم مرکب۔ بسیط کا تعلق ضروریات سے ہے اور مرکب کا کمالات سے۔ تعلیم کی صنعت بسیط ہے، کیونکہ یہ انسانی ضروریات میں سے ہے۔ علم اور تعلیم کے فرق کو واضح کرنے کے بعد ابن خلدون نے بتایا ہے کہ تحصیل علم کا آسان طریقہ ہے ”فتق اللسان بالمحاورۃ و المناظرۃ فی المسائل العلمیہ“ (= مسائل علمیہ کے بارے میں محاورہ اور بحث و گفتگو کے ذریعے سیکھنے اور ذہن نشین کرنے اور سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے) گویا محض لیکچر سن لینا یا کتاب پڑھ لینا کافی نہیں، تحصیل علم کے لیے مسائل پر بحث و گفتگو ہی حد ضروری ہے۔

علامہ نے لکھا ہے کہ جو طلبہ اس طریقے پر عمل نہیں کرتے، عمریں گزر جانے کے بعد بھی کوڑے ہی رہتے ہیں اور انہیں تصرف فی العلم و التعلیم حاصل نہیں ہوتا۔ چونکہ وہ بحث و نظر کے عادی نہیں ہوتے، لہذا علم کے باوجود اچھے معلم نہیں بن سکتے اس لیے کہ وہ اپنے استاد کی سند اور روایت کو آگے نہیں بڑھا سکتے، البتہ اگر ان کی یادداشت تیز ہے تو انہیں یاد سب کچھ ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے علم کو آگے منتقل کرنے کی صلاحیت سے عاری ہوتے ہیں۔ جدید دور میں سیمینار (Seminars) اور ٹیوٹوریل (Tutorials) اسی روایت کے پیرو ہیں۔

ابن خلدون نے مدت تعلیم کے متعلق لکھا ہے کہ مختلف ملکوں میں اس کی مدت مختلف تھی:

یہ خلدون نے اہل مشرق نے سند تعلیمی کو مسلسل جاری رکھا اور روایت علمی کو ٹوٹنے نہیں دیا۔

علامہ کے نزدیک حضارت کے اعتبار سے مصر بھی کم نہیں جہاں انسان تو انسان، حیوانات کی تعلیم و تربیت بھی کی جاتی تھی۔

تعلیم چونکہ صناعیت ہے اور اس صناعیت کا کمال عمران (کلچر) کے کمال سے متعلق ہے، لہذا جن ملکوں میں حضارت کامل ہوتی ہے ان میں تعلیم کے سلسلے اور ادارے بھی کامل ہوتے ہیں کیونکہ صناعۃ اپنے اعلیٰ درجوں میں ”امر زائد علی المعاش“ ہوتی ہے اور اس کی تکنیکی صورتوں میں وقت صرف کرنے والے اسے ایک امر کمالیہ سمجھ کر اس میں کمال پیدا کرتے ہیں، علم تدریس کے لیے بھی نئے سے نئے طریقے اختراع کرتے ہیں، علوم میں نئی اصطلاحات پیدا ہوتی ہیں، مسائل و فنون کا استنباط بڑھ جاتا ہے اور تحقیق و جستجو کی راہیں کشادہ ہو جاتی ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے زمانے کے قاہرہ کی تعلیمی ترقی و فروغ کی بہت تعریف کی ہے، کیونکہ اس وقت حضارت کے لحاظ سے عالم اسلام میں مصر یکتا تھا، اس کا ایک سبب وہ ادارے اور اوقاف بھی تھے جو ترک امرا نے قائم کیے تھے۔ مصر میں سرکاری قاعدہ یہ تھا کہ امرا کی وفات کے بعد ان کی جائیدادیں، جاگیریں اور مملوکات بحق مزارقہ قبضہ ہو جاتی تھیں اور اولاد پر سرمایہ رہ جاتی تھی۔ اس صورت حال سے بچنے کے لیے امرا اپنی زندگی ہی میں مملوکات کو وقف برائے خیر (بشمول مدارس) کر دیتے تھے۔ اس صورت میں ان کی مملوکات نظر نظر مملوک شریک ہو جاتی تھیں اور ان کے خیرات کا ذریعہ بھی بنتی رہ جاتا تھا۔ ان کے خیرات میں سے بڑا حصہ لیا۔

ابن خلدون نے علوم کی طرح فنون میں بھی تمرین کے اصول کو تسلیم کر کے فن تدریس کو منجملہ وجوہ معاش قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ قضا، فتویٰ، تدریس، امامت، خطابت اور خدمات مسجد، مثلاً اذان وغیرہ، سے تعلق رکھنے والے لوگ علی العموم کم آمدنی والے ہوتے ہیں، اس لیے وہ اپنی خدمات کا معاوضہ لے سکتے ہیں۔ علامہ نے اس ضمن میں اپنا نظریہ محنت و قیمت پیش کیا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ کسب (کمائی یا آمدنی) چونکہ اعمال کی قیمت ہوتی ہے، اس لیے وہی اعمال زیادہ آمدنی کا ذریعہ بنتے ہیں جن کی عمران میں زیادہ عمومی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ مذکورہ بالا اعمال کی حیثیت ایسی نہیں کہ ان کے بغیر کام نہ چلے، اس لیے لوگ گاہے گاہے ضرورتاً ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، عموماً نہیں۔ اس کے علاوہ یہ لوگ خود بھی اپنے فن کی عظمت کے پیش نظر خود دار ہوتے ہیں اور اہل دنیا کا دست نگر ہونا پسند نہیں کرتے، یہاں یہ وضاحت مفید ہوگی کہ مذکورہ بالا دینی خدمات اشخاص خاص سے لزوم کا درجہ نہیں رکھتیں۔ ہم مسلمان ان میں سے ہر خدمت کو انجام دے سکتے ہیں، مثلاً خاص امام نہ بھی ہو تب بھی حاضرین میں سے کوئی شخص امامت کرا سکتا ہے، تاہم امامت کو نظام کی صورت دینے کے لیے اور اسے باقاعدہ بنانے کے لیے کسی نہ کسی شخص کا تقاضا ضروری ہے، اسی لیے ابن خلدون نے معاوضہ تجو کیا ہے (لیکن ان فرائض کا معاوضہ کم رکھنا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ دینی لحاظ سے بھی اعمال ضروریہ ہیں)۔

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ فن خط (کتابت) بھی صنائع میں سے ہے اور تعلیم و تہ کا محتاج ہے، چنانچہ عالم اسلام میں اس کی تہ

کا بڑا اہتمام کیا جاتا رہا ہے۔

مقدمہ کا چھٹا باب علوم اور اصناف علم سے متعلق ہے۔ اس میں علوم کی تعلیم اور اس کے طریقوں اور روایتوں کی بحث ہے (اس کی تشریح مقالہ علم کی تمہیدات میں آچکی ہے رَلْکَ بَاں)۔

آغاز میں فکر انسانی پر ایک تمہیدی مقالہ ہے، جس میں علم کی ماہیت اور اس کی اقسام کا بیان ہے۔ پھر یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ انسان جاہل بالذات اور عالم بالکسب ہے، کسب سے مراد یہ ہے کہ وہ عقل تمیزی، عقل تجربی اور عقل نظری کے ذریعے ادراکات علمی کے قابل ہوتا ہے، (لیکن واضح رہے کہ علم کی ایک قسم وہ بھی ہے جسے وہی کہنا چاہیے۔ اس کا کسب سے کچھ تعلق نہیں۔ یہ علم انبیاء اور اولیاء کو منجانب اللہ عطا ہوتا ہے، لیکن یہ مخصوص ہے۔ علامہ نے عالم بالکسب کی بات عام انسانوں کے متعلق کی ہے۔ (عام علم سیکھا اور سکھایا جاتا ہے)۔

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ تعلیم میں ہر استاد کی اپنی اپنی اصطلاح ہوتی ہے، لہذا علم اور اصطلاح ایک شے نہیں۔ اگر اصطلاح علم کا دوسرا نام ہوتا تو اصطلاحوں میں وحدت ہوتی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ایسا نہیں، چنانچہ مشرق اور مغرب کی اصطلاح، یعنی محاورۃ تعلیمی، منہاج اور طریقہ تعلیم ہر جگہ جدا ہے بلکہ ہر استاد کا طریقہ جدا ہے۔ دراصل اس کا تعلق عمران (کلچر) سے ہے۔ جہاں عمران میں زوال آ جاتا ہے وہاں تعلیمی اصطلاح میں کھوکھلا پن آ جاتا ہے اور محاورۃ تعلیمی بگڑ کر بے معنی ہو جاتا ہے۔ اس سلسلے میں اندلس کا حوالہ دے کر علمی اصطلاح کے عروج و زوال اور پھر انقطاع کا تذکرہ کیا ہے۔

ان تمہیدات کے بعد ابن خلدون نے ”فی اصناف العلوم الواقعہ فی العہد ان لہذا

العہد“ کے عنوان سے اپنے زمانے کے مروج علوم کی تفصیل بیان کی ہے اور اس میں منقولی اور غیر منقولی دونوں طرح کے علوم کا ذکر کیا ہے۔ ان تفصیلات کے ضمن میں مختلف مروج نصابات کا ذکر بھی آ گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کس زمانے میں کونسا علم زیادہ مقبول اور کون کون سی کتاب اور کون کون سے استاد اپنے زمانے کے لیے سند تھے۔ ابن خلدون کے تعلیمی نظریات کی بحث یہاں ختم ہوئی۔

ابن عبدالبر القرطبی (م ۵۶۳ھ / ۱۱۰۷ء) :  
القرطبی کی کتاب مختصر جامع بیان العلم و فضلہ پانچویں صدی ہجری کے تعلیمی طریق کار اور تصورات کی نمائندگی کرتی ہے۔ انداز بیان تکنیکی کم، توضیحی زیادہ ہے۔ علی الاطلاق علم کی فضیلت تقریباً ہر فصل میں موجود ہے۔ یہ بھی مسلسل مذکور ہے کہ فضیلت میں معلم اور متعلم دونوں شریک ہیں۔

ان مباحث کے اندر صناعة تعلیم کے کچھ اصول بھی بیان ہو گئے ہیں۔ ایک اہم نکتہ، جو القرطبی کی کتاب میں خصوصیت سے مذکور ہوا ہے، یہ ہے کہ طالب علم کے لیے رحلۃ (سفر) نہایت مفید اور ضروری ہے (باب فی ذکر الرحلۃ فی طلب العلم، ص ۴۶)۔ اس نکتے پر دوسرے مصنفین نے بھی بہت کچھ لکھا ہے، مگر القرطبی نے خاص زور دیا ہے۔ رحلۃ برائے علم کی اہمیت اس وجہ سے تھی کہ اس زمانے میں مدرسہ (ادارہ) بذات خود اہم نہ تھا۔ اس کی اہمیت ماہر استاد کی شہرت کی وجہ سے ہوتی تھی، جس کی سند حاصل کرنے کے لیے طلبہ دوسرے ممالک سے آتے تھے۔ پانچویں صدی ہجری تک اندلس سے ماوراء النہر تک ہر اسلامی ملک میں بڑے بڑے مشاہیر علم پیدا ہو گئے تھے جن کی طرف سے ہر ایک کسی نہ کسی علم میں تلمذ کیا کرتا تھا۔

قربت سے علم کی عظمت ختم ہو جاتی ہے اور خوشامیاد کی عادت پڑ جاتی ہے (اِذَا يَدُ خُلِّ احَدُ كَرَمِ عَلِيٍّ الْاَمِيرِ فَيَصْدَقُ بِالْكَذِبِ وَ يَقُولُ لَمْ يَالِيهِ فَيَسِه) - اس قسم کی تسلیفات سے اکثر علما (او اساتذہ) نے درباروں سے دوری اختیار کر کے عرد نفس کو بحال رکھا۔

ابن جماعہ (م ۵۷۳۳ / ۶۱۳۳۲)۔

تاتاریوں کی تباہ کاریوں کے باوجود آٹھویں صدی ہجری میں، کم از کم مصر اور شام میں اسلامی ثقافت کا دور شباب نظر آتا ہے۔ تدبیر ملک داری اور علم و فن کے دیگر شعبوں کی طرح فن تعلیم میں بھی ضابطہ بندی درجہ کمال تک پہنچتی دکھائی دیتی ہے۔ اس زمانے کے ماہرین تعلیم میر اقضی القضاہ بدر الدین سعد اللہ ابن جماعۃ الکسانیہ الحمودی الشافعی (۵۶۳۹ / ۶۱۲۴۱ تا ۵۷۳۳ ۶۱۳۳۳) اہم شخصیت کے مالک تھے (حالات کے لیے دیکھیے ابن عماد: شذرات الذهب، ۶: ۱۰۵ ببعده)۔

تعلیم سے متعلق ابن جماعہ کی کتاب کا نا، تذکرۃ السامع و المتکلم فی ادب العالم و المتعلم ہے، جو دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن) نے ۱۳۵۳ھ میں شائع کی۔ یہ کتاب پانچ ابواب اور کئی انواع پر مشتمل ہے۔

اس گرانقدر کتاب میں ساتویں آٹھویں صدی ہجری کے معمولات فن تعلیم کے متعلق نہایت عمد اور فکر انگیز جزئیات ملتی ہیں، جن سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ اس دور تک پہنچتے پہنچتے تعلیم و تعلم کا سلسلہ واقعی با اصول فن پر چکا تھا۔ اس میں تعلیمات کی تنظیم اور طریقہ کی تفہیم بڑے علمی انداز میں کی گئی ہے۔ چونکہ کتاب کے جملہ مطالب اس مقالے میں بیان نہیں کیے جا سکتے، اس لیے زیادہ قابل توجہ امور کا ایک

ان امور میں سے استفادہ کیے بغیر تعلیم مکمل نہیں ہو سکتی تھی۔

القرطبی نے تعلیم کے لیے آسان طریقوں پر بڑا زور دیا ہے (عَلِّمُوا وَ يَسِّرُوا وَ تَعَبِّرُوا)، بالکل آج کی طرح کہ اب اس خیال پر بڑا زور ہے کہ تعلیم بچے کے مدارج فہم کے مطابق ہونی چاہیے، لہذا اس کے لیے آسان ترین اور واضح ترین طریقے اختیار کرنے چاہیں۔

القرطبی کے نزدیک منازل علم (= تعلیم) پانچ ہیں: (۱) الانصات یعنی (۱) خاموش بیٹھ رہنا؛ (۲) الاستماع = سنا اور اسے دل میں بٹھانا؛ (۳) الحفظ (= یاد کرنا یا یاد رکھنا)؛ (۴) العمل (اس پر عمل بھی کرنا)؛ (۵) النشر = علم کو پھیلانا، یعنی تعلیم دینا، اختیار کرنا۔

القرطبی نے ان سب امور کی فضیلتیں بیان کی ہیں۔ اس نے مضامین کے پڑھانے (تدریس) کی تکنیک پر بھی گفتگو کی ہے مگر یہ تجربی اور تجزیاتی قسم کی نہیں سارا انداز نظری و دینیاتی ہے۔ نفس انسانی کی معرفت سے بہت کم کام لیا ہے۔ تعلیمی جزئیات سے زیادہ اخلاقی تربیتی حصے پر زور دیا ہے۔ اس کی نظر تکمیل شخصیت اور تعمیر اخلاق پر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ استاد کو خود نمونہ کامل بننا چاہیے۔ اگر وہ ایسا نہیں تو اس کے شاگرد جن کی تربیت مقصود ہے، عمدہ کردار کے مالک نہیں بن سکتے۔ القرطبی علما (= اساتذہ) کو تلقین کرتے ہیں کہ تواضع، متانت اور وقار کے اوصاف پیدا کرنے چاہیں، متواضع عالم بنو نہ کہ جبارۃ العلماء (مغرور و متشدد، اور کرجت، خوف و ہیبت کے دیوتا)۔

یہ سب اہم نصیحت القرطبی نے یہ کی ہے کہ شاگرد کے سر پر دست جاؤ کیونکہ ان میں سے کچھ غلطی ہو سکتی ہے۔ سلطان ظالم کی

خلاصہ کافی ہوگا۔ اس کے علاوہ عام موضوعات (مثلاً علم و تعلیم کی فضیلت، علما اور اساتذہ کا رتبہ معاشرے میں اور درجہ آخرت میں، علم و تعلیم میں خلوص اور نیک نیتی، پاکیزگی قلب اور نیکو کاری کی اہمیت، اساتذہ کے لیے باوقار اور بے غرض و بے طمع ہونے کی ضرورت، تعلیم کے وسیع تر معانی و مفہیم (من المہد إلى اللحد) اور دوسرے آداب) آج کل کے ذوق کے مطابق چند اشارے مناسب ہوں گے۔

لأنحة الدروس (مضامین تعلیمی کی سکیم) کے سلسلے میں ابن جماعہ کے نزدیک الاشرف فالاشرف و الاہم فالاہم کا اصول مد نظر رکھنا لازم ہے۔ چونکہ مسلمانوں کے نظریہ تعلیم میں دین ہی ہر شے پر مقدم ہے، اس لیے علوم دینیہ ہی اقدم قرار پائیں گے اور ان کی ترتیب یوں ہوگی: (۱) تفسیر القرآن؛ (۲) حدیث؛ (۳) اصول الدین؛ (۴) اصول الفقہ؛ (۵) المذہب (فقہی مسالک)؛ (۶) الخلاف؛ (۷) النحو؛ (۸) الجدل، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ آگے چل کر آہستہ آہستہ نصابات میں قرآن و حدیث کی حیثیت ضمنی رہ جاتی ہے، جیسا کہ اس مقالے میں دوسری جگہ بیان ہوا ہے۔

مندرجہ بالا فہرست مضامین میں دوسرے علوم مفیدہ موجود نہیں، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ان کا درس نہیں ہوتا تھا۔ ابن خلدون گواہ ہیں کہ دوسرے علوم بھی پڑھائے جاتے تھے، لیکن ان کی حیثیت فرض کفایہ کی تھی۔ ابن جماعہ نے جو فہرست دی ہے وہ علوم ضروریہ (علوم دین) کی ہے۔ طریقے = آداب و رسوم = (الف) عالم (معلم کے لیے)؛ (ب) متعلم کے لیے۔ ابن جماعہ نے لکھا ہے کہ جب عالم (استاد) مجلس درس کے لیے تیار ہو تو اسے ہر طرح پاک و صاف ہو کر جانا چاہیے، پاکیزہ لباس ہو جو اس زمانے کے زمانے میں مروج

ہو اور اس کا مقصد علم کی تعلیم اور شریعت کی عظمت کا اظہار ہو۔ امام مالک کے متعلق روایت ہے کہ جب ان کے پاس طلبہ درس حدیث کے لیے حاضر ہوتے تھے تو وہ درس سے پہلے غسل کر کے خوشبو لگاتے اور لباس بدل لیتے تھے اور سر پر ردا رکھتے، پھر منصفہ پر بیٹھتے اور عود جلواتے، تا آنکہ درس سے فارغ ہو جاتے۔ وہ فرماتے تھے کہ یہ اہتمام میں حدیث رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کے لیے کر رہا ہوں۔ وہ نفل استخارہ پڑھ کر آتے اور دعاے مسنون بھی پڑھتے، مجلس درس میں پہنچ کر قبلہ رو ہو کر وقار کے ساتھ جلوس فرماتے۔ درس کے دوران میں کوئی بات ایسی نہ کرتے جو تمکین اور عظمت علم کے منافی ہو۔

ابن جماعہ کی تلقین یہ ہے کہ نیند اور بھوک کی حالت میں درس نہیں دینا چاہیے۔ حاضرین و سامعین کے ساتھ رفق و مدارات سے پیش آنا چاہیے اور اگر درس میں افضل موجود ہوں تو ان کی توقیر کرنی چاہیے۔ آغاز استعاذہ اور قرآن مجید کی مناسب حال آیتوں سے اور پھر صلوٰۃ و سلام اور دعا۔ استاد ان تمہیدات کے بعد درس دے اور دین کے بارے میں شبہات کو زائل کرے اور اگر شبہات کا ذکر لازم ہو تو اس کو مؤخر کرے اور ازالہ شبہات نہایت اطمینان بخش اور یقین افزا ہو۔

درس اتنا طویل نہ ہو کہ ملال کا باعث بن جائے اور اتنا مختصر بھی نہ ہو کہ تشنگی کا احساس ہو۔ اپنی آواز کو ضرورت سے زیادہ بلند رکھے نہ دھیماء، البتہ درس میں قتل سماعت کی مشفقانہ تکریم کرے اور اس قسم کے افراد کے مصالح کا خیال رکھے۔ تربیت، تفہیم اور تادیب کے وقت تحمل کا سلوک کرے اور اگر کوئی طالب علم

اول نظم قلب ہے، دوسری شرط اخلاص نیت ہے۔ طالب علم کو چاہیے کہ موزوں عمر میں تعلیم شروع کرے۔

نهایت تعلیمی: رضائے الہی، یوم آخرت کا یقین پیدا کرنا، عمل بالاخلاص، احیائے شریعت، تنویر قلب۔

نظام الاوقات: تعلیم و تعلم اور مطالعے کے لیے شب و روز میں سے مناسب اوقات کا انتخاب ضروری سمجھا گیا ہے۔ ابن جماعہ کی تجویز یہ ہے = و اجود الاوقات للحفظ الأسحار و للبحث الأکبار و للکتابت وسط النهار و للمطالعة المذاكرة اللیل (حفظ کے لیے بہترین اوقات سحر، بحث کے لیے صبح، کتابت کے لیے دوپہر اور مطالعہ و مذاکرہ کے لیے رات)۔ خطیب کے حوالے سے یہ کہا ہے . . . . . ”و حفظ اللیل انفع من حفظ النهار“ (حفظ کے لیے رات کے اوقات دوپہر کی بہ نسبت زیادہ مفید ہیں)۔ ابن جماعہ نے لکھ ہے ”اجود اماکن الحفظ الفرو“ اور یہ بھی کہا ہے کہ گل و یاسمن اور سبزہ و گل کا ماحول حفظ میں رکاوٹ بنتا ہے، اس لیے ایسا مقام اختیار کرنا چاہیے جہاں توجہ صرف مطالعے پر مرکوز ہو سکے اور سکون و سکوت ہو۔ پر خور بھی مطالعے میں حارج ہے۔ معلم جس قدر ہلک ہو، بہتر ہے۔ ابن جماعہ اور الزرنوجی دونوں نے اس معاملے میں عمدہ طبی نسخے تجویز کیے ہیں لیکن یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ہر شخص کا مزاج مختلف ہوتا ہے، اس لیے مجوزہ نسخے ہر کسی کے لیے شاید مفید نہ ہوں۔ ابن جماعہ نے طلبہ کا ورزش (ریاضت) کا پروگرام بھی بتایا ہے۔ وہ کہا ہے کہ بہترین ورزش پیدل چلنا ہے۔ سیر و تفریح (تنزه) اور شہر سے باہر تفریح گاہوں میں جا کر دن گزارنے کو بھی اس نے مفید قرار دیا ہے۔

ابن جماعہ نے تلقین کی ہے کہ ”تفہیم بقدر الاذہان“ لازم ہے اور بہت مؤثر امر یہ ہوگا کہ ”توضیح تصویر المسائل“ کرے۔ تصویر المسائل کے معنی یہ ہیں کہ دقیق مسائل کی توضیح زندگی کی حقیقی حالتوں کا تصور دلا کر، نیز امثلہ (مثالوں) کی مدد سے کرے اور احکام میں مشابہات کی مدد سے بات کو سمجھائے۔ سبق کے موقع پر ایسی باتیں بھی آ جاتی ہیں جن کے کھلے بیان سے حیا مانع ہوتی ہے۔ ایسی باتوں کو کثائے سے بیان کرے۔

طلبہ سے سوال کرنا اور ان کا امتحان لینا بھی مستحسن ہے۔ طلبہ کو امتحان میں کمزور ثابت ہونے پر شرمندہ نہ کرے اور انہیں جھوٹا ثابت نہ کرے۔ یاد کی ہوئی باتوں کو استاد کے سامنے دھرائنا بھی فائدے سے خالی نہیں۔ استاد کبھی کبھی طلبہ کے تحریری اشارات کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ طلبہ کو محنت کرائی چاہیے، لیکن زہدین اصول ”الاقتصاد فی الاجتهاد“ ہے، یعنی جد و جہد میں توسط۔ نہ زیادہ محنت نہ سہل انگاری۔ بقدر طاقت بدنی محنت بکار ہے۔ آغاز تعلیم میں طلبہ کی ذہانت کا امتحان کر لینا بھی مفید ہوگا تاکہ مضامین تعلیم کے انتخاب میں مدد ملے۔ ابن جماعہ نے مذاکرے پر بھی زور دیا ہے۔ اکثر ماہرین تعلیم کی طرح ابن جماعہ نے تاکید کی ہے کہ کسی استاد کو صحابہؓ کے مشاجرات (مشاجرات صحابہؓ) کے بارے میں بحث و گفتگو نہ کرنی چاہیے۔ تابعین کا ذکر بھی اور صحابہؓ سے حسن مساوات درکار ہے اور اس کا نتیجہ ہی ہے کہ حضرت علیؓ کی مجلس میں حضورؐ کی مجلس سے بہتر سمجھی جاتی تھی۔

سیر و تفریح : ابن جماعہ کے الفاظ یہ ہیں :  
”وكان بعض اكابر العلماء يجمع اصحابه في بعض اماكن التنزه في بعض ايام السنه و يتمازحون بما لا ضرر عليهم في دين ولا عرض (ص ۸۲)، یعنی بعض اکابر علما سال کے بعض ايام میں اپنے ساتھیوں کو بعض تفریح گاہوں میں جمع کیا کرتے تھے اور ایسے ہنسی مذاق کو روا رکھتے جس سے نہ تو دین پر حرف آتا ہو نہ عزت نفس پر۔

دیگر آداب : ایک طالب علم استاد کے آداب کس طرح بجا لائے ؟ اس سلسلے میں ابن جماعہ نے بھی وہی باتیں لکھیں ہیں، جو کتب فن تعلیم میں درج ہیں، یعنی حسن مخاطبۃ، تعظیم، تواضع، صبر علی جفوة الشیخ ( = استاد کی سختی پر صبر کرنا)، شیخ کی خدمت میں حاضر ہونے کے آداب، ملاقات کے لیے بہت سے منتظرین کی صورت میں ترتیب بہ حیثیت شرف کا خیال (الافضل فالافضل)، لباس کی پاکیزگی اور صفائی ملحوظ رکھنا۔ معلم کے آداب اور درس میں بیٹھنے کے آداب : اس امر کی بڑی مذمت کی گئی ہے کہ استاد کی کرسی یا مسند پر کوئی متعلم بیٹھے۔ تکرار سوال اور بے وقار حرکات سے بھی منع کیا گیا ہے اور قطع کلام کی بھی مذمت کی ہے۔ غرض یہ کہ ابن جماعہ نے اپنے دور کے کلچر کے مطابق متعلمین کے لیے ایک مکمل اخلاقی ضابطہ تحریر کیا ہے جس سے اس دور کی شائستگی و تہذیب اور تعلیم و تربیت کی روح کا پتہ چلتا ہے۔

تدریج کا اصول : دیگر مسلم ماہرین کی طرح ابن جماعہ نے بھی ابتداء بکتاب اللہ العزیز کی تلقین کی ہے اور اس کے حفظ، اس کی تفسیر اور اس کے معارف و علوم کو درجہ بدرجہ حاصل کرنے پر زور دیا ہے۔

ابن جماعہ کے نزدیک شروع میں فنون کی ابتدائی معاون کتابوں میں سے ہر ایک کا کوئی کا قابل اعتماد مختصر رسالہ پڑھنا چاہیے، لیکن ظاہر ہے کہ کتابوں کا انتخاب استاد (شیخ) کی مدد سے ہوتا چاہیے۔ علم صرف کتابوں سے حاصل نہیں ہوتا، اس کے لیے شیخ کی بڑی اہمیت ہے۔ ابن جماعہ کا یہ نکتہ قابل غور ہے کہ جامع علوم بننے کے بجائے اہم فنون میں تبحر (تخصص) پیدا کرنا زیادہ مفید ہے۔

قرآن مجید کے بعد حدیث اور اس کے علوم آتے ہیں۔ پہلے صحیحین، ان کے بعد موطا ابن مالک، پھر دیگر صحاح؛ سنن کے سلسلے میں البیہقی کی سنن اور مسند امام احمد بن حنبل۔ علوم حدیث میں درایت کے علوم لازم ہیں۔ مسوطات کی طرف توجہ مختصرات کے بعد کرنی چاہیے۔

تصنیف : یہ امر خاص توجہ کا طالب ہے کہ اسلاف تکمیل علم کے بعد تصنیف کا مشورہ دیتے تھے۔ ابن جماعہ نے بھی یہی کیا ہے۔ اس کا مقصد ذہنی امتحان ہوتا تھا، یہ دیکھنے کے لیے کہ تعلیم نے اپنے فن خاص میں کس حد تک اذعان پیدا کر لیا ہے اور علمی لحاظ سے وہ ترسیل و ابلاغ (تدریس) کے لیے کس حد تک تیار ہے۔ یہ آج کل کے مقالہ خصوصی کے برابر سمجھیے۔

مذاکرہ و حلقہ کی اہمیت : شیخ نے حلقے کا الترام بے حد ضروری قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے مذاکرے کو بھی تحصیل علم کا ایک بہت بڑا وسیلہ تسلیم کرتے ہوئے اس کی بڑی تفصیل دی ہے۔ استاد کی کرسی : آداب تعلیم سے متعلق کتابوں میں استاد کی کرسی یا جائے نشست کا مفصل ذکر کی بہت سی جزئیات ملتی ہیں، چٹائی (یوریا) لے کر منبر تک بہت سی عورتیں بتاتی تھیں۔ شہرہ سے نکل کر دور پیمانوں پر چل کر دوسرے



چلنے کی مثالیں بھی بہت ہیں۔ مجلس درس میں معلم اور متعلم کے بیٹھنے، آنے جانے اور درس لینے کے آداب خاص توجہ کے قابل ہیں۔ رفقائے درس کے حقوق کے متعلق بھی اشارات موجود ہیں اور مختلف حالتوں کے آداب بھی بتائے ہیں۔

ہر چند کہ اوراق گذشتہ میں استاد کی شفقت کا ذکر بار بار آیا ہے، پھر بھی ابن جماعہ کی یہ تلقین قابل ذکر ہے کہ استاد کی سختیوں کو برداشت کرنا چاہیے (أَنْ يَصْبِرَ عَلَى جَفْوَةِ تَصَدَّرِ مِنْ شَيْخِهِ)۔

شیخ کے ساتھ چلنے کے بھی آداب ہیں اور راستے میں شیخ سے بات چیت کرنے کے بھی متعلم کو چاہیے کہ علما کے باہمی اختلاف پر زیادہ توجہ نہ دے، مبادا اس کی طبیعت علم سے متنفر ہو جائے، غرض تذکرہ السامع متعلم کے ٹسپن کے جملہ امور پر حاوی کتاب ہے۔ اس کے ضمن میں کتابوں کے استعمال کے طریقے بتائے ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ کتابیں مستعار لی جا سکتی ہیں، لیکن ان کے حواشی پر اپنے نوٹ لکھنا بری عادت ہے۔

کتابوں کی کتابت اور روشنائی اور قلم کا موضوع بھی ابن جماعہ نے نہیں چھوڑا۔ اس کی یہ تلقین بھی قابل ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اسم مبارک جب لکھا جائے تو اس کے ساتھ پورا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لکھا جائے، محض جلعلم، سلم یا صلح کافی نہیں۔ اسی طرح صحابہؓ کے نام کے ساتھ رضی اللہ عنہ مکمل لکھا جائے۔

ابن جماعہ کی ہر از معلومات کتاب میں اقامتی جہاز اور اقامت کے طریقوں کے متعلق بڑی عمدہ اور قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ یہ جزئیات احمد الشلبی نے اپنی کتاب تاریخ التریب الاسلامیہ میں یکجا درج کر دی ہیں۔ (تذکرۃ المدارس والمکاتب)۔ دیگر مباحث

سیر و تفریح وغیرہ کا بیان ملتا ہے۔ علاوہ ازیں مدا میں نساء کی اقامت کی ممانعت ہے (یعنی مسلمات تعلیم تو فرض ہے، لیکن ان کا گھروں سے باہر اقامت کا انتظام خطرے سے خالی نہیں)، نیز دیواروں اشعار لکھنے، مدرسے کے دروازے پر بیٹھنے، مدرسے کے اندر بے مقصد گھومنے، ننگا پھرنے، اور وقت سے گری ہوئی وضع اختیار کرنے کی بھی مذمت ہے۔ مختصر یہ کہ تذکرہ السامع میں جو معلومات دستیاب ہیں ان سے یہ اندازہ لگنا مش نہیں کہ مصنف کے زمانے تک مسلم ممالک (خاص مصر و مضافات) میں فن تعلیم ایک مربوط، مضبوط اور قواعد و شروط کا پابند نظام بن چکا تھا، یہاں جماعہ کے نظریات کا بیان ختم ہوتا ہے۔

طاش کوبری زادہ (م ۵۹۶۸ / ۱۵۹۱ء) طریقہ تعلیم کی تاریخ میں دو ترک عال کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں اہم شخصیت حاجی خلیفہ (صاحب الفنون) کی ہے، جن کی اصل حیثیت ایک فہر (کتابیات) ساز عالم کی ہے۔ دوسری اہم شخص ترک مصنف طاش کوبری زادہ (ربک بان) کی ہے جن کی کتاب مفتاح السعادة و مصباح السیاح علوم اسلامی کی تاریخ یا فہرست ہے، جس کے مقدمہ میں تعلیم و تعلم کے اصولوں اور طریقوں کا فاضلانہ و ماہرانہ تجزیہ بھی کیا گیا ہے۔ ان دوسری اہم تصانیف میں سب سے اہم الشفا النعمانیہ فی علماء الدولة العثمانیہ ہے، جس میں ۵۲۲ علما اور مشائخ طریقت کے سوانح درج ہیں اس کتاب کو دس عثمانی سلاطین (از عثمان سلیمان) کے ادوار حکومت کے مطابق دس طبقہ میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ۱۲۹۵ھ میں مکمل ہوئی اور اس دور کی فکری تاریخ کا سب سے بڑا ماخذ ہے۔ اصل کتاب عربی میں تھی۔ ترکی ترجمہ بعد

ہوا اور کئی بار طبع ہوا۔

یہاں گوہری زادہ کی کتاب مفتاح السعاده و مصباح السیادہ زیر بحث ہے، جو تین جلدوں میں ہے۔ پہلی دو جلدوں میں علوم ظاہریہ کا بیان ہے اور آخری جلد میں علوم باطنیہ کا ذکر ہے۔ پہلے دو حصوں میں ۳۱۶ ظاہری علوم کا تذکرہ ہے۔ ان میں دینی و غیر دینی، نقلی اور عقلی، ہر طرح کے علوم شامل ہیں۔ مصنف نے ہر علم کے بیان کے ساتھ اس وضاحت کا التزام کیا ہے کہ متعلقہ علم کے ماہرین کون کون سے گذرے ہیں اور اس علم میں کون کون سی کتب تصنیف ہوئیں۔ اس طرح بعض اوقات ہر علم کی تفصیل میں کئی کئی صفحات مسلسل لکھے گئے ہیں۔ اس اسلوب بیان سے قاری پوری طرح مستفید ہوتا ہے۔ جلد سوم میں علوم باطنیہ کا تذکرہ ہے، جس کے چار شعبے بتائے گئے ہیں، یعنی عبادات، عادات، مہلکات، اور منجیات؛ اور ہر ایک کے تحت وافر معلومات درج ہیں، اس طرح یہ کتاب علوم و فنون کی ایک مربوط روداد بن گئی ہے:

مفتاح السعاده میں علم، تعلیم اور تعلم کے جو اصول بیان ہوئے ہیں، یہاں ان کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔

طاش گوہری زادہ کے نزدیک تمام علوم اسلامی کا منبع قرآن مجید ہے۔ تمہید کے بعد فضیلة العلم بیان کی گئی ہے اور اس پر بحث کرتے ہوئے نقلی و عقلی دلائل دیے ہیں، پھر علم کے دینی و دنیوی فوائد بیان کیے ہیں اور تعلم کی فضیلت کے بارے میں آیات قرآنیہ، احادیث نبویہ اور صحابہؓ و دیگر اکابر کے اقوال نقل کیے ہیں۔ اسی طرح تعلیم کی فضیلت کے بیان میں آیات، احادیث اور آثار نقل کیے ہیں (مفتاح السعاده، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۱: ۹، ۱۰)، لیکن یہ بحثیں رسمی ہیں اور

تقریباً ہر تعلیمی کتاب میں مل جاتی ہیں۔ ہمارے لیے مفتاح کے اہم مباحث وہ ہیں جن کا تعلق ان کے اپنے زمانے کے نظریات و تجربات تعلیمی سے ہے۔ طاش گوہری زادہ جس دور میں علوم اور علم کی تاریخ لکھ رہے تھے وہ منظم مدارس اور باضابطہ روایات تعلیمی کا زمانہ شباب تھا، لیکن روایت کی عام باتیں بھی اس کتاب کے مقدمے میں موجود ہیں، مثلاً مصنف نے لکھا ہے کہ متعلم کے لیے کئی اوصاف و شرائط ضروری ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ متعلم مناسب درجہ عمر میں ہو، جس میں تحصیل قدرتی طور سے آسان ہوتی ہے، یہ لڑکپن اور نوجوانی کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس میں طالب علم فارغ القلب اور اسور معاش کی الجھنوں سے آزاد ہوتا ہے۔ اسے صحیح المزاج ہونا چاہیے، تاکہ سچی لگن سے علم حاصل کر سکے اور کسی اور شے کو علم پر ترجیح نہ دے۔ طاش گوہری زادہ کا یہ نکتہ دراصل درجہ عمر کی نفسیاتی حقیقتوں اور بچوں کے احوال نفس سے متعلق ہے۔ مصنف نے بچوں کی ذہنی ساخت اور میلانات اوائل عمر کا خاص خیال رکھا ہے اور اس درجے کو کردار کی تعمیر کا دور اول کہا ہے۔

طاش گوہری زادہ کے نزدیک تعلیم کا ایک مقصد تعمیر کردار ہے۔ اس کے نزدیک متعلم کی اخلاقیات مکمل ہونی چاہیے تاکہ وہ سچائی کی فضیلت حاصل کر سکے، مکر و ربا سے پاک ہو جائے، طبیعت میں خلوص اور انصاف آجائے اور وہ ہکا دیندار بن جائے، لالچی نہ ہو، کج خلق نہ ہو، رحم دل ہو، ڈرہوک نہ ہو اور زر اندوزی کی عادت سے پاک ہو۔

طاش گوہری زادہ نے بعض دوسرے ماہرین تعلیم کی طرح متعلم کے لازمی اوصاف بیان کیے ہیں، جو عام کتابوں میں بھی ہیں، لیکن اس کے بیان میں دو نکتے ایسے ہیں جو قابل توجہ ہیں۔ ایک نکتہ

تعلیم سے مسلح ہو کر کہیں موجب فساد نہ بن جائے (بَانَ الْعِلْمُ بِصَيْرِ آلَةِ يَسْتَعِينُ بِهَا فِي الْفَسَادِ)۔ تعلیم میں متعلم کا باطنی (نفسیاتی) امتحان خاص الخاص نکتہ ہے اور ایک لحاظ سے جدید نفسیاتی تحلیل کے قریب معلوم ہوتا ہے۔ مصنف نے تجزیہ نفس کی ایک صورت یہ بتائی ہے (اور یہ شخصیت کے موروثی اثرات کے اصول پر مبنی ہے) کہ متعلم کے انتخاب کے وقت یہ بھی دیکھا جائے کہ وہ ”اولاد السفلہ“ (کمینے لوگوں کی اولاد) تو نہیں اور وجہ یہ بتائی ہے کہ جب ایسا شخص پڑھ جائے گا تو موروثی جبلت کے تحت شرفا کے خلاف زبان درازی کرے گا اور موروثی باطنی خبیث کی بنا پر اچھے لوگوں کی پگڑی اچھالے گا۔

فاضل مصنف کی یہ بات اصولاً درست ہے اور مغرب میں آج کل بھی مخفی پیرائے میں اس قسم کے امتحان پر عمل ہوتا ہے، لیکن اس نقطہ نظر پر اعتراض یہ ہے کہ تعلیم کا مقصد ہی یہ ہے کہ تہذیب اخلاق کرے اور دلوں کی کدورتیں دو کرے۔ بنا بریں سفلیکان کے مہذب بن جانے کا بھی امکان ہے، آلا یہ کہ یہ اصول اٹل سمجھا جائے کہ موروثی اوصاف کبھی تبدیل نہیں ہوتے۔

مصنف نے قدرتی طور پر تعلیم میں اخلاص (یعنی حصول علم برائے رضائے الہی اور برائے علم پر زور دیا ہے اور کہا ہے: التعلیم بغیر اللہ حرام باطل و طلب العلم لا للمصل با ضائع (۱: ۱۴)۔

اب ظاہر ہے کہ عمل کے ایک معنی ہیں دینی اخلاصیت پر عمل، مگر دوسرے معنی بھی ہیں کہ اس سے زندگی کے تجربے میں صحیح کام لیا جائے۔ طاش کوہری زادہ کے نزدیک علم ایک وظیفۃ العلائق الدنیویہ ہے، لیکن مصنف نے جس حد تک اس پر زور دیا ہے مادیاتی نقطہ نظر

یہ کہ متعلم کو تعلیم میں اپنے زمانے کے مروجہ طریقوں کو اپنانا چاہیے تاکہ اس کی تعلیم اپنے زمانے کے مزاج اور ضرورتوں کو سمجھنے اور سمجھانے میں مددگار ثابت ہو۔ مصنف کے الفاظ یہ ہیں: ویوافق للجمهور فی الرسم و العادات المستعملتہ عند اهل الزمان۔ مصنف نے اس نکتے کی زیادہ وضاحت نہیں کی، تاہم ہمارے ماہرین تعلیم کو چاہیے کہ اس اصول پر خاص توجہ کریں اور تعلیم میں دینی ذہن کو پختہ کر دینے کے بعد تعلیمی رسوم اور عادات مستعملہ وقت کو اپنائیں۔

طاش کوہری زادہ کا دوسرا نکتہ مقصد تعلیم سے متعلق ہے۔ مصنف کہتا ہے کہ طالب علم کو عام زندگی، نیز مراحل تحصیل علم میں موت سے نہیں ڈرنا چاہیے۔ دراصل یہ تعلیمی اور علمی تجربوں میں ثابت قدمی اور اولوالعزمی کا سبق ہے۔ یہ تلقین بچوں میں اولوالعزمی پیدا کرنے اور حوصلہ مندی کی ترغیب دینے کے لیے ہے۔

مصنف نے تعلیم کو ذریعہ فراہمی زربنائے کی منیت کی ہے، چنانچہ لکھا ہے: لا جابعا لِنَمَالٍ إِلَّا بِقَدْرِ الْحَاجَةِ فَإِنْ إِلَّا شَغَالٍ بَطْلٍ لِّلْأَسَابِ الْمَعِيشَةِ مَانِعٍ عَنِ التَّعْلِيمِ۔

مصنف نے تعلیم میں تزکیہ نفس پر بہت زور دیا ہے۔ اس کے نزدیک تعلیم ایسی ہونی چاہیے جس سے قلوب کی تطہیر ہوتی ہو۔ گو یہ بات اسلامی تعلیم میں عام ہے، لیکن طاش کوہری زادہ نے اس پر ایک اہم نکتے کا اضافہ کیا ہے، جو قابل غور ہے۔ اس کی رائے میں متعلم کو تعلیم میں داخل کرنے سے پہلے اس کا تجزیہ نفس ہونا چاہیے اور یہ اس مادہ کے لیے کہ نفسیاتی حالت کے اعتبار سے وہ تعلیم سے قابل ہے یا نہیں۔ اس مادہ کے نزدیک یہ امتحان اس مادہ کے لیے ہے کہ بغیر صحت مند ہونے

والے لوگ شاید اسے ناقابل عمل خیال کریں گے۔  
مسلم کلچر میں دنیوی علائق میں زیادہ انہماک  
سے اجتناب، دراصل اس معاشی و معاشرتی تصور  
کی وجہ سے تھا، کہ ہر انسان کو اپنی ضرورتیں کم  
رکھنی چاہیں تاکہ وسائل ارضی سے دوسرے انسان  
بھی برابر کا فائدہ اٹھا سکیں۔ قدیم زمانے میں اکثر  
اہل علم یکسوئی اور بے نیازی اختیار کرتے تھے  
تاکہ ان کے متعلمین میں قربانی کا جذبہ اور بعید  
مسافتوں کو طے کرنے کی خطر طلبی اور حوصلہ مندی  
پیدا ہو۔ یہ شاید اس قسم کی تلقینات کا نتیجہ تھا  
کہ طالب علم کے لیے مشرق سے مغرب تک سفر  
کرنے میں مشکل نہ تھا، حالانکہ اس زمانے میں سفر کی  
مصوبتیں بڑی حد تک ناقابل برداشت تھیں۔

تعلیم میں ترکِ التَّكْسَل (سستی و بیدلی سے احتراز) پر مصنف نے بہت زور دیا ہے اور تَعَلَّمَ الی آخر العمر کی تائید میں مشہور حدیث یا قول نقل کیا ہے = اَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ اِلَى اللَّحْدِ، یعنی آدمی کو مدتِ العمر سیکھتے رہنا چاہیے۔ مصنف نے صحیح استاد کے انتخاب کا ذکر بھی کیا ہے اور کہا ہے کہ استاد کے ہر حکم کی تعمیل متعلم کے بنیادی آداب میں شامل ہے۔ اس کے نزدیک استاد کا احترام اس حد تک فرض ہے کہ جب شاگرد استاد سے ملنے جائے تو اس کا دروازہ نہ کھٹکھٹائے تاکہ اس کے آرام میں خلل واقع نہ ہو اور انتظار کرے کہ استاد خود کب نکلتا ہے۔ تعلیم کے لیے خیر خواہ اور مشفق استاد کا انتخاب کرنا لازم ہے۔ یہ بحث دراصل استاد کے منصب سے متعلق ہے۔ مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ متعلم کتاب پر اور اپنے حافظے پر اور ذہانت پر زیادہ اعتبار نہ کرے بلکہ تیقن کی خاطر استاد سے سوال کرے اور یقینی مطالب تک پہنچے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے = الْعِلْمُ قَفْلٌ وَ مَفْتَاحُهُ السَّوَالُ۔ درحقیقت یہ

بڑا قیمتی اصول ہے اور پہلے لکھا جا چکا ہے کہ ابن  
جماعہ اور ابن خلدون نے بھی اس پر زور دیا ہے .  
متعلم کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ  
استاد کو نہ ٹوکرے، نظر انداز کر دے یا قائل کرے،  
استاد کے آگے نہ چلے، پیچھے چلے، کلام و گفتگو  
میں پہل نہ کرے، لیکن اگر استاد کا حکم ہو تو  
ٹھیک ہے؛ استاد کے سامنے زیادہ باتیں نہ کرے،  
استاد کی طرح کتاب کی توقیر بھی لازم ہے، ایسا  
کوئی سوال نہ کرے جو استاد کی آزدگی کا موجب  
ہو، نیز استاد کی اولاد کا بھی احترام کرے .

یہ تھا تعلیم کا وہ ماحول، جس میں علم ایک نعمت عظمیٰ، ایک الٰہی عطیہ، ایک مقدس سلسلہ فکر و عمل بن گیا تھا۔ یہ صرف باتیں ہی نہ تھیں، ایک علمی معاملہ تھا جو کردار کا لازمی جزو بن جاتا تھا۔ اس پر جدید ذہن کو حیرت ہوتی ہوگی۔ مگر یہ ایک تاریخی حقیقت ہے۔

متفرق امور: تلاش گوہری زادہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ متعلم کو ایک خاص درجے تک جملہ متجانس علوم یک وقت پڑھنے چاہیں (جیسا کہ آج کل مرکب = composite) کورسوں کا تصور ہے، کیونکہ بقول مصنف: قَبْلَ الْعُلُومِ كُلِّهَا مُتَعَاوِنَةٌ مُرْتَبِطَةٌ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ (مفتاح، ۱: ۲۴)، البتہ بعد میں چاہے تو متفرق شعبوں کو الگ الگ (bifurcation) کر کے پڑھ سکتا ہے اور بالآخر کسی ایک فن اور اس کی متجانس شاخوں میں تبحر یا تخصص (Specialisation) پیدا کر سکتا ہے۔

مصنف کی رائے میں جو علم بھی فوق و  
صلاحیت کے مطابق سیکھا جا سکتا ہو، سیکھنا  
چاہیے، کسی علم کو حقیر نہ سمجھا جائے۔  
چنانچہ لکھا ہے: اَبَاكَ ثُمَّ اَبَاكَ اِنْ تَسْتَعِزَّ  
بِشَيْءٍ مِنَ الْعِلْمِ (۱: ۲۳۵)۔

نظری ہے، جو باعث تشکیک بھی ہو سکتا ہے، دوسرا ریاضیاتی، جو تعداد و مقدار سے متعلق ہے اور قطعی ہے، تیسرا طبیعیاتی، جو مشاہدے سے متعلق ہے اور اس میں غلطی کا امکان ہے، چوتھا تجربی، جو قطعی ہے اور صنائع کی بنیاد اس پر ہے، پانچواں طب، جو دین کے بعد سب سے بڑا علم ہے اور علوم شریفہ سے تعلق رکھتا ہے۔ متعلم ان میں سے یقینی اور شریف علوم پر زور دے۔

علم مذاکرہ و مناظرہ کے بارے میں گوہری زادہ کی رائے یہ ہے کہ یہ اگر مشاورت (تحقیق حق) کے لیے ہو تو مضائقہ نہیں، بلکہ ضروری ہے، لیکن اگر مفاخرہ اور تعصب انگیزی کے لیے ہے تو مکروہ ہے۔ طاش گوہری زادہ کے نزدیک علم و تعلیم کی غایت معرفت الہی ہے، جو غایت الغایات ہے اور ”رئیس جمیع السعادات“ اور سبب فوز و نجات ہے نہ کہ وجہ تفاخر و تعلیٰ، لہذا متعلم (اور علم) کو علم کے شرف اور غایت کا واضح تصور ہونا چاہیے۔ مصنف کی ایک ہدایت متعلم کے لیے یہ ہے کہ آج کا کام کل پر نہ چھوڑیں۔

معلم کے اوصاف و فرائض : اب رہے معلم کے اوصاف و فرائض، تو وہ مصنف کے نزدیک یہ ہیں : اول، معلم اس یقین کے ساتھ تدریس کا آغا کرے کہ وہ فرض بوجہ اللہ تعالیٰ انجام دے رہا ہے، شہرت اور زر طلبی کے لیے نہیں کر رہا اور ہدایت خلق اللہ اس کا مقصود ہے؛ دوم، معلم متعلم کو اپنا فرزند سمجھے اور تربیت میں مشفقانہ انداز اختیار کرے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ متعلم بھی معلم کو بمنزلہ باپ کے سمجھے گا اور فرمان بردارہ کرے گا؛ سوم، جاہ و منصب کا طلب گار نہ ہو چہارم، معلم کی تربیت میں جہاں سختی کی ضرورت ہو وہاں سختی کرے، لیکن جہاں شفقت کی ضرورت ہو وہاں شفقت کرے اور یہ سب کچھ بط

مساراً چہ مصنف الغزالی کی رائے کے برعکس علم مذموم کے تصور سے جزوی اختلاف کرتا ہے (جزوی اس لیے کہ آگے چل کر وہ خود بھی فلسفہ خلاف الشرع وغیرہ کو مذموم کہتا ہے)۔ پھر حال علی الاطلاق اس کی رائے یہ ہے : ان للمعلوم و ان کان منوماً فی نفسه فلا تخلو تحصیلہ عن فائدة (۱ : ۲۵)، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسام غزالی نے جن علوم کو مذموم کہا ہے ان کی مذمت کی ایک بنیاد ہے اور وہ یہ کہ بعض علوم واقعی غیر مفید ہوتے ہیں، ان کے بجائے مفید علوم کیوں نہ پڑے جائیں۔ الغزالی کے نزدیک مذموم علوم وہ ہیں جو خدا، کائنات اور انسان کے بارے میں یقین کے بجائے شک پیدا کرتے ہیں اور شک سے بے عملی اور مردہ دلی پیدا ہوتی ہے اور عملی جد و جہد کو گزند پہنچتا ہے۔ اس کے باوجود یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جب تک کچھ لوگ ان علوم کو پڑھیں گے نہیں، ان کی کمزوریوں سے کیسے باخبر ہوں گے۔ طاش گوہری زادہ کا خیال ہے کہ ہر سلسلے میں ایک فطری ترتیب ہوتی ہے۔ متعلم کا فرض ہے کہ وہ فطری ترتیب کو مدنظر رکھے، آسان سے مشکل کی طرف بڑھے، تدریج سے کام لے اور ترتیب کے بارے میں استاد کی رائے پر عمل کرے۔

اہم علوم کون سے ہیں؟ گوہری زادہ کی رائے میں اہم ترین علوم وہ ہیں جو معرفت ایزدی کریں، فوز و فلاح اور حصول سعادت کا باعث بنیں، یقین و ایمان کو قوی کریں اور تشکیک و یحیٰ عملی کا ازالہ کریں۔ مصنف کی رائے میں حکمت و فلسفہ کا ایک حصہ بالکل مناسب و ضروری ہے وہ تشکیک کا باعث نہ ہو اور اس کے نتیجے میں یقین کی تائید مقصود ہو، نیز عملی زندگی میں اس کا ایک حصہ

خیر خواہی کرے۔

پنجم : زجر و تنبیہ - اس بارے میں طاش گوہری زادہ نے بڑا اصول یہ بتایا ہے کہ (سختی، جھڑکی) کھلے انداز میں نہ ہو، بلکہ اشارے اور تعریض سے ہو اور حکمت اس کی یہ بیان کی ہے کہ النَّاسُ حَرِيصٌ عَلَى مَا مَنَعَ بِهِ، یعنی جس چیز سے روکا جائے، انسانی طبیعت اسی کی طرف زیادہ راغب ہو جاتی ہے۔ اس نکتے کو آج کل کے تعلیمی تجربے میں بھی بہت اہمیت دی جاتی ہے۔

ششم : ان يَبْدَأُ فِي التَّعْلِيمِ مَا يَهْمُ الْمُتَعَلِّمُ فِي الْحَالِ أَمَا فِي مَعَاشِهِ أَوْ فِي مَعَادِهِ، یعنی تعلیم میں افادیت کی اہمیت کا خاص خیال رکھے اور بے مقصد تعلیم سے اجتناب کرے۔ اس کے علاوہ موافق طبیعت مضامین کا انتخاب کرے۔ (وَيُعَيِّنُ لَهُ مَا يَلِيْقُ بِطَبْعِهِ مِنْ الْعُلُومِ أَنْ كُلُّ مَيَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ)۔

یہ ہیں خیالات طاش گوہری زادہ کے غایت تعلیم، طریق تعلیم اور آداب تعلیم کے بارے میں، ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو حالات کی تبدیلی کے باعث اب محض نظری و تاریخی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن بعض آج بھی بے حد قیمتی ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ مسلم اقوام میں سے ترکان آل عثمان کے دور میں عظیم تنظیمات کا ایک بڑا سلسلہ نظر آتا ہے۔ ان میں علمی و تعلیمی تنظیمات بھی اہمیت رکھتی ہیں، لیکن اس کا صحیح اندازہ تبھی ہو سکتا ہے کہ ہم عہد اسلامی کی پوری ثقافتی و تعلیمی تاریخ پر جامع اور مربوط نظر ڈالیں۔

دیگر ماہرین تعلیم : سطور بالا میں صرف چند ماہرین تعلیم کا ذکر آیا ہے اور یہ صرف نمائندگی کے لیے ہے ورنہ صدہا اساتذہ کبار اور برگزیدہ ماہرین تعلیم کا تذکرہ مرتب کیا جا سکتا ہے۔ دراصل ہر بڑا استاد بڑا عالم اور ماهر تعلیم بھی ہوتا

تھا، اسی لیے ماہرین کی مکمل فہرستیں علما کے تذکروں میں دستیاب ہیں۔ قدیم کتابوں میں القلفشندی کی صبیح الاعشی بہت مفید کتاب ہے۔ بعد کی کتابوں میں عبدالحی : نزہۃ الخواطر؛ صدیق حسن خاں : ابجد العلوم؛ نیز رحمن علی : تذکرہ علمائے ہند، طبع جدید محمد ایوب قادری، وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

ہندوستان کے ماہرین تعلیم میں سب سے مشہور و مقبول نام ملا نظام الدین [رک باں] کا ہے، جس کے درس نظامیہ کا تذکرہ نصابات کے سلسلے میں آگے آ رہا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کے تعلیمی خیالات ان کے رسالہ دانشمندی (فارسی) میں موجود ہیں۔ درس نظامیہ کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں (اور اس کے بعد) مغربی تصورات کے تحت علوم اسلامیہ کی تدریس کے کچھ نئے طریقے رائج ہوئے، ان میں زیادہ زور اس پر دیا جاتا رہا کہ پرانے علوم کے ساتھ مغرب کے علوم جدید (سائنسی و نیم سائنسی) بھی لازماً پڑھائے جائیں اور نصابوں میں تبدیلیاں کی جائیں۔ اس قسم کی امتزاجی کوششوں میں عرب اور ترک ممالک کے علاوہ برصغیر میں مدرسہ عالیہ کلکتہ، اورینٹل کالج لاہور، مدرسہ حمیدیہ لاہور، ندوۃ العلماء (لکھنؤ) وغیرہ شامل ہیں (دیکھیے رسالہ الندوۃ، ابوالکلام آزاد : السلال، شبلی نعمانی : مقالات تعلیمی)۔ خود مدرسۃ العلوم علی گڑھ میں امتزاجیت کی کوشش ہوئی، لیکن کامیاب نہیں ہوئی۔ جدید دور میں تعلیمات کے ناقدین میں علامہ شبلی اور علامہ اقبال کے خیالات خاص توجہ کے لائق ہیں (دیکھیے سید سلیمان ندوی : حیات شبلی، نیز اقبال کی تعلیمی سفارشات، صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کی فرمائش پر علی گڑھ کے لیے تعلیم کا اصولی منصوبہ، نیز سید عبداللہ : اقبال کا منصوبہ

دوسرے علوم (علوم آلہ) کی ایجاد پر مجبور کیا اور یہ علوم جتنے بڑھتے گئے اتنا ہی نصاب کا دائرہ بھی پھیلتا گیا اور قرآن و حدیث کے ساتھ علوم عربیہ (ادبیہ) نصاب پر محیط ہو گئے، جس میں صرف و نحو، علم لغت و اشتقاق اور مطالعہ کلام عرب کو مرکزی اہمیت حاصل ہوتی گئی، تفسیر و حدیث کی تشریح و تدوین کے لیے باقاعدہ کتب لغت وجود میں آئیں۔ اسی طرح فن انساب کی تدوین کی طرف توجہ ہوئی۔ اس سے اور حدیث کے فنون کو مدد ملی۔

اسلامی درسگاہوں کے نصاب کے ارتقا کی بحث طویل ہے۔ امام الغزالی اور ابن خلدون نے نصابات وقت پر سرسری نظر ڈالی ہے۔ فاضل مستشرق روزنتھال Rosenthal نے بھی ارتقا کی تاریخ لکھی ہے: (The Knowledge Triumphant) نیز دیکھیے مناظر احسن کیلانی: مسلمانان ہند کا نظام تعلیم و تربیت؛ غلام محی الدین صوفی: (al-Minhaj)۔

یہ امر واقعہ ہے کہ ہندوستان میں اسلام کے پہنچنے اور ملک پر غالب آنے تک، یعنی پانچویں صدی ہجری تک سارے عالم اسلام میں، تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ نصابات ایک منظم شکل اختیار کر چکے تھے۔ نظام الملک کی قائم کردہ جامعات بغداد وغیرہ میں ان کی تنظیم مکمل ہو چکی تھی۔ ان نصابات کا دائرہ کچھ اس طرح مشکل ہوتا ہے:

- (۱) قراءت (قرآن)؛ (۲) خط؛ (۳) صرف و نحو؛ (۴) شعر؛ (۵) حدیث؛ (۶) حساب؛ (۷) الجبر و المقابله؛ (۸) ہندسہ؛ (۹) جغرافیہ؛ (۱۰) ہیئت؛ (۱۱) فقہ و کلام؛ (۱۲) اسناد (علم الانساب)؛ (۱۳) سیرۃ؛ (۱۴) تاریخ؛ (۱۵) طب؛ (۱۶) کیمیا
- ہندوستان کے مدارس میں کم و بیش اسی دائرے کا حکم نظر آتا ہے، اس لیے آگے کی بحث میں زیادہ

تعلیم "دن مسائل اقبال: خواجہ غلام السیدین: Educational philosophy of India: عبدالواحد حسینی: مقالات اقبال خصوصاً تعلیمی مضامین، وغیرہ)۔ اس ضمن میں یہ لائق ذکر ہے کہ قدیم طرز کے مدارس، مثلاً دیوبند اور مظاہر العلوم سہارن پور وغیرہ نے یہ امتزاجیت کم سے کم قبول کی۔ اس کے برعکس عہد حاضر میں مسلم ممالک میں تعلیمی نظامات اکثر و بیشتر مغربی اثرات کے حامل ہیں۔

اب تک اسلامی دور میں تعلیم کی نظری روداد پیش کی گئی ہے۔ اب اس کی علمی صورتوں کی کیفیت ملاحظہ کیجیے جو نصابات میں نظر آتی ہے۔

تعلیم میں نصابات کا مسئلہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے، لیکن ہر نصاب کسی مقصد کے تابع ہوتا ہے۔ اسلامی تاریخ تعلیم میں نصاب کی بنیاد قرآن مجید کی تعلیم پر قائم ہے اور سب سے بڑے معلم حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ کے اصول پر کتاب یعنی قرآن مجید ہی کو اولین نصاب قرار دیا اور اس کے بعد حکمت کو، جس کے عہد بہ عہد جتنے بھی معنی کیے جائیں (ان کی کثرت ہے) یہ امر واضح ہے کہ یہ بھی قرآن مجید پر، جو انسانی زندگی کا دستور اعظم ہے، عمل کا کوئی نظام دلائل ہوگا۔ بالعموم اس سے سنت مراد لی جاتی ہے، لیکن حقائق کائنات بھی مراد لیے جاسکتے ہیں۔

نصاب حنفی کے یہاں بھی یہی دو نصاب ہیں۔ اور ان نجی مکاتب میں بھی جو عہد نبوی کے مختلف گھروں میں قائم تھے۔ صحیح البخاری کے اس نصاب تعلیم کی طرف اشارے ملتے ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ آہستہ آہستہ یہ نصاب پورے عالم اسلام میں پھیلنے لگے۔

تر تذکرہ ہندوستان ہی کا ہے۔

اندلس میں تعلیمی مضامین میں تنوع کچھ زیادہ معلوم ہوتا ہے اور علوم عملی و تجربی کا عنصر غالب نظر آتا ہے، مثلاً ڈریپر (Draper) (معرکہ مذہب و سائنس، مترجمہ ظفر علی خان) لکھتا ہے کہ مسیحی دنیا میں علم جب برسر زوال تھا، عین اسی وقت قرطبہ، غرناطہ، طلیطلہ، اشبیلیہ وغیرہ میں عظیم مدارس علمی قائم ہو چکے تھے۔

عراق، ہند اور خراسان میں ادب کی نصابی کتابوں میں سب سے زیادہ مقبولیت مقامات حریری (م ۵۱۶ / ۱۱۲۲ء) کو حاصل رہی اور اس کے بعد درجہ بدرجہ دوسری کتابوں کو۔ مقامات کا انتخاب ہمہ جہت مفید تھا۔ خصوصیت اس کی یہ ہے کہ اس کے مختلف مقاموں میں ابو زید سروجی تقریر کرتا ہے اور صرف و نحو، لغت، معانی و بیان، شعر، تاریخ، امثال و روایات، دینیات، فقہ و کلام کے مسائل باتوں باتوں میں بیان کر جاتا ہے۔ دوسری نصابوں کتابوں کے لیے دیکھیے، جی ایہ ڈی صوفی: al-Mhihaj وغیرہ۔

اندلس کی مسلم درسگاہوں میں حساب، ہندسہ، نجوم، علم مثلثات، حیاتیات، طب، علم جراحی اور علم اللغة کی تعلیم زوروں پر تھی، لیکن مشرق میں معقولات اور فقہ کو اہمیت حاصل رہی۔ منطق میں شرح شمسیہ، فقہ میں المرغینانی (م ۵۹۳ / ۱۱۹۷ء) کی مشہور کتاب الہدایہ، اصول فقہ میں ابوالبرکات النسفی (م ۵۷۱ / ۱۱۳۱ء) کی منار الانوار اور البزدوی (م ۵۸۲ / ۱۱۹۸ء) : کنز الوصول الی معرفة الاصول (= اصول بزدوی)، تفسیر میں عبد اللہ بن احمد النسفی (م ۵۷۱ / ۱۱۳۱ء) کی مدارک التنزیل، الزمخشری (م ۵۳۸ / ۱۱۴۴ء) کی الکشاف اور البیضاوی (م ۶۸۵ / ۱۲۸۶ء) کی انوار التنزیل و اسرار التأویل،

فن حدیث میں حسن بن محمد المعری الصبغانی (م ۵۶۰ / ۱۱۲۵ء) کی مشارق الانوار اور البغوی (م ۵۱۰ / ۱۱۱۷ء) کی مصابیح السنہ (بعد میں اسی کی ایک بدلی ہوئی شکل مشکوٰۃ المصابیح کا رواج ہوا) اور فن تصوف میں شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۵۶۳ / ۱۱۳۴ء) کی عوارف المعارف، محی الدین ابن العربی (م ۵۶۸ / ۱۱۲۴ء) کی لمعوس الحکم اور اس کی شرح نیز عراقی کی لمعات شامل نصاب رہیں، علم الکلام اور علم عقائد کے نصابات بدلتے رہے۔ کلام میں شرح صحائف اور عقائد میں عقائد نسفی کا رواج عام رہا، لیکن عہد بہ عہد دوسری کتابیں بھی شامل ہوتی گئی۔

نصاب تعلیم ہندوستان میں : ہندوستان میں مسلمانوں کی باقاعدہ سلطنتوں کا آغاز غزنوی اور غوری دور میں ہوا۔ اس کے ساتھ ہی علمی مدارس اور انتظامات درس کا بھی فروغ شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے چار ادوار قرار دیے جاسکتے ہیں : (۱) ساتویں صدی سے گیارھویں صدی ہجری تک؛ (۲) اکبری دور سے اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے تک؛ (۳) درس نظامیہ کا دور جو تھوڑی بہت ترمیم کے ساتھ آج بھی جاری ہے؛ (۴) برطانوی دور، جس میں اسلامی درسیات میں انقلابی تبدیلیوں کا مطالبہ ہوا، جو آج بھی جاری ہے۔

ہندوستان میں غزنوی، غوری اور عہد غلاماں اور بعد میں عہد مغلیہ تک مدارس کی بڑی کثرت نظر آتی ہے۔ اس سارے زمانے میں نصابات کم و بیش وہی نظر آتے ہیں جو اس وقت ماہورہ النہر اور عراق میں رائج تھے۔ عمومی مضامین (نصاب) کا خاکہ یہ ہے۔ (۱) صرف و اشتقاق؛ (۲) نحو؛ (۳) ادب؛ (۴) منطق؛ (۵) فقہ؛ (۶) اصول فقہ؛ (۷) تفسیر؛ (۸) حدیث؛ (۹) تصوف؛ (۱۰) کلام۔



حاوی ہو جائے جنہیں اس وقت علامت کمال سمجھا جاتا تھا۔ چونکہ معقولات کی اصطلاح ہائی علوم پر غالب آچکی تھی، اس لیے درس نظامیہ میں معقولات کو مرکزی حیثیت دی گئی۔

اس درس کا بڑا مقصد معلومات کی وسعت اور احاطہ نہ تھا بلکہ سوچنے اور غور کرنے کی صلاحیت پیدا کرنا تھا، چنانچہ منطق اور کلام وغیرہ کی زیادہ شمولیت یہی ظاہر کرتی ہے۔ اس نظام کی غرض، بقول شبلی، یہ تھی کہ غور و فکر اور دوسروں کی لکھی ہوئی کتابوں کو آسانی سے سمجھ لینے کی قابلیت پیدا ہو کر قوت مطالعہ اس قدر قوی ہو جائے کہ نصاب کے ختم کرنے کے بعد طالب علم جس فن کی کتاب پڑھنا چاہیے، فوراً سمجھ جائے، بقول شبلی، اس میں شک نہیں کہ درس نظامیہ کی کتابیں اگر اچھی طرح سمجھ کر پڑھ جائیں تو عربی کی کوئی کتاب لاینحل نہیں رہ سکتی، بخلاف درس قدیم کے کہ اس سے یہ بات پیدا نہیں ہو سکتی (مقالات شبلی، ۳ : ۱۰۰)

درس نظامیہ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ کتابیں مجمل اور دقیق ہوں تاکہ طلبہ میں خو سوچنے اور سوچ کر مطالب نکالنے کی عادت پیدا ہو۔ اس کے ساتھ کم سے کم کتابیں رکھنے کے طریقہ بھی تھا اور بعض تو جزوی طور پر شامل تھیں معقولات کا عنصر غالب رکھنے کا ایک فائدہ تو یہ مد نظر تھا کہ علمی جستجو کا مادہ پیدا ہو اور دوسرا یہ کہ تقشف اور بیجا تعصب کا میللا پیدا نہ ہو، چنانچہ ان کتابوں میں فرقے کے امتیاز سے بلند ہو کر ایسی کتابیں بھی موجود ہیں جو کے لکھنے والے راسخون کی نظر میں پسندیدہ لوگ نہ تھے۔

بعض لوگوں کو اس پر حیرت ہے کہ درس نظامیہ میں تفسیر، حدیث اور فقہ کی کتابیں

نظامیہ کے دور اول میں نصاب کی ایک خصوصیت نظر آتی ہے کہ اس میں دینیات سے زیادہ معقولات اور علوم آلیہ پر زور دیا جاتا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ علوم عقلیہ کا میلان بڑھتا گیا اور فلسفہ، منطق، ریاضی، اور ہیت کی زیادہ کتابیں داخل ہوتی گئیں۔ درس نظامیہ سے بہت پہلے بنگلہ دیش کے زمانے میں ملتان کے دو عالم شیخ عبد اللہ اور شیخ عزیز اللہ دہلی گئے اور پھر سنبھل چلے گئے اور ان کی وجہ سے علوم عقلیہ کا ذوق عام ہوا اور نصاب میں کچھ اضافے ہوئے (دیکھیے ابوالحسنات ندوی : اسلامی درس گاہیں؛ مناظر انصاری گیلانی : ہندوستان کے عہد اسلامی کا نظام تعلیم و تربیت؛ سید سلیمان ندوی : حیات شبلی، مقدمہ)۔ دور اکبری میں فتح اللہ شیرازی ایران سے ہندوستان آئے اور پہلے بیجا پور، پھر دربار اکبری میں پہنچے۔ انہوں نے نصاب میں کچھ مزید تبدیلیاں کیں، جن کی وجہ سے فلسفہ کے ساتھ منطق اور علم کلام پر زور بڑھ گیا اور نصاب گرانباد ہو گیا۔

درس نظامیہ : مسلمانوں (خصوصاً مسلمانان ہند) کی تعلیمی تاریخ میں جس نظام کو غیر معمولی اور حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی وہ درس نظامیہ ہے۔ مگر اس کا نظام الملک طوسی سے کوئی تعلق نہیں)۔ اس کے ہائی ملا نظام الدین سہالوی تھے۔ اس کی کتب نصاب کے لیے رکن بہ مدارس۔

یہ نظام نصابی نظام کی طرح اصل درس نظامیہ میں کچھ تبدیلیاں تھیں اور کچھ کمزوریاں بھی۔ یہ نظام جب وجود میں آیا تو اس وقت مسلمانوں کے علوم بہت وسیع اور کئی فنون پر محیط ہو چکے تھے۔ درس نظامیہ کا واضح نصب العین یہ تھا کہ علم کو اس طرح مرتب کر دیا جائے کہ متعلم اس کے علم کے ذریعے ان اکثر علوم پر

درس نظامیہ کی ترمیمی صورتیں : اس وقت عام طور سے درس نظامیہ کی جو شکل مدارس میں رائج ہے وہ اصل درس نظامیہ سے مختلف ہے۔ اس میں بہت سے اضافے اور ترمیمات ہیں اور کچھ کتابیں ایسی شامل ہو گئی ہیں جو مثلاً نظام الدین کے زمانے میں موجود ہی نہ تھیں، مثلاً سلا حسن، حمد اللہ وغیرہ (مقالات شبلی، ۳ : ۱۰۱) (بایں ہمہ اس میں روح وہی پرانی ہے، یعنی معقولات اور علوم آلہ پر زور)۔

اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں برصغیر میں نئے مغربی میلانات کا آغاز ہوتا ہے۔ اس کے تحت ایک طرف خالص مغربی تعلیم شروع ہو جاتی ہے اور دوسری طرف قدیم نصاب میں ترمیم کے تقاضے بڑھ جاتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ آزمائی ہوئی قدیم نصابی کتابوں میں ترمیم کی تجویز کبھی مقبول نہیں ہوئی پھر بھی معمولی تبدیلیاں ہوتی رہیں، خصوصاً ان مدارس میں جو انگریزوں کے زیر اثر کھولے گئے، مثلاً مدرسہ عالیہ کلکتہ اور ریشٹل کالج لاہور (مدرسہ عالیہ کے نصاب کے لیے دیکھیے غلام محی الدین صوفی : *Al-Minhaj* اور اوریشٹل کالج کے نصاب کے لیے غلام حسین ذوالفقار : تاریخ اوریشٹل کالج لاہور، نیز پنجاب یونیورسٹی کے مختلف کیلنڈر، ابتدائی انگریزی دور کی تعلیمی حالت کے لیے دیکھیے سید عبداللہ : ایسٹ انڈیا کمپنی کے زمانے میں تعلیمی حالت، در ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، بار دوم، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور)۔ عربی مدارس کے نصابوں میں تبدیلیوں کا، خصوصاً انگریزی زبان اور سائنسی کتابوں کی شمولیت کا مطالبہ، آج بھی زوروں پر ہے، لیکن قدیم نصاب کے حامی اس مطالبے کو تسلیم نہیں کرتے۔

بچوں کے نصاب : نصاب تعلیمی کے تحت

معقولات کے مقابلے میں کم ہیں۔ دراصل درس نظامیہ کے بانی نے یہ طریقہ دانستہ اختیار کیا۔ مقصد یہ تھا کہ مشترک نصاب زیادہ سے زیادہ ہوں کیونکہ ان میں فرقے اور گروہ کا مسئلہ سامنے نہ آتا تھا۔ یہ مددگار کتابیں تھیں جن کے پڑھنے کے بعد تخصیصی مطالعہ اپنے طور سے ہر کوئی کر سکتا تھا اور ان میں تفسیر، حدیث اور فقہ بھی شامل تھے۔ ان علوم میں تخصیص اپنے طور سے ہو سکتا ہے اور عمر بھر ہوتا رہتا ہے۔

اس طریقے یا خصوصیت پر بہت سے اعتراضات بھی ہوئے، جو اپنی جگہ درست ہیں، لیکن ان سے اس درس کی مقبولیت میں کمی واقع نہیں ہوئی۔ اصل درس نظامیہ اور موجودہ ترمیم شدہ درس نظامیہ دونوں میں جن نقائص کی نشان دہی کی گئی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ طلبہ ان ہی علوم کو (جو دراصل معاون علم ہیں) مقصود بالذات سمجھنے لگتے ہیں، مثلاً صرف ونحو کو جو ایک مددگار علم ہے، اصل سمجھا جائے لگا۔ اب حد یہ ہے کہ درس میں صرف ونحو کی تو کم و بیش پندرہ کتابیں شامل ہیں، لیکن خود ادب کی، جسے مقصود بالذات ہونا چاہیے، چار ہی کتابوں ہیں۔ یہی حال منطق کا ہے کہ اس کی بھی پندرہ تک کتابیں ہیں جب کہ تفسیر اور حدیث وغیرہ برائے نام ہیں۔ مزید براں کتابوں کی کثرت کے علاوہ اس بات پر بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تاریخ، جغرافیہ، علم اعجاز القرآن، طبقات الارض وغیرہ کو لائق توجہ ہی نہیں سمجھا گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے مقالات شبلی، حصہ ۳ : مناظر احسن گیلانی : مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت : ۱ : ۲۳ تا ۱۴۰ : سعید احمد رفیق، مسلمانوں کا نظام تعلیم، بار دوم ۱۹۶۲ء، ص ۲۶۰ تا ۲۶۹ : ابو الحسنات ندوی : اسلامی درسگاہیں، ص ۱۰۵، ۱۰۶)۔

تھا۔ اس کے معنی یہ ہونے کہ شہروں سے لے کر بادیدہ تک میں ہر کوئی ہر کسی کو تعلیم دیتا تھا۔ کُتاب کے علاوہ محلات شاہی میں خصوصی مدرسے قائم ہوئے۔ اکثر اوقات کتب فروشوں کی دکانیں بھی درسگاہ کا کام دیتی تھیں۔ سادہ سی گھریلو درسگاہیں گھروں میں بھی ہوتی تھیں پھر مدارس قائم ہوئے (دیکھیے ابو الحسنات ندوی: اسلامی درسگاہیں)۔

کُتاب کا نظام: یہ نظام، جیسا کہ لکھا گیا ہے، اسلام سے پہلے بھی قائم تھا، لیکن ظہور اسلام کے بعد اسے بہت ترقی حاصل ہوئی۔ عہد اسلامی میں کُتاب دو طرح کے تھے: ایک وہ جن میں عام نوشت و خواند کی تعلیم دی جاتی تھی، دوسرے وہ جن میں قرآن مجید اور دینیات کی خاص طور سے تعلیم دی جاتی تھی۔ بعض مصنفین ان دونوں میں امتیاز نہیں کرتے، لیکن ابن جبیر، (۵۶۱۴ھ/۱۱۶۱ء)، ابن بطوطہ (۵۷۷ھ/۱۱۷۷ء) اور ابن خلدون (۵۸۰ھ/۱۱۸۰ء) کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں سلسلے متوازی چل رہے تھے (احمد شلبی: تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ، اردو ترجمہ، ص ۲۱)۔

قرآن مجید کے کُتاب: کُتاب کب قائم ہوئے، ان کے متعلق کچھ اختلاف ہے۔ گولتسر Goldziher کے خیال میں یہ تعلیم گاہیں ابتدائے اسلام ہی میں قائم ہو گئی تھیں (Encyclopaedia of Religion and Ethics، ۱۹۹: ۵)۔ الشلبی کا بیان ہے کہ ابوالقاسم البلیخی (م ۵۱۰ھ/۱۱۰۳ء) کے کُتاب میں تین ہزار طالب علم شریک درس تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید کے درس کے (خواہ جزواً چند آیات پر مشتمل ہو) کُتاب کا رواج ابتدائے اسلام ہی سے ہو چلا تھا۔ گولتسر ان کو درس گاہ کی حیثیت نہیں دیتا، لیکن جہاں بھی کسی چیز کا درس (معمولی

جن کا مقصد مطالب کی علمی تفہیم تھا، لیا جاتا تھا، لیکن کتابوں کی دو قسمیں اور بھی ہیں، جن کا مقصد زبان کی تسہیل، تفہیم اور اظہار و بیان کی صلاحیت کو بہتر بنانا تھا۔ پہلی قسم میں وہ کتب آتی تھیں جن میں لغت عرب کی چھان بین اور مترادفات جمع کیے جاتے تھے، مثلاً الاصمعی وغیرہ کی کتابیں۔ انہیں تعلیمی سے زیادہ تحقیقی کہا جاسکتا ہے۔ دوسری صنف ان کتابوں پر مشتمل تھی جن کا مقصد یہ تھا کہ عربی زبان نہ جاننے والوں کے لیے بالعموم ایسی نظمیں لکھی جائیں جن میں عربی لفظ کے ساتھ فارسی (یا کسی دوسری) زبان کا مترادف لایا جائے۔ یہ خالص تدریسی کتابیں تھیں جن کے ذریعے غیر زبان والے متعلم کو اس کی اپنی زبان کے توسط سے عربی سکھائی جاتی تھی۔ ان کتابوں کو نصاب کہا جاتا تھا اور تدریس میں ان سے کام لیا جاتا تھا۔ ابو نصر فراہی کی نصاب الصبیان اس سلسلے میں بہت مقبول رہی۔ پھر یہ صنف ترقی کرتی گئی۔ ہندوستان میں خالق باری کے علاوہ اردو اور پنجابی وغیرہ تک میں زبان آسوزی کے لیے کتابوں لکھی جاتی رہیں (دیکھیے محمود خان شیرانی کا مقالہ، بچوں کے تعلیمی نصاب)۔

مقامات تعلیم: اس مقالے میں کہیں اور لکھا جا چکا ہے کہ عہد اسلامی میں تعلیم کی ابتدا سادہ طریقوں سے ہوئی اور بعد میں یہ سلسلہ عظیم جامعات کی تعمیر تک پہنچا [راہ بہ مدارس و کتب]۔ یہاں اس نظام کی مجمل سی روداد گھر ہوگی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ باقاعدہ مدارس کے تمام سے پہلے اسلام کے زیر نگین ممالک میں تعلیم کے لیے ایک نئی سا انتظام قائم تھا۔ عہد اسلامی میں حجاز، خصوصاً مدینہ اور کوفہ تعلیم کی جگہ کو کُتاب کہا جاتا

مشکلات علمی کے بارے میں یہاں بحث و مشورہ کرتے تھے۔

المقریزی نے الخطط میں جا بجا ان بازاروں کا ذکر کیا ہے۔ یہ الوراق اہل علم ہوتے تھے، جیسا کہ الفہرست کے مصنف ابن الندیم کو الوراق کہا جاتا تھا۔ کتابوں کی بڑی دکانوں کے علاوہ بعض اوقات عام دکانوں پر بھی تعلیم کی صورت نکل آتی تھی۔ اگرچہ ذاتی مکانوں میں تعلیم صاحب خانہ اور متعلم دونوں کے لیے کسی نہ کسی پہلو سے تکلیف دہ ہوتی تھی، تاہم اس کی مثالیں بہت ملتی ہیں۔ بقول العبدری (المدخل، ۲: ۹۷) عوام کی تعلیم کے لیے بہترین جگہ مسجد ہے، لیکن ذاتی مکانات میں بھی تعلیم ہوتی ہے (تفصیل کے لیے الشلبی، ص ۳۱ بعد)۔

یہاں ان ادبی نشستوں کا سرسری ذکر بھی مفید ہوگا جو سلاطین و امرا کے درباروں اور دیوان خانوں میں ہوا کرتی تھیں۔ اگرچہ ان کا تعلق تعلیم سے نہیں، تاہم ان سے بھی تعلیمی ضرورت کسی حد تک پوری ہوتی تھی۔ ان درباری مذاکروں کی تفصیل ابو حیان: الآمّاع الموائسہ، ۱: ۱۱۸ تا ۱۲۰، میں ملے گی (الشبلی، کتاب مذکور، ص ۳۹)۔

تعلیم علوم لسانیہ کے لیے تحقیق کی ضرورت واضح ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ صحیح و فصیح زبان کے علم کے لیے بہت سے علما بادبہ نشینوں سے رجوع کیا کرتے تھے، کیونکہ ان کی زبان شہریوں کے مقابلے میں ہکاڑے سے محفوظ تھی۔

ان سب باتوں کے باوجود سچ یہ ہے کہ دور اسلامی کی مذکورہ بالا سرگرمیاں عوام میں تعلیم پھیلانے کے لیے تھیں۔ تحصیل علوم کے باغیچے بڑے مرکز (مساجد یا مدارس میں) بھی اکتی کثرت سے قائم ہوئے اور ان کا نظم و ضبط انتظام محکم تھا کہ مغرب کے لیے قابل رشک سرگرمیاں

ہی سہی) ہوتا ہو، اسے درسگاہ کہنے میں کیا مضائقہ ہے؟ اس سے ثابت ہے کہ قرآن مجید کو سکھانے کا یہ سادہ نظام ابتدا سے ہی تھا اور جب قرآن مجید کے حفاظ کی تعداد بڑھ گئی تو یہ سلسلہ اور بڑھا۔ ان معلمین کو القراء کہا جانے لگا۔ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ پڑھانے کا کام خود والدین بھی کرتے تھے، جن کے لیے ہدایات بعد کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اس کے علاوہ صاحب استطاعت لوگ اپنے گھروں میں اور سلاطین و امرا اپنے بچوں کے لیے اپنے محلات میں اتالیق رکھا کرتے تھے، جن کی بڑی عزت و تکریم ہوتی تھی (شلبی، اردو ترجمہ، ص ۲۶)، متعلقہ ادبیات میں یہ بھی مذکور ہے کہ اتالیقی کا فن بعد میں کچھ بدنام بھی ہو گیا تھا۔ کُتاب مسجودوں سے باہر بھی ہوتے تھے کیونکہ مساجد میں بچوں کی آمد و رفت سکون و صفائی میں خلل انداز ہوتی تھی، اسی لیے ان کا مسجد سے ملحق کسی مکان میں یا گھروں میں ہونا زیادہ مناسب خیال کیا گیا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ میری ماں نے مجھے (ایک گھریلو) کُتاب میں داخل کرایا، جب میں نے قرآن مجید حفظ کر لیا تب میرا داخلہ مسجد میں ہوا (ابن عبدالبر قرطبی: مختصر جامع بیان العلم، ۱: ۹۸)۔

کُتب فروشوں کی دکانیں: عہد اسلامی میں تعلیم کے وسیع سلسلے اس امر سے بھی ثابت ہوتے ہیں کہ کُتب فروشوں کی دکانیں بھی بے ضابطہ قسم کی درسگاہیں بن گئی تھیں۔ منظم کُتب خانوں کا رواج دور عباسیہ کی ابتدا میں ہو گیا تھا اور بعد میں آگے چل کر ان کے الگ بازار بھی قائم ہوئے لکھے، چنانچہ طولونیوں اور اخشیدیوں کے دور میں مصر میں الوراقون کا الگ بازار تھا۔ تاریخ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان دکانوں میں مناظرے اور مباحثے بھی ہوتے تھے اور اہل علم اپنی اپنی

کی عظیم درسگاہ کے لیے دیکھیے Dodge Bayard :  
 al-Azhar ، واشنگٹن؛ سلیمان احمد الجنفی  
 الزیاتی، کنز الجواہر فی تاریخ الأزهر، قاہرہ  
 (نواح ۱۳۲۲ھ)؛ مصطفیٰ یرم: رسالۃ فی تاریخ الأزهر،  
 قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ محمود ابوالعیون: الجامعة الأزهر، نبذة  
 فی تاریخہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ تاریخ اصلاح فی الأزهر،  
 مطبوعہ قاہرہ؛ محمد عبدالمنعم: الأزهر فی الف عام،  
 قاہرہ ۱۳۷۴ھ / ۱۹۵۵ء، ۳ جلدیں، جس میں قدیم  
 دستاویزات سے بھی بحث کی گئی ہے۔ یورپ پر  
 مسلمانوں کے علوم اور ان کی یونیورسٹیوں کے علمی  
 اثرات کے لیے دیکھیے ایرانی مصنف نخستین کی  
 انگریزی کتاب *History of Islamic origins of Western Education, 800-1300*، مطبوعہ امریکہ۔

متفرقات: تعلیم کے مختلف پہلوؤں کے بارے  
 میں گزشتہ اوراق میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے،  
 تاہم خوف تکرار کے باوجود بعض اہم نکات کی طرف  
 اشارہ مفید ہوگا:

استاد: دور اسلامی کی یہ خصوصیت قابل  
 توجہ ہے کہ اس میں استاد سے مراد صرف وہی  
 شخص نہیں، جو کسی مدرسے میں پڑھاتا ہو، بلکہ  
 ہر وہ شخص جو کسی نہ کسی طور پر کسی کو کچھ  
 سکھاتا ہو، استاد کہلاتا تھا۔

اساتذہ کے تین درجے تھے: (۱) معلمین کتاب؛  
 (۲) اتالیقی؛ (۳) معلمین مساجد و مدارس۔ ظاہر  
 ہے ان سب کا درجہ ایک نہ تھا۔ ان میں کوئی  
 نامور تھا، کوئی عام اور کوئی محض برائے نام۔  
 معلمین میں سے بعض کے متعلق تحقیق بھی پائی  
 جاتی ہے، مثلاً الجاحظ کی کتابوں میں عام  
 معلمین اور اتالیقوں کے بارے میں مذمت آمیز اقوال  
 ملتے ہیں، لیکن اس کی البیان و التبیین اور رسالۃ  
 المعلمین میں ان کے متعلق اچھی باتیں بھی لکھی  
 ہیں اور یہ بھی کہہ دیا ہے کہ تعظیری باتیں

گہرت ہوا۔ تعلیم کا مسجدوں سے مدارس میں منتقل  
 ہونا بھی بعض معاشرتی اسباب کے زیر اثر تھا۔  
 طلبہ کی کثرت اس کا ایک بڑا سبب تھا، دوسرا یہ کہ  
 تعلیم کے ساتھ بحث و مناظرہ کے رواج عام کی  
 وجہ سے ایک ایسی فضا پیدا ہونے لگی، جو  
 مسجدوں کے سکون و تقدس کے منافی تھی؛ لہذا  
 مسجد سے باہر اعلیٰ تعلیم کے مراکز (مدارس) کا  
 قیام ناگزیر ہو گیا۔ جب تعلیم میں رحلہ  
 (سفر برائے طلب علم) کا رواج زیادہ ہوا تو بیرونی  
 طلبہ کے لیے سکونتی مکانات اور اقامتی مدارس کی  
 ضرورت پڑی۔ ظاہر ہے یہ سہولت مسجد میں میسر  
 نہیں تھی۔

تعمیر و تاسیس مدارس کے سلسلے میں  
 نظام الملک طوسی (م ۵۸۵ھ / ۱۱۹۲ء) کا نام روشن  
 حروف میں لکھے جانے کے لائق ہے۔ وہ الپ ارسلان  
 اور ملک شاہ سلجوقی کا وزیر تھا۔ اس نے سلاجقہ کی  
 قلعرو میں تقریباً ہر بڑے شہر میں بڑے مدارس قائم  
 کیے، جنہیں آج کی اصطلاح میں یونیورسٹیاں کہنا  
 چاہیے، دوسرا بڑا نام نورالدین زنگی (م ۵۶۹ھ /  
 ۱۱۷۳ء) کا ہے۔ بھر پورے ایوبی خاندان کو یہ  
 فضیلت حاصل ہے کہ اس عہد میں مدارس بڑی  
 کثرت سے قائم ہوئے [تفصیل کے لیے رک بہ مدارس  
 و مکاتب؛ نیز الشلی: کتاب مذکور، ص ۵۰ بعد؛  
 شلی نعمانی: مقالات و رسائل]۔ تاسیس مدارس  
 صرف انہیں خاندانوں تک محدود نہیں بلکہ  
 علی الحوت مشرق سے مغرب تک عہد اسلامی کے ہر  
 دور میں حکومتی اور نجی مدارس اس کثرت سے  
 قائم ہوئے کہ بعض مغربی مصنفین کو تعلیم اور  
 علم کے اس بے مثال غیر معمولی فروغ پر تعجب  
 ہوتا ہے۔ ان مدارس میں مختلف ضرورتوں کے لیے  
 مختلف تعلیمات و مذاہب تھے ان کا حال الشلی نے  
 (الذی ترجمہ، ص ۲۰ بعد) جامعہ الأزهر

استاد کے درسی طریقے اور نفسیات تعلیمی : اس موضوع پر اسلامی ادبیات میں خاصا مواد ملتا ہے۔ یہ تفصیل ماہر معلمین کے ضمن میں دی جا چکی ہیں۔ انعام : طلبہ کی حوصلہ افزائی بذریعہ انعام بھی مروج رہی۔ بعض اوقات لائق طلبہ کو اوٹھوں پر بٹھا کر جلوس نکالا جاتا تھا اور لوگ چھتوں سے بادام وغیرہ ان پر نچھاور کرتے۔

تعلیمی اسناد : ابتدا میں سندات کا رواج نہ تھا، لیکن جب تعلیم حدیث کا رواج عام ہوا تو حدیث کی تقدیس کی خاطر ضروری ٹھہرا کہ حدیث کے درس کو مستند بنایا جائے اور صرف باقاعدہ فارغ التحصیل کو یہ سند دی جائے کہ متعلم نے مستند اساتذہ سے حدیث کی تحصیل کی ہے۔ ابتدا میں یہ سند طالب علم کی مطالعہ کردہ کتاب کے آغاز میں سادہ ورق پر لکھ دی جاتی تھی، لیکن اور طریقے بھی تھے (دیکھیے الشلبی، اردو ترجمہ، ص ۱۲۴)۔ یہ سند براہ راست استاد سے پڑھنے کی ہوتی تھی۔ اسے اصطلاح میں سماع کہتے تھے، لیکن ایک طریقہ اور بھی تھا، جسے اجازہ کہا جاتا تھا، یعنی کسی استاد سے براہ راست پڑھے بغیر کسی استاد کی طرف سے پڑھانے کی اجازت مل جاتی تھی، لیکن اس کے لیے چھ شرطیں تھیں، جن سے اس امر کا یقین حاصل کر لیا جاتا تھا کہ اجازہ طلب کرنے والا واقعی کسی کتاب کو پڑھانے کی اہلیت رکھتا ہے۔ بعض اوقات سند کے اندر ہی اجازہ کا ذکر ہوتا تھا۔ سند کا رواج خاص طور سے علم طب میں رائج رہا۔ دسویں صدی عیسوی کے اوائل سے طبیبوں کے لیے سند لازمی ہو گئی۔ اس کے بغیر علاج معالجے کی اجازت نہ تھی [نیز رک بہ اجازہ]۔

اساتذہ کا لباس : اساتذہ کا لباس وہی ہوتا

تھا جو عام علما کا ہوتا تھا۔ اندلس اور مصر و شام میں طبلان کا رواج ایک خصوصی رسم کا درجہ رکھتا تھا۔

تیبوں کے بعض استادوں (معلم الصبیان یا میان جی) ر بعض نجی اتالیقوں کے بارے میں ہیں۔ بعض استاد ی ایسے لوگ ہو گزرے ہیں جن کی فضیلت کا ہر وئی قائل تھا اور اکابر اساتذہ کو تو معاشرے اتنی عظمت حاصل تھی کہ بڑے بڑے خلفا اور لاطین ان کے سامنے جھکتے تھے اور یہ بھی مدنظر ہے کہ عام مدارس میں سلاطین و امرا کے بچوں کو ی طلبہ سے بلند تر نہیں سمجھا جاتا تھا (الشلبی، نو ترجمہ، ص ۱۰، ۱۰۸)۔

جیسا کہ اس مقالے میں بار بار ذکر آیا ہے، بد اسلامی میں کسی دینی خدمت کے لیے، جس میں لیم شامل ہے، معاوضہ لینا یا طلب کرنا اچھا سمجھا جاتا تھا، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا سکتا کہ حالات و ضروریات کے تحت تنخواہ دار اد بھی رکھ لیے جاتے تھے، جن کی تنخواہیں نول ہوتی تھیں، خصوصاً جن مدارس کے ساتھ اوقاف جائیدادیں بھی ہوتی تھیں، ان کے اساتذہ کو ہا حق الخدمت ملتا تھا تاکہ وہ باوقار زندگی کر سکیں۔ اس کے علاوہ انعام و اکرام اور رائے کے سلسلے بھی تھے، جو بطور عقیدت ہوتے، جنہیں کسی طور قابل اعتراض قرار نہیں دیا سکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ معات کے مدرسین باوقار زندگی بسر کرتے تھے، خالص علوم دینیہ کے اساتذہ ”عالم کونہ نے“ کی اخلاقی ہدایت کے تحت خود ہی مکش رہتے اور تنگ حالی کو گوارا کرتے تھے۔

اساتذہ کا ایک اور سلسلہ : اساتذہ اور کے درمیان ایک اور سلسلہ بھی ہوتا تھا، جسے سید کہتے تھے، معید بھی استاد کے درس میں یک ہوتا تھا اور بعد میں طلبہ کے سامنے سبق کو اتا تھا۔ اس کا ذکر نظامیہ مدارس کے سلسلے میں ہے۔ ابوی دور میں بھی ایسے لوگ موجود تھے۔

ص ۱۳۷) - ابن سینا کے نزدیک بچے کو وہی تعلیم دینی چاہیے جس کے لیے وہ سوزوں ہے - اس غرض کے لیے استاد کو چاہیے کہ بچے کی خاص صلاحیتوں کا مطالعہ کرے - اگر وہ ایک مضمون میں نہ چل سکے، تو دوسرے مضمون میں داخلہ لینے کا مشورہ دے - حاجی خلیفہ نے لکھا ہے کہ ابتدا میں سب بچوں کو ایک جگہ یکساں مروجہ نصاب پڑھایا جائے - آگے چل کر استعداد کے مطابق ہر بچہ اپنا ایک شعبہ پسند کر لے (کشف الفنون، ص ۲۹) - ذہانت کا امتحان لینے کی ضرورت پر بھی بڑا زور دیا جاتا تھا (منہاج المتعلم)۔

کم عمری میں تحصیل علم : حدیث میں آیا ہے : اَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنْ الشَّهَادَةِ إِلَى الدَّحْدَحِ - اس لحاظ سے طلب علم میں عمر کی کوئی قید نہیں تاہم جس قدر ممکن ہو تعلیم شروع کر دینے پر زور دیا جاتا تھا - ابن جماعہ کے نزدیک کم عمری میں تعلیم کا آغاز لازم ہے (تذکرۃ السامع و المتکلم، ص ۷۰) - اسی قسم کے رجحان کا یہ نتیجہ تھا کہ اکثر اکابر علم کم عمری ہی میں فارغ التحصیل ہو جاتے تھے - امام شافعیؒ اور سہیل التستری نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا - امام شافعیؒ نے دس برس کی عمر میں الموطأ ختم کر لی تھی (حسن المعاضرة، ص ۱۲۴) - ابو علی سینا نے دس سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا اور دوسرے علوم بھی پڑھ لیے تھے (ابن خلکان، ص ۶۳) - کم عمر میں فارغ التحصیل ہونے کی مثالوں کے لیے دیکھیے مناظر احسن کیلانی : عہد اسلامی میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت۔

کمرہ جماعت کا طول و عرض : مساجد میں جو تعلیم ہوتی تھی اس میں درجہ بندی نہ ہو سکتی تھی، کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ حلقہ ہائے درس،

انجمنیں : اسلامی ادبیات میں اساتذہ کی انجمنوں کا ذکر آتا ہے اور ان سے اساتذہ کے حقوق کا تحفظ مقصود تھا - یہ انجمنیں نقابت کے عہدے پر موزون تھیں اور نقیب ان انجمنوں کے صدر تھے - فاطمی دور میں نقیب النقباء کا بھی پتہ چلتا ہے - طلبہ کی تربیت میں سخت کوشی : مسلمان طالب علم بڑے محنتی، جفاکش، سخت کوش اور ہر جوش رہے ہیں - علم کے لیے سفر اختیار کرنا ایک عام بات تھی اور سختیاں جہانے میں ان کی مثال نہیں ملتی -

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ بچوں کی نگرانی کی ذمہ داری والدین پر ہے - بچے والدین کی نقل کرتے ہیں، اس لیے والدین کو اچھے نمونے قائم کرنے چاہیں - الغزالیؒ کی رائے میں بچوں کو سخت اور ناہموار زندگی کا عادی بنانا چاہیے نہ کہ عیش و تنعم کا - ان میں خود داری، شرم و حیا اور خلوص کے اوصاف پیدا کرنے چاہیں -

تعلیم میں ارزانی اور مساوات : مسلمانوں نے اس کا بڑا خیال رکھا ہے کہ افلاس لائق طلبہ کے راستے میں حائل نہ ہو - بعض اوقات استاد اپنے شاگردوں کی مالی امداد کیا کرتے تھے - نظام الملک نے اپنے مدارس میں مفت تعلیم جاری کی، جہاں طلبہ کو وظائف بھی دیے جاتے تھے - نور الدین زنگی کے مدارس میں تعلیم مفت تھی - جامعہ ازہر میں مختلف ملکوں کے رواق تھے - یہ طلبہ مفت تعلیم حاصل کرتے تھے - عہد ابوی میں بھی تعلیم مفت تھی - ابتدائی تعلیم خاص طور سے مفت رہی - یتیموں کے لیے مفت تعلیم کے خصوصی انتظامات تھے -

طلبہ کی نگرانی اور رہنمائی : الاصفہانی کے ایک استاد پر لازم تھا کہ اپنے مضمون کے لیے کسی شاگرد کو نہ انتخاب کرے (معاضرات الادباء، ص ۱۲۴) - یہی حالت غزالیؒ کی ہے (تعلیم المتعلم)۔

بن سکتے تھے، لیکن مدارس میں کچھ نہ کچھ حد بندی لازم تھی۔ یہ بیس سے لے کر پچاس تک تھی، لیکن اگر مدارس میں گنجائش نہ ہوتی تو طلبہ مساجد کے حلقہ ہائے درس میں شریک ہو جاتے تھے۔

جسم و دماغ کا تعلیم: مسلمان ماہرین تعلیم اس امر کا خیال رکھتے تھے کہ متعلم کے دماغ پر اتنا ہی بوجھ ڈالا جائے جتنے کا بچے کا جسم متحمل ہو سکے۔ اس سلسلے میں توسط کا مشورہ دیا جاتا تھا، اسی لیے الاصفہانی نے وقفہ اور تعطیل پر زور دیا ہے (محاضرات الادباء، ص ۲۸)۔ ہفتے میں ایک دن جمعہ کو تعطیل ہوتی تھی اور جمعرات کو نصف۔ تہواروں پر بھی تعطیل ہوتی تھی اور سال میں ایک بار تعطیل کلاں۔ امام غزالیؒ نے تلقین کی ہے کہ مدارس میں کھیل کود کا انتظام کرنا چاہیے (الاحیاء، ص ۵۹)۔ یہی خیال العبدی (المدخل، ص ۳۱۲) اور ابن جماعة (تذکرۃ السامع) کا ہے۔ حضرت عمرؓ نے ہدایت کی تھی کہ بچوں کو تیراکی، نیزہ بازی اور شہسواری سکھائی جائے۔ جماعت درس میں بھی طلبہ کو صحت مند انداز میں بیٹھنے کا خاص خیال رکھا جاتا تھا (کتاب التعلیم و الارشاد، ص ۵۰)۔ امام غزالیؒ نے منہاج التعلیم میں طلبہ کے فرائض کی تفصیل دی ہے۔ حصول تعلیم میں طلبہ کی جد و جہد کی جزئیات اکثر کتابوں میں موجود ہیں (الشلبی، اردو ترجمہ، ص ۱۴۴ بعد)۔

تعلیم نسوان: الشلبی کا یہ قول قابل توجہ ہے کہ عورتوں میں مردوں کی یہ نسبت تعلیم کا رواج کم رہا، لیکن ہر دور میں پڑھی لکھی خواتین کے تذکرے کتابوں میں آتے ہیں (احمد شلبی: تاریخ التریۃ الاسلامیہ، ص ۲۸۳ تا ۲۹۳)۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں میں تعلیم تھی۔

کم رواجی کا باعث دراصل وہ تمدنی اور معاشرتی احوال تھے، جن میں مرد و زن کے فرائض کے دائرے جدا تھے اور یہ تقسیم عمل قدرتی تھی۔ اس کا تعلق مرد اور عورت کی جداگانہ طبعی اور جسمانی ساخت سے ہے۔ جدید دور کی مغربی عورتوں کا یہ دعویٰ مضحکہ خیز ہے کہ عورتیں ہر وہ کام کر سکتی ہیں جو مرد کرتے ہیں۔ کرنے کو تو آج کل اس کی کوشش کی جاتی ہے، مگر کارکردگی کا فرق واضح ہے اور بعض کام تو ایسے ہیں جنہیں عورتیں خود ہی نہیں کرتیں کیونکہ وہ مشقت طلب ہیں۔

فرائض کے دائروں کے اس اختلاف کے باعث خانگی انتظام ہمیشہ عورتوں کے سپرد رہا۔ اس کے علاوہ تربیت اطفال کی نازک ذمہ داریوں کا عمل صرف عورتیں ہی کر سکتی ہیں۔ ان وجوہ سے تعلیم کے میدان میں بھی عورتوں کے لیے زیادہ تعلیم ضروری نہیں سمجھی گئی، لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ خواندگی اور ضروری دینی تعلیم تو ہر مسلم اور مسلمہ کو یکساں دی جاتی تھی۔ اس سلسلے میں کچھ تعصبات بھی ہوں گے، لیکن شاعر، فقیہ، عالم اور طبیب خواتین کے نام کتابوں میں آتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تعصب کم اور خانہ داری کی عملی مشکلات کا حصہ زیادہ رہا ہے۔

جدید دور میں مسلمان ملکوں میں اگرچہ تعلیم نسوان پہلے سے زیادہ ہے اور تعلیم یافتہ خواتین کی تعداد ہر جگہ قابل اعتنا ہے، مگر اصولی بحثیں اب بھی جاری ہیں۔ برصغیر میں سرسید احمد خان تعلیم جدید کے عظیم علمبردار تھے، لیکن تعلیم نسوان کے وہ بھی کھل کر حامی نظر نہیں آتے (دیکھیے اقبال علی سید: سید احمد خان کا سفر نامہ پنجاب، لاہور ۱۹۷۳ء، ص ۱۴۳ تا ۱۴۴)۔ علامہ اقبال دوسرے بڑے رجحان ہیں، جن کا



اور تیسری - مرتبہ مشکل مقامات کی مزید وضاحت؛ سامعین کو سوال کرنے کا پورا حق تھا۔ بعض اوقات شاگرد مؤدبانہ طور سے اختلاف رائے کا اظہار بھی کر لیتا تھا اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ سوال کرنے اور غور و فکر کرنے سے علم بڑھتا ہے۔ بحث و مباحثہ کے بھی کچھ آداب تھے۔ بدنیتی سے یا استاد کو پریشان کرنے کی غرض سے سوال کرنے کی بڑی مذمت آئی ہے۔ بعض اوقات استاد بھی طلبہ سے سوال کرتا تھا۔

مدارج تعلیم: بالکل آج کل کی طرح اسلامی دور میں بھی مدرسے کے نظام کی پختگی کے بعد تعلیم کے مدارج بڑی حد تک مقرر ہو گئے تھے: ابتدائی ثانوی، جامعاتی اور تہذیبی و تصنیفی، لیکن ان سب مدارج کی تعلیم ضروری نہیں کہ ایک ہی جگہ ہوتی ہو۔ مختلف مساجد و مدارس میں مختلف درجوں کی تعلیم بھی ہوتی ہوگی۔ البتہ نظامیہ اور نوریہ مدرسوں میں ایک ہی جگہ سب درجے تعلیم میں شامل تھے۔

اقامتی تعلیم: ہر مدرسے کے ساتھ تو نہیں لیکن اکثر بڑے مدرسوں کے ساتھ اقامت کا انتظام بھی ہوتا تھا۔ جامعہ ازہر میں مختلف ممالک کے نام سے اقامت خانے (رواق) ہوتے تھے، طعام کے علاوہ بعض اوقات شیرینی بھی دی جاتی تھی۔ ہوسٹلوں کے ساتھ کتاب خانے بھی ہوتے تھے۔ ابن جماعہ نے تذکرہ السامع و المتکلم میں اقامتی مدارس کے قسوعد و ضوابط درج کیے ہیں اور لکھا ہے کہ مدارس نسوان الگ ہوتے تھے۔ علاوہ ازیں اس نے دوسرے آداب بھی قلمبند کیے ہیں (احمد الشلبی، اردو ترجمہ، ص ۱۷۷)۔

علوم کی تعلیم اور تکنیک اور مدارج و مقدار کے سلسلے میں القرطبی کے تصورات قابل توجہ ہیں، جو اس مقالے میں پہلے درج ہو چکے ہیں۔

عرب سلطان یوسف پر گہرا اثر ہوا، لیکن وہ بھی اس باب میں احتیاط کا مشورہ دیتے ہیں (دیکھیے اسرار جلالی، نیز مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی)۔ لگونا اس کے معنی یہ ہیں کہ مسلم ذہن اب تک حرد اور صورت کے فرائض زندگی کے الگ الگ دائروں کے تصور کے گرد گھوم رہا ہے اور مغرب کے بھرپور فطری امتیاز کو خانگی سکون اور خواتین کی حفت و حفاظت کے نقطہ نظر سے شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے۔ معلوم نہیں، مصر، ایران اور ترکی میں ان سوالوں کا کیا جواب دیا جاتا ہے، لیکن گمان یہی ہے کہ ان ممالک میں جواب وہی دینا جاتا ہوگا جو اہل مغرب دیتے ہیں۔ بہر حال نامور تعلیم یافتہ خواتین کے نام تذکروں میں موجود ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ علوم میں کمال حاصل کرنے میں کوئی خاص اسرمانع نہیں رہا البتہ گھریلو ذمہ داریاں ضرور حائل ہوتی ہوں گی۔

حلقہ اور امالی: پڑھانے کے طریقوں میں حلقے کی اہمیت ہمیشہ رہی ہے۔ استاد کسی دیوار یا ستون سے کمر لگا کر بیٹھ جاتا تھا اور شاگرد اس کے سامنے حلقہ بنا کر بیٹھ جاتے تھے، خصوصی مہمان استاد کے قریب بیٹھتے تھے۔ دوسری طرف املا دیکھانے والے ہوتے تھے۔ امالی کے کچھ سلسلے محفوظ بھی ہیں۔

آیات قرآنیہ کی تلاوت اور درود و سلام کے بعد استاد اپنی یادداشتوں کی مدد سے پڑھاتا تھا۔ سبق کے ختم ہونے پر ایک دو طلبہ کے لکھے ہوئے اشارات پر نظر ڈال کر اصلاح کر لیا کرتا تھا، کبھی اس پر غصہ بھی کم دیتا تھا، کبھی اجازت نامہ بھی لکھ دیتا تھا۔ عموماً طلبہ سبق سے ایک روز پہلے متن پر غور و فکر کر لیا کرتے تھے اور بحث و مباحثہ بھی کرتے تھے۔ ابن خلدون نے بتایا ہے کہ استاد کے سامنے بیٹھ کر سبق پڑھتے تھے۔ پہلے تقریر، پھر وضاحت

*Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*

وی آنا ۱۸۱۰ء : ۲ : ۱۰۰ : ۱۰۰ : ۲ : Ricaut (۲)

*Histoire de l' Etat Présent de l' Empire Ottoman*

پرس ۱۶۷۰ء ص ۳۳۸

(J. H. KRAMERS)

مُتْقَارِب : (ع)، عربی عروض میں ہندروہی

بحر کا نام۔ اس کے چار رکن فی مصرعہ ہوتے ہیں۔

اس کے دو عروض ہیں اور چھ ضربیں۔

عروض اول :

فعولن فعولن فعولن فعولن  
فعولن فعولن فعولن فعولن  
فعولن فعولن فعولن فعولن  
فعولن فعولن فعولن فعول  
فعولن فعولن فعولن فعولن  
فعولن فعولن فعولن فعول  
فعولن فعولن فعولن فعول  
فعولن فعولن فعولن فعول

عروض دوم :

فعولن فعولن فعل فعولن فعولن فعل  
فعولن فعولن فعل فعولن فعولن فعل

ضرب کے سوا اور جگہ رکن فعولن کا نوں اکثر گر جاتا ہے اور وہ فعول رہ جاتا ہے۔ عروض اول کے طور پر استعمال کرتے ہوئے اس میں مفصلہ ذیل مزید تغیرات ہوتے ہیں : فعول اور (فعل) فعل۔ بقول الخلیل، جو رکن ضرب کے ماقبل ہو اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ پہلے مصرع کا پہلا رکن جو نظم کی پہلی سطر میں ہو (عولن) فعلن اور (عول) فعل بھی ہو سکتا ہے۔

مآخذ : [دیکھیے مثال بحر و عروض]۔

(محمد بن شیب)

المُعْتَمَد : ابو اسحق ابراہیم، عباسی

خلیفہ جو ایک کنیز خُلوَب سے الْمُعْتَمَد [رکھتا تھا]

یہ بھی مدنظر رہے کہ اس مقالے میں جدیدہ ور کے مغربی طریقے کی تعلیم کا ذکر دانستہ نہیں لیا گیا، کیونکہ اس موضوع پر مختلف زبانوں میں کتابیں مل جاتی ہیں [نیز رک بہ مقالہ مسجد]۔

مآخذ : سنی مقالہ میں مذکور ہیں [سید عبداللہ، رئیس دارہ نے لکھا] [علما کا ذکر معلمین کے ضمن میں آگیا ہے]۔

(ادار)

مُتَفَرِّقہ : (ع)، اس محافظہ دستے کا نام

و زمانہ قدیم کے ترکی دربار میں عثمانی سلاطین، حفاظت کے لیے مقرر تھا۔ رسالے کے افراد کو بھی مُتَفَرِّقہ کہتے تھے۔ ان کا کام فوجی نوعیت کا تھا۔ نہ ہی درباری، بلکہ بالکل چاؤش [رک بان] بسا تھا، لیکن اسے کم و بیش اہم سیاسی یا واسی کاموں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ اؤش کی طرح متفرقہ بھی گھڑ سوار دستہ تھا۔ اس میں متفرقہ کو گدگلی یا زعامت لی اور غیر گیردار کے دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ کے سردار کو بھی متفرقہ آغاسی کہتے تھے، ت کے ساتھ ساتھ ان کی تعداد بڑھتی گئی۔ برکار سولہویں صدی عیسوی میں ان کی تعداد ۱۲۰ رہ کر دی گئی (G.O.R، بار دوم، ۳ : ۸۹۰)، کن انیسویں صدی عیسوی میں فان ہامرنے ان کی داد ۵۰۰ بتائی ہے۔ باب عالی بعض اوقات اس صوب کو بہت اہمیت دیتا تھا تاکہ غیر ملکی گومتیں ان کو غیر معمولی سمجھ کر سفیر کا جہ دیں (G.O.R، بار دوم، ج ۳، ص ۹۲۹)۔

ترکی کا مشہور مصوّر ابراہیم متفرقہ بھی انہیں سے تھا۔ اگرچہ متفرقہ کے عہدے کی مختلف جہات بیان کی گئی ہیں، لیکن دل لگتی بات یہ ہے، چونکہ اسے مختلف کام سونپے جاتے تھے، اس لیے یہ متفرقہ کہتے تھے۔

مآخذ : Des Osmanliques : J. von Hammer

۵۳۳۲ / مارچ ۹۴۴ء) میں اُرقہ میں آیا ، لیکن گفت و شنید ناکام رہی، اور آخر کار خلیفہ توزون پر اعتماد کر کے واپس آ گیا اور اس نے پختہ قسمیں کھا کر اس سے وفاداری کا عہد و پیمان کیا ، لیکن جب وہ اس کے قابو میں آ گیا تو توزون نے اس کی آنکھیں نکلوا دیں (صفر ۵۳۳۳ / اکتوبر ۹۴۴ء)۔ اس کے بعد المتقی کی معزولی کا اعلان کر دیا گیا۔ المتقی شعبان ۵۳۵ / جولائی ۹۴۶ء) میں فوت ہوا۔

مأخذ: (۱) المسعودی: مروج، مطبوعہ پیرس، ۳۴۳ تا ۳۷۶: ۹: ۳۸، ۵۲: (۲) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸: ۲۷۵: بعد؛ (۳) ابن الطقطقی: الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۸۵ تا ۳۸۸: (۴) ابن خلدون: العبر، ۳: ۴۰۹: بعد؛ (۵) Weil: Gesch. d. Chalifen، ۲: ۶۸۰: بعد؛ (۶) Muller: Der Islam im Morgen-und Abendland، ۱: ۶۶: بعد؛ (۷) Muir: The Caliphate, its Rise, Decline and Fall، ص ۵۷۰: بعد؛ (۸) Le Strange: Baghdad during the Abbasid Caliphate، ص ۱۹۰۔

(K. V. ZETTERATÉEN)

المتقی الہندی: عربی زبان میں بہت سی کتابوں کے مصنف؛ ان کا اصلی نام علی بن حسام الدین بن عبدالملک بن قاضی خان (القرشی) الشاذلی القادری تھا۔ وہ برہان پور و صوبجات متوسط میں جونپور [رک باں] کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے سلسلہ چشتیہ میں پہلے شیخ بہاؤ الدین پھران کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے شیخ عبدالحکیم کے ہاتھ پر برہان پور میں بیعت کر کے خرقہ خلافت حاصل کیا۔ اس کے بعد وہ ملتان چلے گئے اور شیخ حسام الدین المتقی کے درس میں شریک ہو کر دو

بھائی اور بیٹے کے ساتھ ۵۳۲ / دسمبر ۹۴۴ء میں اپنے بھائی الزامی کی جگہ تخت نشین ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ الزامی نے انتقال کو پانچ دن گذر گئے جب کہیں جا کر اس کا جائشین منتخب کرنے کا انتظام کیا گیا۔ المتقی نے تخت پر بیٹھتے ہی امیر الامرا بے حکم [رک باں] کو اس کے عہدے پر مستعمل کر دیا؛ تاہم اس کی موت کے بعد فوج میں ترکوں اور دیلمیوں کا باہمی نزاع ہو گیا۔ ابو عبداللہ البریدی [رک بہ البریدی] نے ہمارے تخت پر قبضہ کر لیا لیکن وہ صرف چند ہفتوں تک ہی اسے اپنے تصرف میں رکھ سکا، کیونکہ اسے دیلمی سردار کورتگین نے نکال باہر کیا، لیکن کورتگین کو جلد ہی ابن رائق [رک باں] نے مار بھگایا۔ جب ابو عبداللہ نے اپنے بھائی ابوالحسن کو ایک فوج دے کر بغداد پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا، تو خلیفہ اور ابن رائق بھاگ کر الموصل میں حسدانیوں کے پاس چلے گئے (جمادی الآخرہ ۵۳۳ / فروری - مارچ ۹۴۴ء)۔ ابن رائق کے قتل کے بعد حمدانی ابو محمد الحسن امیر الامرا مقرر ہوا اور اسے اعزازی لقب ناصر الدولہ عطا ہوا۔ بغداد پر قبضہ کر لینے میں اسے کوئی دشواری پیش نہ آئی۔ کچھ دن بعد ترکی سپہ سالار توزون نے بغاوت برپا کر دی اور ناصر الدولہ کو دارالخلافہ بحالی کرنا پڑا، توزون رمضان ۵۳۳ / جون ۹۴۴ء میں وہاں امیر الامرا کی حیثیت سے داخل ہوا۔ المتقی نے بہت جلد محسوس کر لیا کہ اس دفعہ بھی حسدانیوں کی پناہ لیے بغیر چارہ نہیں، چنانچہ اگلے سال کے شروع ہی میں (خزاں ۵۴۳) وہ الموصل بھاگ گیا اور وہاں پہنچ کر اُرقہ میں قیام کر لیا۔ جب توزون نے ناصر الدولہ کو مصر کے ایشیدی حاکم کے ہاتھ سے قتل کر دیا تو المتقی نے مصر کے ایشیدی حاکم کو درخواست کی۔ وہ رجب

سال تک تفسیر بیضاوی اور دیگر کتب پڑھیں] اور اسی نسبت سے انہیں المتقی کہتے ہیں۔ انہوں نے ہندوستان میں اپنی زندگی کا باقی ماندہ حصہ بہادر شاہ کے عہد میں احمد آباد میں گزارا، لیکن جب ہمایوں نے ۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء میں بہادر شاہ کو شکست دی تو وہ ہندوستان سے مکہ مکرمہ چلے گئے [اور وہاں تقریباً پینتیس برس تک قیام پذیر رہے۔ اس قیام کے دوران میں شیخ ابو الحسن لشافعی اور شیخ شہاب الدین احمد بن حجر المکی سے علم حدیث حاصل کیا] اور قادری اور ناذلی سلسلوں میں داخل ہو گئے [ان کے زہد و تقویٰ، ذکر و فکر، علم و فضل اور اتباع سنت نبویؐ کی وجہ سے] بے شمار لوگ ان کے مرید ہو گئے۔ انہوں نے ایک برگزیدہ ولی اور متبحر عالم کی حیثیت سے تقریباً نوے سال کی عمر میں بمقام مکہ مکرمہ ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء میں انتقال کیا۔

[قیام مکہ مکرمہ کے دوران میں علی متقی دو مرتبہ گجرات (ہندوستان) آئے اور وہاں کے سلطان محمود شاہ ثالث کو مشورہ دیا کہ وہ قوانین شریعت اسلامی کو سختی سے نافذ کرے (دیکھیے نزہۃ الخواطر، ص: ۲۳۵)۔

ان کے شاگردوں کا حلقہ بڑا وسیع تھا۔ ان کے نامور شاگردوں میں شیخ جمال الدین محمد بن طاہر محدث پٹنی (م ۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء)، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، شیخ رحمت اللہ سندھی اور شیخ عبد اللہ سندھی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ شیخ علی المتقی کی تصانیف کا دائرہ خاصا وسیع ہے۔ تفسیر، حدیث اور تصوف ان کے خاص موضوع رہے ہیں۔ ان کی مؤلفات میں مندرجہ ذیل کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

۱۔ شئون المنزلات: قرآن مجید کی آیات کے شان نزول، نیز لغوی، نحوی اور بلاغی بحثیں کی

کئی ہیں۔ صرف شان نزول سے متعلق آیات کی تفسیر بیان کی گئی ہے]۔

۲۔ البرہان فی علامت مہدی آخر الزمان: حضرت امام مہدی کے حالات اور دنیا کے آخری زمانے میں ان کے ظہور کا بیان [السیوطی کے رسالہ عرف الورد کو اضافات کے ساتھ از سر نو مرتب کیا اور محمد جونپوری کی مہدویت کی تردید کی ہے]۔

(۳) البرہان الجلی فی معرفۃ الولی: (م)۔

تلخیص البیان فی علامات مہدی آخر الزمان:

(۵) جوامع الکلم فی المواعظ والحکم،

اخلاقی اقوال کا مجموعہ: (۶) ہدایۃ ربی عند

فقد التمری: (۷) [شمائل النبی] صلی اللہ علیہ

والہ وسلم: (۸) کنز العمال فی سنن الاقوال

والافعال۔ السیوطی کی جامع المسانید یا جامع

جمع الجوامع یا الجامع الکبیر کا منقح نسخہ، جسے

بترتیب ابواب مرتب کیا (مطبوعہ حیدر آباد

۱۳۱۲ھ: بار دوم حلب): (۹) المواہب العلیہ

فی جامع الحکم القرآنیہ والحديثیہ:

(۱۰) منهج العمال فی سنن الاقوال،

السیوطی کی مشہور و معروف تصنیف الجامع

الصغیر کا خلاصہ جس میں ابجدی ترتیب سے

احادیث معتبرہ کو ابواب پر تقسیم کیا گیا ہے:

[(۱۱) الفصول شرح جامع الاصول]: (۱۲) مختصر

النہایہ، الجزری کی لغت احادیث کا خلاصہ

جس کا نام النہایۃ فی غریب الحديث ہے:

(۱۳) نعم المصیبار و المقیاس لمعرفۃ

مراتب الناس، [ان کے ایک معاصر عبدالقادر

بن احمد بن علی الفاکھی (م ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء)

نے ان کے حالات زندگی اور مناقب پر ایک رسالہ

ب عنوان القول النقی فی مناقب المتقی لکھا تھا]۔

ماخذ: (۱) عبدالحق دہلوی، مناقب مہدیؑ

مآخذ: (۱) عبدالحق دہلوی، مناقب مہدیؑ

متمماً : مشرقی سوڈان کا ایک شہر (صوبہ کسٹلہ ضلع گلپت) - متمماً کو سوڈان اور حبشہ کی درمیانی سرحد پر قافلوں کی اس شاہراہ کے نزدیک، جو حبشہ کی جھیل طانا اور خرطوم کے مابین جاتی ہے، ایک تجارتی منڈی ہونے کی حیثیت سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی اقتصادی قدر و قیمت میں اس وجہ سے بہت زیادہ اضافہ ہو گیا ہے کہ مصری سوڈان میں، جو کسی زمانے میں انگریزوں کے زیر تسلط تھا، زراعت کی بڑی ترقی ہوئی ہے: نیز اس لیے بھی جھیل طانا کی نئی جانچ اور پیمائش کی گئی ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس سے کافی مقدار میں پانی فراہم ہو سکتا ہے یا نہیں، جس سے مصر اور سوڈان میں آبپاشی کے ذرائع زیادہ وسیع ہو جانے کے امکانات پیدا ہو سکتے ہیں اور اس طرح ان ممالک کی مخصوص پیداوار کی مقدار اور خوبی میں، جو ان ملکوں کی بہبودی کا بڑا ذریعہ ہے، کافی اضافہ ہو جانے کی امید ہے۔

متمماً زمانہ حال کی تاریخ حبشہ میں اس لیے مشہور ہے کہ شہنشاہ حبشہ (نگوسہ نگسات) یوحنایس (Yohannes) رابع اسی شہر کے قرب و جوار میں سوڈانی مہدی کے نام نہاد درویش [درویشوں] کے ہاتھ سے ۱۰ مارچ ۱۸۸۹ء کو شکست کھا کر مارا گیا تھا (یکم مکتب ۱۸۸۱ء، موجب حبشی سال) یہ شہنشاہ شوا کے خلاف اس غرض سے ایک مہم تیار کر رہا تھا کہ اس علاقے کے بادشاہ مینلیک (Menilek) کو مجبور کر کے اس سے قطعی طور پر منوا لے کہ وہ شہنشاہ کا مطیع فرمان اور حلقہ بگوش ہے، لیکن جب اس نے یہ سنا کہ درویشوں کی ایک فوج سرحد تک بڑھ آئی ہے اور جھیل طانا کے علاقے اور اس کے قدیم ہائے تخت گونددر کو مہدی کے جوشیلے پیروں کے حملے کا خطرہ ہے تو اس نے اپنی فوج

میں ۲۳۹: (۱) آزاد بلگرامی: سبحة المرجان، ص ۳۳: (۲) فخر محمد: حدائق الجنتیہ، ص ۳۸۲: (۳) صدیق حسن خان: آئینہ العلوم، ص ۸۹۵: (۴) Persian Cat: Rieu، ص ۲۵۶: (۵) Brockel- GAL: mann، ص ۲: ۳۸۳: [تکملہ، ۲: ۵۱۸ تا ۵۱۹: (۶) عبدالقادر العبدروس: النور السائر، ص ۳۱۵: زلیخہ احمد: Contribution of India to Arabic literature، بمدد اشاریہ: بالخصوص مآخذ کے لیے ص ۲۷۳: (لاہور ۱۹۴۶ء): (۷) عبدالحی: نزہۃ الخواطر، ص ۲۳۳ تا ۲۳۴، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۳ء: (۸) صدیق حسن خان: اتعاف النبلاء، ص ۳۲۶: (۹) آزاد بلگرامی: مآثر الکرام، (دفتر اول)، ص ۱۹۲ تا ۱۹۳: (۱۰) خلیل الرحمن: تاریخ برہان پور، (دہلی ۱۹۳۱ء)، ص ۱۱۶ تا ۱۱۹: (۱۱) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، ۱: ۴۲۹ تا ۴۳۱: (۱۲) جمیع محمد اکرام: رود کوثر (لاہور ۱۹۵۸ء)، ص ۳۰۵ تا ۳۱۱: (۱۳) رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، (اردو ترجمہ از محمد ایوب قادری)، ص ۳۳۸ تا ۳۳۹: (۱۴) حاجی خلیفہ: کشف القلوب، بذیل جمع العوالم: (محمد ہدایت حسین [وادارہ])

مکتبہ کاوس: اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ میں سے ایک۔ وہ لفظ قافیہ جس کا آخری حرف ساکن ہو اور اس ساکن سے ما قبل متعبل چار حرف متحرک ہوں، جیسے وجہا، فطرئی، غفرئی، یعنی لفظ کبری، حقیقہ یہ بحر عربی سے مخصوص ہے اور فارسی میں نادر اتباعاً للعرب و نامرغوب اور اردو میں نامقبول، لیکن اردو اس میں عاجز نہیں ہے [نیز رگہ یہ متدارک]۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ متدارک۔

(روزا ہادی علی بیگ وامی)

التکبیر: رگہ بہ الاسماء الحسنی۔

التکلم: رگہ بہ علم (کلام)۔

کا ایک شاعر، جو قبیلہ بنو یربوع کے شیخ مالک بن نویرہ کا بھائی تھا۔ بنو یربوع قبیلہ بنو تمیم کی ایک بہت بڑی شاخ تھی۔ متمم زیادہ تر اپنے ان سرائی کی وجہ سے مشہور ہے، جو اس نے اپنے بھائی مالک کی موت پر کہے ہیں اور انہیں سرائی کی وجہ سے مالک کا نام بھی زندہ ہے۔ عرب کہا کرتے تھے کہ یہ سرائی، جن کے اندر درد آمیز جذبات کوٹ کوٹ کر بھرے ہیں، بے نظیر ہیں۔ ان کے لکھنے والے کو وہ برادرانہ الفت و عقیدت کا نمونہ سمجھتے تھے [رکھ بہ مالک بن نویرہ]۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متمم نے ہجرت سے پہلے کوئی نمایاں کام نہیں کیا۔ وہ اپنے بھائی کی نمایاں شخصیت کے سامنے ماند تھا اور اس کی صفات حمیدہ کو خراج عقیدت پیش کرنے میں کبھی نہیں ہچکچاتا تھا۔ خود اس کی بابت بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی شکل و شہادت دلکش نہ تھی۔ وہ یک چشم اور پست قد آدمی تھا۔ بنو بکر کا شیخ الخوفزان متمم کی اس مروعت کی تعریف کرتا ہے جس سے وہ شیخ مذکور کے ساتھ اس کے قید کے زمانے میں پیش آیا۔ جب اپنی باری پر خود متمم بنو تغلب کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا تو اس کے بھائی مالک نے ایک خاص چال چل کر اسے رہائی دلائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے بھائی کے ساتھ ہی اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کا شمار بھی اس کے بھائی مالک کی طرح صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ہوتا ہے، گو ہمیں آپؐ سے اس کا براہ راست تعلق کسی زمانے میں بھی نظر نہیں آتا۔ وہ اس مصیبت سے، جس میں اس کا بھائی مالک گرفتار ہو گیا، بچ نکلا۔ اس کی دوسری نظموں کے چند قطعات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ معض مرثیہ نگار نہ تھا۔

مالک کی وفات کے بعد متمم نے اپنے

کو لے کر واپس شمالی علاقوں کا رخ کیا اور متما کے مقام پر درویشوں کے سامنے صف آرا ہوا۔ ایک سخت لڑائی ہوئی، جس میں خود یوحنئس رابع مارا گیا اور اہل حبشہ کو شکست ہوئی۔ درویشوں نے یوحنئس کا سر کاٹ کر اپنی فتح کی نشانی کے طور پر المہدی کے پاس بھیج دیا۔

تاہم جنگ متما مہدی کے پیروں کے لیے ایک کاسباب رزیہ سے زیادہ وقعت نہ رکھتی تھی، چنانچہ قرب و جوار کے علاقے میں لوٹ مار کرنے کے بعد وہ پھر سوڈان کو واپس چلے گئے اور انہوں نے ملک حبشہ کے کسی علاقے پر قبضہ نہ کیا۔ اس کے برعکس جنگ متما نے شمالی حبشہ کے شاہی خاندانوں کا خاتمہ کر دیا اور جنوبی علاقہ، یعنی شوا کی سلطنت پورے علاقے کا سیاسی مرکز بن گئی۔ جب ۶۸۸۹ء میں یوحنئس کے قتل ہوتے ہی شاہ منیلک (Menilek) نے اپنے نیکوسہ نگست، یعنی تمام حبشہ کا شہنشاہ ہونے کا اعلان کر دیا اور استحقاق کی بنیاد اس پر رکھی کہ شاہی خاندانی سالومانی (Salomonic) کی نسل سے ہے۔ شہنشاہ یوحنئس کی موت کا ذکر بہت سے گیتوں اور نظموں میں کیا گیا ہے۔ موجودہ زمانے کی حبشی شاعری میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔

مآخذ : (۱) Afawark Gabra Iyasus :

Balātā Kheruy (۲) : ۶۱۹۰۹ء Dāgmāwi Menilek

Walda Sellāsē : Ityopya—nna Matammā ، ۱۹۱۱ء

آبا ۱۹۱۸ء : (۳) C. Rossetti : Storia Diplomatica

Turin 'della Etiopia ، ۱۹۱۱ء : (۴) E. Cerulli

Canti popolari amarici ، در R. R. A. L. ، ج ۲۰

۱۹۱۶ء : (۵) وہی مصنف : Una raccolta amarica

di canti funebri در R S O ، ج ۱۰ ، ۱۹۲۳ء

(ENRICO CERULLI)

متمم بن نویرہ : اسلام کے ابتدائی عہد

لائڈن، ص ۱۳۸، ۳۳۱، ۳۳۱، ۳۴۱؛ (۶) کتاب  
الآغانی، ۱۴ : ۶۶ و ۷۶؛ (۷) ابن قتیبہ : کتاب الشعر،  
طبع ذخویہ، ص ۱۹۲ تا ۱۹۶؛ (۸) ابن الأثیر : أسد  
الغابة، ۴ : ۳۹۸ تا ۳۹۹؛ (۹) ابن حجر العسقلانی :  
الأصابہ، قاہرہ، ۶ : ۳۰، ۳۱؛ (۱۰) Caussin de  
Essai sur l'histoire des Arabes : Perceval، ۳ :  
۳۶۸، ۳۶۹؛ [(۱۱) ابو تمام : کتاب الحماسة (باب  
المراثی)؛ (۱۲) المرزبانی : معجم الشعراء، ص ۳۶۱].

(H. LAMMENS)

مثنیٰ : (ع)؛ ایک اصطلاح ہے جس کے کئی  
معانی ہیں (دیکھیے کتب لغات، بذیل مادہ)۔ ان میں  
سے ”اصل عبارت (text)“ بالخصوص کسی حدیث کی  
اصل عبارت کے معنی زیادہ تر مراد لیے جاتے ہیں۔  
مثنیٰ کا لفظ اصل عبارت کے معنوں میں اسلام  
سے قبل کی شاعری میں بھی آیا ہے اور اس مفہوم  
میں عربی ادب میں آج تک استعمال ہوتا ہے۔ یہ  
کتاب کی اصل عبارت کو، اس کی زبانی تشریح، یا  
اس کو تحریری یا مطبوعہ شرح سے ممیز کرتا ہے۔  
علم الحدیث میں اس لفظ سے حدیث کے  
الفاظ مراد ہوتے ہیں، اس کے برعکس اسناد، یعنی  
راویوں کے ناموں کے سلسلے اس میں شامل  
نہیں ہوتے۔

ماخذ : Muhammedanische : Goldziher

Studien، ۲ : ۶ بعد۔

(A. J. WENSINCK)

المتنبی : ”مدعی نبوت“، ایک مشہور عرب  
شاعر کا لقب، جس کا نام ابو الطیب احمد بن الحسین  
الجعفی ہے اور جو اسی لقب سے عام طور پر مشہور  
ہے (دیکھیے ابن خلیکان : وفيات، [قاہرہ، ۱۳۱۰ھ]،  
دو شجرہ نسب، جو پردادا تک پہنچتے ہیں، لیکن  
ایک دوسرے سے مختلف ہیں)۔ ابو الطیب ۸۳۰ھ/۸۴۰ھ  
۴۱۶ھ میں گورنر کے محل پر کثرت سے پیدا ہوا

یہ کو طرفہ اس کی یاد تازہ رکھنے کے لیے وقف کر  
دیا اور ہمیشہ اس کی موت کے انتقام کا مطالبہ کرتا  
رہا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس کی درخواست  
کیوں مسترد کر دیا۔ حضرت عمرؓ کے خلیفہ  
ہونے پر اس نے خیال کیا کہ شاید اب اسے  
کامیابی حاصل ہو سکے گی؛ چنانچہ وہ بڑی  
عجلت سے مدینہ منورہ پہنچا، جہاں حضرت عمرؓ  
اس سے حسن اخلاق سے پیش آئے انہوں نے  
اس کے مراثی کو سن کر تمنا کی کہ کاش میں  
بھی شاعر ہوتا تو اپنے بھائی زہد کی یاد کو  
اپنی شان کے مطابق تازہ کرتا، جو الیمامہ کی  
لڑائیوں میں شہید ہو گئے تھے، لیکن انہوں نے  
حضرت ابوبکرؓ کے فیصلے کو تبدیل کرنے سے انکار  
کر دیا۔

بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے بعد یہ شاعر روتے  
رہنے کی وجہ سے تقریباً بالکل اندھا ہو گیا تھا۔ وہ عرب  
کی بہت سی شاہراہوں پر بھرتا رہتا تھا اور ہر جگہ اپنی  
درد بھری داستان سناتا تھا۔ اس کی حالت ایسی ہو گئی  
کہ اس کی بیویوں نے بھی اس کا ساتھ چھوڑ دیا،  
کیونکہ وہ اس کے ہمیشہ گردش میں رہنے اور  
نفاہل علاج غم سے تنگ آ گئی تھیں۔ اس نے  
اپنے بعد دو بیٹے داؤد اور ابراہیم چھوڑے۔ اگر  
ابن خلیکان (طبع Wüstenfeld، شمارہ ۷۹۲،  
۱۷۲ : ۱۷۴ مطبوعہ قاہرہ) کا یہ قول صحیح ہے کہ  
اس نے حضرت عمرؓ کا مرثیہ لکھا تھا تو وہ ان خلیفہ  
کی وفات کے بعد تک زندہ رہا ہوگا۔

ماخذ : (۱) بڑے بڑے حوالے Nöldeke کی  
کتاب Beitr. zur Kenntnis der Poetik، ص ۹۰ تا  
۱۰۲، جس میں مرقود ہیں؛ (۲) GAL : Brockelmann،  
۱۷۹ : ۱۸۱؛ (۳) Littérature arabe : Cl. Huart،  
۱۸۹۰ : ۱۸۹۱؛ (۴) السجلات طبع Lyon، تصدیق  
۱۸۹۰ : ۱۸۹۱؛ (۵) السجلات طبع عکسی،

اس پہلی ملاقات کا اس کے دل پر کوئی خاص اثر ہوا ہو۔ دوسری جانب یہ بات یقینی ہے کہ بدوی عربوں کے درمیان قیام کی وجہ سے المتنبی کو عربی زبان کا وسیع علم حاصل ہو گیا تھا، جس پر بعد میں وہ اس قدر فخر کیا کرتا تھا۔

۵۳۱ھ/۹۲۷ء کے اوائل میں کوفی واپس آنے کے بعد، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ، ابو الطیب المتنبی ہمہ تن شعر و شاعری ہی میں منہمک رہنے لگا۔ اس زمانے میں وہ گزشتہ صدی کے قصیدہ گو شعرا ابو تمام اور البختری [رک باں] کے کمالات کا بہت معترف تھا۔ انہیں کی طرح اور نیز اپنے اکثر معاصر شعرا کی طرح، اس کا بھی یہ خیال تھا کہ شاعری حصول دولت و اقتدار کا یقینی ذریعہ ہے؛ چنانچہ اس نے فوراً اپنے آپ کو ابو الفضل الکوفی سے وابستہ کر لیا اور اس کی مدح میں ایک مختصر سا قصیدہ لکھ کر اسے پیش کیا (الواحدی، ص ۱۷ تا ۲۱؛ الیازجی، ص ۱۰ تا ۱۱)۔ شاید ابو الفضل طریقہ قرامطہ اختیار کر چکا تھا، لیکن بہر حال وہ لادریہ (agnostic) ضرور تھا، کیونکہ وہ مدحیہ اشعار جن کے پیش کرنے کی اس نے اجازت دی یہی ظاہر کرتے ہیں۔ گمان یہ ہے کہ یہی شخص المتنبی کے مذہبی اور فلسفی ارتقا پر بہت زیادہ اثر انداز ہوا (دیکھیے نیز خزائنہ، ۱ : ۳۸۲، آخری سطریں)۔ شیعہ ماحول نے، جس میں اس نے اپنا بچپن گزارا تھا اور ان روابط نے جو قرامطہ سماوہ سے اس نے قائم کر لیے تھے، اسے تیار تو کر ہی دیا تھا۔ اب اس مری کے زیر سایہ آنے ہی اس نے ان مذہبی اصول و عقائد کو خیر باد کہہ دیا جنہیں وہ روحانی ظلم سمجھتا تھا۔ اس کے بعد اس نے روایتی اور قنوطی فلسفے کے عقائد قبول کر لیے جس کی خدائیں اسی کی ساری شاعری میں گونج رہی ہیں۔ یہی وہ فلسفہ دھڑب دھڑکوں کا مجموعہ ہے جسے متنبی نے

اور اسی وجہ سے اس کی ایک نسبت الکندی بھی ہے، جو بعض اوقات اس کے نام کے ساتھ لگائی جاتی ہے۔ اس کے خاندان کا، جو بہت خستہ حالت میں تھا، یہ دعویٰ تھا کہ وہ لوگ یمن کے قبیلہ جعف سے ہیں۔ چنانچہ المتنبی کا ہمیشہ یہ اعتقاد رہا کہ جنوبی عرب شمالی عربوں پر فوقیت رکھتے ہیں (دیکھیے الواحدی : شرح دیوان المتنبی، طبع Dieterici، ص ۸ تا ۹؛ الیازجی : المعروف الطیب، ص ۲۹) لڑکپن کی تعلیم اس نے اپنے پیدائشی شہر میں پائی اور وہ بہت جلد اپنی ذہانت و ذکاوت، اپنے حیرت انگیز حافظے اور قبل از وقت شاعرانہ استعداد کے ظہور کی وجہ سے مشہور و ممتاز ہو گیا۔ اس کے بعد وہ شیعوں کے زیر اثر آ گیا اور یہ شیعہ شاید زیدی تھے (دیکھیے عبدالقادر البغدادی : خزائنہ، ۱ : ۳۸۲، ص ۱۲) اور اسی ماحول میں اس کے فلسفے کی نشو و نما ہوئی، جس پر ہم بعد میں بحث کریں گے، لیکن حالات کے تقاضا سے ابو الطیب کا ارتقائے مذہبی بہت تیزی سے ہوا۔ ۵۳۱ھ/۹۲۷ء کے اواخر میں اور بلا شک و شبہ قرامطہ [رک باں] کے دباؤ کی وجہ سے، جنہوں نے اسی زمانے میں کوفہ فتح کر کے اسے خوب لوٹا تھا، ابو الطیب اور اس کے خاندان کو پہلی مرتبہ دو سال تک (دیکھیے السمعانی : انساب، ورق ۵۰۶۔ ب، ص ۲۴؛ البیدیعی : الصبح المنبئی، ۱ : ۶) سماوہ میں مقیم رہنا پڑا جو مشرق میں سواد کوفہ اور مغرب میں علاقہ تدمر (Palmyra) کے درمیان واقع ہے۔ بنو کلب پر، جو اس لقمہ و دق صحرا میں خباثہ بدوشی کی زندگی بسر کر رہے تھے، داعیان قرامطہ کی خاص توجہ تھی۔ ممکن ہے کہ ہمارے نوجوان شاعر کا اس زمانے میں ان ملاحدہ کے کچھ افراد سے اختلاط رہا ہو، تاہم اس کی نوعمری کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ بات اغلب نہیں معلوم ہوتی کہ



۵۳۱۶/۹۲۵ء کے آخر میں کوفے سے چل کھڑا ہوا۔ غالباً اس کا سبب یہ تھا کہ قرامطہ نے اس شہر کو دوبارہ تاخت و تاراج کیا تھا۔ یہ ایک طبعی بات تھی کہ بغداد کی کشش اسے بغداد لے جائے (دیکھیے البدیع، کتاب مذکور، ۱: ۸۲، ۸۳)؛ چنانچہ وہاں جا کر وہ اپنے ایک هموطن محمد بن عبید اللہ العلوی (دیکھیے الواحدی، ص ۶، ۷؛ الیازجی، ص ۳، ۴) کا مدح خوان بن گیا اور پھر وہاں سے ملک شام کی راہ لی۔ دو برس تک وہ اس زمانے کا ایک غنائی شاعر (troubadour) بنا رہا (دیکھیے Renaissance des Islams: Mez، ص ۲۵۶)۔ اس کی ان آوارہ گردیوں کا پتہ لگانا ناممکن ہے، کیونکہ اس معاملے میں اس کا دیوان ہی ہمارا واحد رہنما ہے اور دیوان اس کی نظموں کو اطمینان بخش تاریخی ترتیب سے پیش نہیں کرتا۔ اس زمانے کے بعض قصائد تو منہجی [رک بہ منہج] شیوخ کی شان میں ہیں (دیکھیے الواحدی، ص ۲۴ تا ۲۵، ۳۸ تا ۳۹، ۶۶ تا ۶۷؛ الیازجی، ص ۱۲ تا ۱۳، ۲۲ تا ۲۳، ۲۸ تا ۲۹)؛ بعض طرابلس الشام کے امرا کی مدح میں ہیں (الواحدی: ص ۸۸، ۸۹؛ الیازجی، ص ۱۹، ۲۰) اور بعض اللاذقیہ (Lutakia) کے امرا کی مدح میں (دیکھیے الواحدی، مرتبہ محمد بن اسحق التتوخی، ص ۱۱۶ تا ۱۳۵؛ الیازجی، ص ۶۶ تا ۷۸)۔ اس زمانے کا کلام عجلت میں لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے اور خوبی کے لحاظ سے اوسط درجے کا ہے، لیکن اس میں بھی اس کے حقیقی ذہانت کے آثار نمایاں ہیں۔ ایک مرثیہ اور بعض فی البدیہ اشعار کے سوا باقی سب نوکلاسیکی رنگ کے قصائد ہیں اور ان میں ابو تمام اور البحتری کا اثر غالب ہے۔

اس آزمائش اور تجربے کے زمانے میں ابو الطیب کو اس بات سے بڑی کوفت ہوتی رہی کہ اس

ذہنی ہے (دیکھیے الواحدی، ص ۳۹، ش ۱۸، ۱۳؛ ص ۱۶۲، ش ۱۲، ۱۳؛ الیازجی، ص ۲۳، ۲۴)؛ ”دنیا میں فقط جہل، حماقت اور ہمدی کی جیت ہے، (دیکھیے الواحدی، ص ۱۶۱، ص ۸ تا ۱۰؛ الیازجی، ص ۹۷)؛ عرب جو اس کی نگاہ میں ایک اعلیٰ نسل کے نمائندے تھے، اس دنیا میں حقیر اور وحشی غیر ملکوں کے ہاتھوں تنگ ہیں (دیکھیے الواحدی، ص ۱۳۸، ش ۱ تا ۵؛ ص ۱۶۱، ش ۲ تا ۶؛ الیازجی، ص ۸۷، ۹۶)۔ ایسی دنیا کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے، جس سے اسے کوئی لگاؤ نہ تھا، المتنبی میں اپنی ذہنی فوقیت کا شعور، جو اس کے ضمیر میں پنہان تھا، بڑی سرعت سے ترقی کر گیا اور اس کا ہندار ناقابل تصور حد تک بڑھ گیا (دیکھیے الواحدی، ص ۶۰، الیازجی، ص ۳۴)۔ اس کے عربوں کی برگزیدگی کے عقیدے نے، جو شعوبیوں [رک بہ شعوبیہ] کے مخالف گروہ کا خاصہ ہے، اسے غیر ملکی جابروں پر کڑی گرفت کرنے کے لیے مشتعل کر دیا (الواحدی، ص ۵۸، ش ۳۰، ۳۱؛ الیازجی، ص ۳۳)۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے خیالات و کردار میں تضاد کی بدولت، جس سے وہ کبھی آزاد نہ ہو سکا، المتنبی تمام عمر اس دولت و ثروت کے حصول کے لیے کوشاں رہا جس سے وہ دل میں نفرت کرتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اپنے کثیر التعداد معاصرین کے زمرے میں اپنے زاہدانہ اخلاق اور نہایت سادہ زندگی کی وجہ سے وہ ایک نمایاں اور ممتاز شخصیت کا مالک بن گیا ہے (دیکھیے البدیع: کتاب مذکور، ۱: ۷۸ تا ۸۱)۔

تاہم ابوالطیب کا پہلے فقط یہی خیال تھا کہ وہ دنیا کو اپنی فطری شاعرانہ قابلیت کے ذریعے طبع و عقائد کرے۔ اس غرض سے اپنی سرگرمیوں کے کسی کسی زمانہ موزوں مقام کی تلاش میں وہ

باغی المتنبی کے اقوال کا ابہام، اس کے عقائد کی موقع و مصلحت پرستی (opportunism) اور قراصلہ کے عقیدے کے مطابق اس کا تصور اسامت، یہ سب باتیں ایسی تھیں کہ ان سے اس کے ادعا کی بابت کچھ غلط فہمی پیدا ہو جانا ممکن تھا، کیونکہ اس زمانے میں ہر سیاسی شورش کو قمرطی سمجھا جاتا تھا۔ چند ابتدائی کامیابیوں کے بعد اسے اور اس کے بدویوں کو شکست ہوئی اور اسے گرفتار کر کے جنس میں قید کر دیا گیا (اواخر ۵۳۲ھ/۹۴۳ء)۔ مقدمے اور دو سال کی سزائے قید کے بعد (دیوان، مخطوطہ، پیرس، شمارہ ۹۲، ۳۰، ورق، ۱۶ - الف) ابوالطیب سے کہا گیا کہ وہ اپنے دعاوی سے توبہ کرے، اور اسے آزاد کر دیا گیا۔ اس سہم جوئی کا صرف یہ فائدہ ہوا کہ اس کا لقب المتنبی پڑ گیا اور یہ بات اچھی طرح اس کے ذہن نشین ہو گئی کہ وہ اپنے بلند پرواز خوابوں کی تکمیل فقط شاعری ہی کے ذریعے کر سکتا ہے۔

ابوالطیب کا وہ کلام جو بغاوت کے دوران میں یا اس سے ذرا پہلے کا ہے خیالات کی بے ساختگی اور آمد کے اعتبار سے نمایاں اور ممتاز نظر آتا ہے۔ وہ نظم کی اشکال میں ہلا تکلف تصنیفات کرتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان ہر زور ہے اور یہ اسلوب بہ نسبت اس کے سابقہ انداز کے اس کے شععی کردار کا آئینہ دار ہے۔

المتنبی نے جیسے ہی دوبارہ مدحیہ قصیدہ خوانی کا پیشہ اختیار کیا، اسے پھر دربدری اور سرگردانی کی زندگی اختیار کرنا پڑی (آغاز ۵۳۷ھ/۹۴۷ء)۔ کئی سال تک وہ ڈانواں ڈول زندگی بسر کرتا رہا اور اس نے انطاکیہ، دمشق، حلب وغیرہ کے شہریوں اور ادنی سرکاری عمال کی مدح سرائی پر ہی قناعت کی۔ یہ لوگ اسے بہت ہی حقیر معافوفا دیا کرتے تھے (دیکھیے الواحدی، ص ۹۳ تا ۹۶)۔

کی فنی فضیلت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ آہستہ آہستہ اس کے دل میں یہ امید پیدا ہونے لگی کہ وہ اپنے خواب جبراً پورے کر سکے گا (دیکھیے الواحدی، ص ۱۳۸، ش ۳ تا ۷؛ الیازجی، ص ۷۹)۔ آخر کار اس نے صلہ خواہ قصیدہ خوانی کا پیشہ ترک کر دیا اور اللاذقیہ میں واپس آ کر ایک انقلابی نوعیت کی تحریک کی تبلیغ شروع کی، جس کے اصلی مفہوم کو ایک زمانے سے غلط سمجھا جاتا رہا ہے۔ مشرقی مصنفین (البیدیعی: کتاب مذکور، ۱: ۲۵ تا ۳۰؛ ابن الانباری: نزعة الالباء، ص ۳۹۹) کے نزدیک ابوالطیب نے بادية السماوہ میں نبوت کا دعویٰ کیا۔ اس پر اخشیدی [رك بآن] فوج نے اسے قید کر لیا اور اس وقت سے اس کا لقب المتنبی ہو گیا۔ کراچ کووسکی (Mutanabbi: Kratschkowsky، i، Abul'Ala، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء، ص ۹ تا ۱۱) نے ان روایات کی بخوبی توضیح کی ہے، لیکن اس نے دیوان کے چند صریح حوالوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ دیوان میں ایسی نظمیں موجود ہیں، جو بلاشک و شبہ یہ ثابت کرتی ہیں کہ المتنبی ایک بغاوت کا سرغنہ تھا (دیکھیے الواحدی، ص ۷۹ تا ۵۸، ۸۶؛ الیازجی، ص ۲۸ تا ۳۳، ۵۰)۔ اس زمانے کے دستور کے مطابق یہ بغاوت نہ صرف سیاسی بلکہ مذہبی بھی ہوگی۔ یہ بغاوت اللاذقیہ میں شروع ہوئی اور پھر سماوہ کی مغربی سرحد تک پھیل گئی جہاں بنو کلب کی شکل میں ایک ایسا عنصر موجود تھا جو ہر وقت بغاوت کرنے پر آمادہ رہتا تھا۔ قمرطیت کا پابند ہونے بغیر المتنبی نے اس کے اصولوں سے پورا فائدہ اٹھایا جن کی صدائے بازگشت بڑی تیزی سے لٹیرے بدویوں کے درمیان گونج اٹھی (دیکھیے الواحدی، ص ۵۷، ش ۲۲، ۲۳؛ الیازجی، ص ۳۲؛ ابو طاهر قمرطی کے ہاتھوں ۵۳۱ھ/۹۴۰ء میں حاجیوں کے قتل عام کی طرف اشارہ)۔

ہوئے بادبہ شام میں پناہ لی (دیکھیے الواحدی، ص ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ الیازجی، ص ۱۶۸ تا ۱۶۹)۔ اس کے دماغ میں پھر بغاوت کا خیال سما گیا (دیکھیے الواحدی، ص ۲۵۳ تا ۲۵۴؛ الیازجی، ص ۱۷۰ تا ۱۷۱)۔ یہ اس کی خوش قسمتی تھی کہ بدر کو اسی زمانے میں عراق جانا پڑ گیا اور اس بہانے سے المتنبی کو اپنی کمین گاہ سے نکل کر پھر مدحیہ قصیدہ خوانی میں مشغول ہونے کا موقع مل گیا۔ اس زمانے میں اس نے متعدد دوسرے درجے کے لوگوں کی مدح سرائی کی (دیکھیے الواحدی، ص ۱۰۷ تا ۱۰۸، ۲۸۳ تا ۳۰۸؛ الیازجی، ص ۶۰ تا ۶۱، ۱۹۴ تا ۲۴۱)۔ آخر کار وہ حلب کے حمدانی دربار میں مستقل طور پر جگہ پانے میں کامیاب ہو گیا اور (۵۳۳ھ/۹۴۸ء) کے شروع میں امیر سیف الدولہ [رک بان] کا درباری شاعر بن گیا۔

ادبی اعتبار سے اس کے کلام کا یہ دور جو تقریباً ۵۳۲ھ/۹۴۰ء کے وسط یعنی بدر سے ناچاقی ہونے کے بعد سے شروع ہو کر ۵۳۳ھ/۹۴۸ء تک رہا، اس کی شاعری کا چوتھا دور ہے اور اپنی وفات تک وہ اسی طرز پر پابندی سے قائم رہا۔ اس زمانے کے کلام کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خالص نوکلاسیکی (neo-classical) طرز اور اس نسبتاً آزادانہ طرز کے بین بین ہے جو اس نے اپنی بغاوت کے زمانے میں اختیار کر لی تھی؛ یعنی نو کلاسیکی قصیدے کے ڈھانچے کو چھوڑے بغیر اس نے تشبیب کو انتہائی درجے تک مختصر کر دیا ہے، بلکہ بعض اوقات اس کے بجائے قصیدے کا آغاز فلسفیانہ یا غزلیہ (yric) رنگ میں کرتا ہے اور ان میں اس کے خوابوں ناکامیوں اور غیظ و غضب کی جھلک نظر آتی ہے [دیکھیے اس کے قصیدے کا مطلع]:

اذا کان مدح فالنسیب المقدم

اکل فصیح قال شعراً بقیہ

النازیحی، ص ۱۰۶ تا ۱۰۷؛ باقوت: ارشاد، ص ۲۰۳)۔  
 آئندہ آئندہ اس کی شہرت بڑھتی گئی۔  
 ۵۳۳ھ/۹۴۰ء میں وہ امیر بدر الخرشنی (جس کا نام دیوان میں بدر بن عمار ہے) کا درباری شاعر بن گیا جو سابق امیر الامرا ابن رائق [رک بان] کی طرف سے دمشق کا حاکم تھا جس نے قریب ہی کے زمانے میں ملک شام پر قبضہ کر لیا تھا۔ بدر عربی الاصل تھا اور المتنبی اسے ایسا سرپرست سمجھتا تھا جس کا وہ ایک مدت سے منتظر تھا۔ ان قصائد اور بعض مرتجل قطعات وغیرہ سے، جو اس نے اس امیر کی شان میں کہے ہیں، شاعر کی حقیقی عقیدت مندی اور خلوص کا اظہار ہوتا ہے اور ان میں ایک مسلسل ارتقا کی علامات موجود ہیں (دیکھیے الواحدی، ص ۲۰۶ تا ۲۴۰؛ الیازجی، ص ۱۳۲ تا ۱۶۳)۔ ان قصائد کو اور انہیں جو ان سے پہلے اس نے ادبی زندگی دوبارہ اختیار کرنے کے بعد لکھے، اس کی شاعری کے تیسرے دور کا کلام کہا جاسکتا ہے، بجز ایک نظم کے جو اس نے ابونواس [رک بان] کی طرديات کی طرز پر لکھی (دیکھیے الواحدی، ص ۲۰۱ تا ۲۰۲؛ الیازجی، ص ۱۲۸، ۱۲۹) اور چند فی البدیہہ منظومات کے جن میں کوئی خاص دل چسپ بات نظر نہیں آتی، المتنبی نے اس دور میں محض قصیدے ہی قصیدے لکھے۔ اگر اس کے اس زمانے کے کلام میں قصائد کی شکل اور ظاہری وضع میں ترقی کے آثار موجود نہ ہوتے تو کہا جاسکتا تھا کہ وہ پھر اپنے پہلے دور کی طرز کی طرف رجوع کر گیا تھا۔

اس دور اور المتنبی کی باہمی دوستی کوئی بریں ٹھٹھہ برس تک ہی قائم رہ سکی اور حاسد دیوان کی وجہ سے (دیکھیے الواحدی، ص ۲۴۱ تا ۲۴۲؛ الیازجی، ص ۱۶۳ تا ۱۶۴) اس کی دوستی اپنے آپ کو محفوظ نہ ہاتے

(اواخر ۵۳۴ھ / ۱۱۴۰ء)۔

مشرق کے نقاد عموماً اس بات پر متفق ہیں کہ سیف الدولہ کے ساتھ دوران قیام میں جو قصائد اس نے کہے ان سے اس کی شاعری کا مستحاشی کمال ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ بیان کسی قدر مبالغہ آمیز ہے؛ تاہم یہ یقینی بات ہے کہ اپنے جوتھے دور کے اسلوب کلام میں شاعر نے اس کمال قدرت کا جو اس زمانے میں اسے شعر پر حاصل ہو گئی تھی، بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اس کے شاعرانہ کمالات ابو فراس سے کہیں بڑھ کر ہیں جس سے اس کا مقابلہ اکثر اوقات کیا جاتا ہے۔ اس نے بوزنظیوں کے خلاف سیف الدولہ کے معرکوں کی شان و شوکت کا نقشہ ابو فراس سے بہتر کھینچا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے اشعار میں وہ دلکشی نہیں پائی جاتی جو ابو فراس کے کلام میں ہے، لیکن اسلوب شاعری کے لحاظ سے متنبی کا کلام زیادہ مکمل اور زیادہ رزمیہ ہے۔

ابو الطیب سیف الدولہ کے مصاحبوں کی رشہ دوانیوں سے تنگ آکر مصر میں القسطنطین [رک بان] چلا گیا جہاں کافور الاخشیدی [رک بان] نے اسے اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ ابو الطیب کو اخلاقی اور مادی خود داری کو بالائی طاق رکھ کر ایک ایسے سرپرست کی تعریفیں کرنی پڑیں جس سے وہ اپنے دل میں سوائے نفرت کے کچھ نہیں پاتا تھا۔ جو قصائد اس نے اس کی شان میں لکھے ہیں ان میں صاف وہ جذبات جھلکتے ہیں جن میں سیف الدولہ کی مہربانیوں سے محروم ہونے کا افسوس مضمر ہے۔ یہ قصائد طبیعت پر جبر کر کے لکھے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور ان میں اپنے سوز و گناہات کی کئی کئی جگہں پر کفار کے خلاف جاتے ہیں (نہج البدیعی، کتاب مذکور: ۱: ۱۲۵ - بعد)۔ شاعر نے اپنے اس مری کی مدح عرائی شاہد حریفانہ طور پر

المتنبی سیف الدولہ کے پاس نو سال رہا۔ اسے مری سے سچا لگاؤ تھا اور سیف الدولہ اس کی نظر میں ایک حقیقی عرب سردار کا کامل نمونہ اور ایک شجاع، باوقار اور فیاض انسان تھا۔ سیف الدولہ بھی اپنے قصیدہ خوان کے فضل و کمال کا معترف تھا اور اسے دل کھول کر عطیات دیا کرتا تھا اور اس سے کبھی کوئی متکبرانہ سلوک روا نہ رکھتا تھا۔ المتنبی اس کی فوجی مہموں میں اس کے ہم رکاب رہا اور حلب واپس آکر اس نے بوزنظیوں اور اعراب بادیہ کے خلاف اس کے کارناموں کو سراہا۔ سیف الدولہ کے غزوات کے درمیان میں جو مختصر مہلتیں تھیں انہیں وہ دربار حلب میں گزارتا اور حسب موقع فی البدیہہ اشعار اور قصیدے کہتا رہتا تھا (دیکھیے الواحدی، ص ۲۲ تا ۳۷؛ الیازجی، ص ۳۷ تا ۳۹۰)، یا سیف الدولہ کے رشتے داروں کی موت پر مری لکھتا تھا (دیکھیے الواحدی، ص ۳۸۸ بعد و ۳۸۹ بعد و ۳۹۰ بعد؛ الیازجی، ص ۲۷۱ بعد، ۲۸۶ بعد، ۳۲۷ بعد)۔ المتنبی کی زودرنجی اور اس شہرت نے جو اسے حاصل تھی لامحالہ اس کے چند کٹر دشمن پیدا کر دیے۔ بہ سچ ہے کہ اس کے چند ایک عقیدت مند دوستوں، مثلاً شاعر البغفاء [رک بان] نے اس کی حمایت کرنا چاہی، لیکن ان کی کوششیں اس مخالف گروہ کی دشمنی کا مداوا نہ کر سکیں جس کا سرگروہ مشہور حمدانی [شہزادہ] ابو فراس [رک بان] تھا۔ سیف الدولہ نے شروع میں تو ان حملوں کی طرف مطلق توجہ نہ کی جو یہ لوگ اس کے منظور نظر شاعر پر کیا کرتے تھے۔ آخر جب وہ تنگ آ گیا اور اس کی حمایت بھی ختم ہو گئی، تو ابو الطیب نے اپنی زندگی کو خطرے میں پایا۔ وہ خفیہ طریق سے اپنے اہل و عیال سمیت حلب سے فرار ہو گیا اور دمشق میں جا کر پناہ گزیں ہوا

[رک بان] پہنچا جہاں اسے بویہی وزیر ابن الع [رک بان] کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ الممتنبی نے اس کی شان میں چند قصائد لکھے (قب الوحیدی، ۴۰ و ۴۱، بازجی، ص ۵۶۴ و ۵۶۵)، پھر اس سے رخصت ہو کر فارس کے شہر شیراز پہنچا اور دوبارہ بویہی سلطان عضد الدوا [رک بان] کی خدمت میں حاضر ہو گیا کیونکہ سبط نے خود اس سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی تھی۔ بویہی سلطان کی مدح میں اس نے کئی قصائد لکھے اس کے بہترین قصیدوں میں سے ہیں۔ اس کے ابو الطیب شیراز سے جلا گیا، گواضح طور پر معا نہیں کہ اس نے شیراز کیوں چھوڑا، شاید ص وطن کی باد نے مجبور کیا ہو۔ (الواحدی: ۶۶، ص ۱ تا ۳، بازجی، ص ۵۸۹)، پھر حال چھوٹی چھوٹی منزلیں طے کرتا ہوا ایران سے بغد واپس آ رہا تھا کہ دبر العاقول [رک بان] قریب لثیرے بدویوں نے اس پر حملہ کر دیا۔ واقعہ رمضان ۵۳۵ھ، اگست / ستمبر ۱۱۵۵ء، اواخر میں پیش آیا۔ الممتنبی اپنے بیٹے سمیت لڑائی میں مارا گیا اور اس کا تمام مال و اسب اس کے دیوان کے خود نوشتہ مسودوں سمیت متہ ہو گیا (قب البدیعی، کتاب مذکور، ۱: ۷، تا ۲۳۹)۔

الممتنبی کی زندگی میں ہی اس کے سر قدر دانوں کا ایک گروہ اس کے گرد جمع کیا تھا۔ یوں تو ایسے لوگ بھی تھے جو اس عیب جوئی کے درہے رہتے تھے، مگر اس کے حا، اس کے پورے کلام کی حمایت کرتے تھے یہ یاد رہے کہ ان عیب جویوں میں اکثر ایسے تھے جو اس کی شاعری پر اس لیے معترض تھے کہ انہ اس کے انسانی کردار پر اعتراض تھا۔ اس قسم تنقید کو غیر جانب دارانہ ہونے کا امتیاز حاصل

کی تھی کہ اس نے وعدہ کیا تھا کہ وہ اسے صیدا Sidon کا حاکم بنا دے گا (قب وہی کتاب، ۱: ۱۰۵)۔ جب اس نے دیکھا کہ یہ وعدہ پورا ہوتا نظر نہیں آتا تو اس نے ایک اور اخشیدی سپہ سالار ابو شجاع فاتک (وہی کتاب، ۱: ۱۳۱) کی نظر عنایت حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن ۵۳۵ھ / ۱۱۴۱ء میں فاتک فوت ہو گیا اور کافور سے تعلقات برابر کشیدہ ہی رہے، اس لیے الممتنبی نے ناچار ایک بار پھر فرار ہو جانے کی ٹھان لی۔ اس سال کی عید قربان کے روز نکاسور کی محجو لکھنے کے بعد وہ چپکے سے القسطنطین سے نکل بھاگا اور بڑی صبر آزما مصیبتوں کے بعد عرب کو عبور کر کے عراق پہنچا۔ چند روز کوفہ میں قیام کیا اور پھر بغداد میں جا کر ڈیرے ڈال دیے۔ شاید اس نے بویہی وزیر المہلبی کی حلازمت میں داخل ہونے کا ارادہ کر لیا تھا جس نے اپنے گرد ایک عالیشان دربار جمع کر رکھا تھا، لیکن المہلبی کے درباری شعرا اور ادبا مثلاً ابن العجاج، [رک بان] اور ابو الفرج اصفہانی صاحب کتاب الاغانی نے اس کی مخالفت کی۔ یہاں کے دوران قیام میں جیسا کہ اس نے مصر میں بھی کیا تھا (قب ابن الفرخی: تاریخ الأندلس، عدد ۴۰۳) الممتنبی نے کئی مجالس میں اپنے احباب کے سامنے اپنا وہ کلام پیش کیا، جو وہ اس وقت تک لکھ چکا تھا (دیکھیے الذہبی: تاریخ الاسلام، پیرس عدد ۱۵۸۹، ورق ۲۶۵ - الف)۔ ۵۳۵ھ / ۱۱۴۱ء کا سال کسی قسم کے شغل میں گزارا۔ اسی زمانے کے قریب وہ غالباً کوفہ بھی گیا (قب F. Gabrieli: ۱۱۵۸۹، ص ۶۰، حاشیہ ۴)۔

اس سال ۵۴۰ھ، ۱۱۴۵ء کے آغاز میں اس نے عراق کو خیر باد کہا اور الاہواز کے قریب علاقہ سوس (Susiana) میں واقع ارجان

ہے، شام اور مصر [اور برصغیر، عراق، عرب، ایران وغیرہ] میں بھی اس کی بڑی قدر و منزلت ہے اور نقادوں نے اس پر اس کی تعریف و توصیف سے بھرپور کٹی سیر حاصل مطالعات کیے ہیں تاہم معلوم ہوتا ہے کہ مصر میں المتنبی کو خالص معاصر ادبی کی وجہ سے جتنی مقبولیت ہے کم از کم اتنی ہی کم اس کے بے باک فلسفے اور عرب نواز جذبات کی وجہ سے بھی ہے [المتنبی کی شاعری معانی آفرینی، حسن اداء، جدت اسلوب، نادر تشبیحات و استعارات کے استعمال اور امثال و حکم کے بیان کی وجہ سے امتیازی درجہ رکھتی ہے]۔

مآخذ: مشرقی مصنفین نے المتنبی کے بے شمار

سوانح حیات لکھے ہیں؛ ان میں سے صرف پانچ میں

طبع زاد مواد موجود ہے۔ ان کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) عبدالله الأصفهانی: إيضاح المشكل لشعر المتنبی،

در خزائن الأدب، مصنفه عبدالقادر البغدادی (قاہرہ

۱۳۹۹ء) : ۱ : ۳۸۲ تا ۳۸۹؛ (۲) الشعالیسی:

یتیمۃ الدھر (دمشق ۱۳۰۴ء) : ۱ : ۷۸ تا ۱۶۲؛

بمواضع کثیرہ؛ (۳) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد

(پیرس مخطوطہ عدد ۲۱۲۹)، ورق ۱۰۵ تا ۱۰۶،

طبع بغداد ۱۰۲ : ۱۰۲ تا ۱۰۵؛ جو ابن الأنباری

کی کتاب نزہۃ الألباء (قاہرہ ۱۲۱۳ء) میں ص ۳۶۶

تا ۱۳۷ اور انساب مصنفه السمعانی (لایڈن ۱۹۱۲ء)،

ورق ۵۰۶ ب میں بھی منقول ہے؛ (۴) ابن خلکان:

وفیات الأعیان (قاہرہ ۱۳۱۰ء) : ۱ : ۳۶ تا ۳۸؛ (۵)

البدیمی: المصباح المنصبي عن حیثیۃ المتنبی

(المکبری کی شرح دیوان المتنبی کے حاشیے

پر (قاہرہ ۱۳۰۸ء) : ۱ : ۵ تا ۲۴۵۔ شارحین کے

علاوہ دیوان متنبی کا مطالعہ مشرق میں اور فضلًا

نے بھی کیا ہے، مثلاً دیکھئے (۶) ابوالحسن علی الجرجانی:

الوساطۃ بین المتنبی وخصونه (صیدا ۱۳۳۶ء)؛

(۷) حماد الدین ابن الأثر: القل السائر (بغداد

نہیں ہو سکتا اور اسے صرف ایک جتھے کے خیالات کا آئینہ دار کہہ سکتے ہیں۔ حالات کا تقاضا یہ تھا کہ ابوالطیب کی موت کے بعد ایک تیسرا گروہ ایسے قدر دانوں کا پیدا ہو جو پہلے گروہ کی یہ نسبت زیادہ وسیع النظر اور اتنا غیر جانبدار ہو کہ وہ دوسرے گروہ کی طرح مبالغہ آمیزی کا شکار ہو کر نہ رہ جائے (فب الجرجانی: الوساطۃ، ص ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴)۔ اس تیسری قسم کے نقادوں کی رائے ہی آخر میں غالب آئی اور جب المتنبی کے سب معاصر ہکے بعد دیکھے معدود ہو گئے تو ادبی مذاق رکھنے والے نوک حتمی طور پر سیف الدولہ کے مداح (یعنی المتنبی) کے طرفدار نظر آئے (باستثنائے العسکری [رک بان] اور ابن خلدون)۔ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے المتنبی کا نام "شاعر عظیم" کے مترادف سمجھا جانے لگا۔ وہ ان لوگوں میں سے ہے جن کا اثر عربی شاعری پر بہت گہرا پڑا ہے [رک بان] اور بعد میں ابوالعلا، [رک بان]، السواحدي، التبریزی، المکبری اور ابن سبہ [رک بان] نے ابوالطیب کے دیوان کی شرحیں لکھی (ہم نے صرف نہایت نامور شارحین کا نام لیا ہے) اور یہ دیوان نہ صرف قرون وسطی میں مقبول رہا بلکہ موجودہ زمانے میں بھی مضلاً، زمانہ کی کوششوں سے ایران سے لے کر ہسپانیہ تک طلبہ اور علما و ادبا کے درمیان متداول ہے، گو ان میں سے اکثر کی ذہانت پر ان کی عقیدت مندی غالب ہے۔ متاخر شاعری المتنبی کی شاعری کی کس قدر مرہون منت ہے یہاں اس کا اندازہ لگانے کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم فقط اتنا جتنا دینے پر اکتفا کرتے ہیں کہ عربی کے سب عرب قصیدہ گو شعرا مختلف اسباب سے المتنبی سے اثر پذیر ہوئے ہیں۔ موجودہ زمانے میں بھی اس کلام کا شمالی افریقہ میں سب سے زیادہ مطالعہ کیا جاتا

(۲) عبدالوہاب: ذکرری ابی الطیب بعد الف عام، بغداد ۱۹۳۶ء خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اردو میں جلیل الرحمن اعظمی: آبرو الطیب متبنی، مطبوعہ کراچی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ذوالفقار علی دیوبندی اور مولوی اعزاز علی کواردو میں، شرحیں مدرسہ حلقوں میں بڑی مقبول ہیں۔

(R. BLACHÈRE [و ادارہ])

متواتر: (ع) سادہ و ت ر سے باب تفاعیل کا اسم فاعل، ”وہ چیز جو لگتا آئے“ اصطلاحاً اس لفظ کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔

(الف) نظریۂ اسباب علم (cognition) میں اس لفظ کا اطلاق اس خبر پر ہوتا ہے جو عام طور پر مان لی گئی ہو، مثلاً یہ خبر کہ ایک شہر ہے جس کا نام مکہ ہے اور یہ خبر کہ ایک بادشاہ تھا جس کا نام اسکندر تھا، یہ دونوں متواتر ہیں۔

اس اصطلاح کی تعریفات میں خفیف سا اختلاف پایا جاتا ہے، بقول العرجانی متواتر وہ ہے جس کو اتنے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو کہ ان کی کثیر تعداد یا ان کے قابل اعتماد ہونے کے باعث کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے (تعریفات، طبع Flügel، ص ۲۱۰، قس التھانوی: کتشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۷)۔

بقول ابو حفص عمر النسفی (حدود ۵۳۷/ ۱۱۴۲ء) متواتر خبریں وہ ہیں جو ایسے راویوں کے ذریعے بے کم و کاست ہم تک پہنچیں (جن) کی بابت یہ فرض نہ کیا جاسکے کہ انہوں نے جھوٹ گھڑنے کے لیے سازش کر لی ہوگی۔ التفتازانی اپنی شرح (ص ۳۳ بعد) میں [اس تعریف پر] دو اعتراضوں کا ذکر کرتا ہے، پہلا تو یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ ان خبروں پر بلحاظ متواتر ہونے کے یقین کرتے ہیں جنہیں مسلمان نہیں مانتے۔ اس اعتراض کا جواب التفتازانی صرف یہ دیتے ہیں کہ ان اخبار کا

(۱۳۸۸ء) [جس سے زیادہ فضلاء نے دیوان متبنی کی شرحیں لکھی ہیں] ان شارحین کی ایک نامکمل فہرست حاجی خلیفہ: کشف الفنون، ۳: ۳۰۶ تا ۳۱۲ میں موجود ہے۔ مشہور و معروف شارحین یہ ہیں: (۸) الواحدی: *Mutanabbi Carmina cum Commentario Wahidi* (طبع Diestel، برلن ۱۸۶۱ء)؛ (۹) العکبری: التیام فی شرح الدیوان (قاہرہ ۱۳۰۸ء)؛ (۱۰) نامیہ الہازجی: العرف الطیب فی شرح دیوان ابی الطیب (بیروت ۱۳۰۵ء)۔ یورپ کے مستشرقین نے اکثر اوقات جزا یا کلاً المتن کے کلام کا مطالعہ کیا ہے۔ یہاں ہم صرف عام مطالعات کا ذکر کیے دیتے ہیں: (۱۱) Behlen: *Commematio de Motenabbi* (Boon، ۱۸۲۳ء)؛ (۱۲) Hammer: *Motenabbi, der grösste arabische Dichter*: Purgstall (وی آنا ۱۸۲۳ء)؛ (۱۳) G A L: Brockelmann: *A Literary History of the Arabs* (لندن ۱۹۲۳ء)، ص ۳۰۴ تا ۳۱۳؛ (۱۴) *La Vita di al-Mutanabbi*: F. Gabrieli (R O S) ج ۲۱، ص ۷۷ تا ۸۲؛ (۱۵) *Studi sulla poesia di al-Mutanabbi*: Rendic. della Accad. det Lincei (۱۹۲۷ء)؛ (۱۶) *La Poesia di al-Mutanabbi*: Giornale della soc. (۱۹۲۹ء)؛ (۱۷) *Le Poète arabe al-Mutanabi et l'Occident musulman* (۱۹۲۹ء)، ص ۱۲۷ بعد؛ (۱۸) *Mutanabbi* (مخصوص مقالہ زیر طبع) نیز دیکھیے اورینٹل کالج میگزین فروری و مئی ۱۹۳۵ء، متبنی پر ایک نظر: جدید جرئی شرح از عبدالرحمن البرقونی بھی لکیر قابل غور ہے جو طلبہ کے لیے بہت مفید ہے۔ [تیسرا حال بھی الہی کے آثار و احوال اور آثار و فن کے بارے میں بہت سی کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔ ان میں سے کچھ: (۱۹) *مجمع المتن*، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛

مآخذ: دیکھیے مقالہ متدارک.

(ہادی علی بیگ واسق)

مَتَوَالِی: (جمع: متاولہ، مقبول عام شکل

metoualis، یہ نام جس کے معنی ہیں، ”وہ لوگ جو حضرت علیؑ کی محبت کے مدعی ہیں“ اٹھارہویں صدی کی ابتدا سے لبنان کے ان باشندوں کو دیا جاتا ہے جو شیعہ اثنا عشریہ مذہب کے پیرو ہیں۔ اس زمانے میں انہوں نے تین خاندانوں کی قیادت میں امرائے لبنان سے اپنی آزادی حاصل کی تھی، جن کے نام یہ ہیں: (۱) جبیل عامل کے آل نصار، (۲) بعلبک کے آل حرفوش اور (۳) شمالی لبنان کے آل حمادہ۔ آج کل ایک کا میلان یہ ہے کہ متاولہ میں ملک شام کے دوسرے حصوں کے فرقہ جعفریہ کے شیعوں کو بھی شامل کر لیا جائے، بالخصوص ان پندرہ ہزار شیعوں کو جو حلب، اذلب (قوعہ، نبل، نغاولہ خاندان بنو زہرہ، جو پہلے حلب میں نقباء الاشراف کہلاتے تھے) اور اصلاحیہ میں اور دریاے فرات کے کناروں پر آباد ہیں۔ دمشق کے علاقے میں یہ لوگ اپنے آپ کو سنی بتاتے ہیں۔ دوسری جانب لبنان میں متاولہ (جن کی تعداد ۱۹۲۴ء میں ایک لاکھ پانچ ہزار تھی) باضابطہ طور پر ایک علیحدہ اقلیت شمار ہوتے ہیں اور وہ اپنے نمائندے پارلیمنٹ میں بھیجتے ہیں (وہ موحد قوم پرستوں کے ساتھ مل کر ووٹ دیتے ہیں) ان کی گنجائش آبادی جنوبی علاقے (جبیل عامل، مرج، عیون، صور اور صیدا، کسروان اور ہرمل میں ہے۔ یہ لوگ مزارع اور تاجر ہیں۔ ان کی حالت کسی قدر بہتر ہے، لیکن وہ عربی شعرو سخن کا خاصا ذوق رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک شخص عارف الدین صیداوی نے اپنے مطبع اور اپنے مطالعہ العرفان کے ذریعے کمال تہیں پس تک پہنچ کر

متواتر ہونا [مسلمانوں کی شرائط کے مطابق] خارج از امکان ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہر اکیلے راوی (آحاد، رکن بآں) کی خبر فقط ایک رائے پیش کرتی ہے اور آراء کے اجتماع سے تیقن حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں التفتازانی یہ کہتے ہیں کہ اکثر اوقات کثرت میں وہ قوت موجود ہوتی ہے جو وحدت میں نہیں پائی جاتی، مثلاً بالوں کی بٹی ہونی رسی میں۔

وسائل حصول علم (cognition) میں ”خبر“ کا مقام معلوم کرنے کے لیے قِب Supplement، بذیل مادیہ علم۔

(ب) علم عروض میں یہ اصطلاح اس قافیہ کے لیے استعمال ہوتی ہے جس میں دو ساکن حروف کے درمیان ایک متحرک حرف ہو [جیسے مغاعیلن میں]۔

مآخذ: (الف) (۱) عبدالقادر البغدادی: اصول الدین، استنبول ۱۹۲۸ء، ص ۱۱ بعد: (۲) وصیۃ ابی حنیفہ، عنوان ۱۶؛ (۳) ابو حفص عمر النسفی: عقیدۃ، طبع Cureton، ص ۱ بعد: (۴) ابوالبرکات النسفی: عمدة، طبع Cureton، ص ۱؛ (۵) التفتازانی: شرح عقیدۃ النسفی، استنبول ۱۳۱۳ھ، ص ۳۳ بعد: (۶) لسان العرب، ۷: ۱۳۷؛ (۷) Goldziher: Le livre d' Ibn Tumeri، ص ۴۷ بعد: (۸) A. J. Wensinck: The Muslim Creed، اشارہ بذیل مادہ: (ب) (۱) Bonn، Darstellung der Arab. Verskunst: Freytag Arabic: W. Wright (۲) ۳۰۰، ۳۰۳؛ ۳۰۰؛ Grammar، طبع سوم کیمرج ۱۹۳۳ء، ۲: ۳۰۰۔ (A. J. WENSINCK)

تعلیقہ: متواتر: اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ میں سے ایک۔ وہ لفظ قافیہ جس میں دو ساکنوں کے درمیان ایک متحرک حرف ہو جیسے دانش، سازش، لایا، کھایا، یعنی دو اسباب خفیف کا اجتماع نیز رکن بہ متدارک۔



تا ۳۶۱ قدیم شعی متاویلہ مصنفین اصولیوں [رک بان] کی نسبت اخباریوں کے قدیم دبستان سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔

(LOUIS MASSIGNON)

**المُتَوَكِّلُ عَلَى اللَّهِ:** ابو الفضل جعفر بن محمد، عباسی خلیفہ جو شوال ۵۲۰ھ / فروری - مارچ ۸۲۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ خلیفہ المعتصم اور خوارزم کی ایک کنیز شجاع کا بیٹا تھا اور اپنے بھائی الوائق کی وفات پر ذوالحجہ ۵۲۳ھ / اگست ۸۳۷ء میں تخت نشین ہوا۔

[المُتَوَكِّلُ ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھا۔ اس نے خلق قرآن اور رویت باری کی بحثوں کو روک دیا اور تمام عقائد و خیالات کو جو کتاب و سنت کے خلاف تھے، یک قلم بند کر دیا۔ عوام نے متوکل کے اس کارنامے کو بہت پسند کیا۔ ۸۳۵ھ / ۸۴۹ - ۸۵۰ء میں اس نے عیسائیوں کے لباس اور ان کی مذہبی رسوم پر پابندیاں عائد کر دیں جو رومی حکومت کے ساتھ ان کے ساز باز کا نتیجہ تھیں] قاضی القضاة احمد بن ابی داؤد جو خلق قرآن کا سب سے بڑا داعی اور مبلغ تھا، کو [رک بان] اور اس کے بیٹوں کو ملازمت سے برطرف کر کے قاضی القضاة کا عہدہ سنی یحییٰ بن اشم نو عطا کیا (بعض نامعلوم وجوہ کی بنا پر اس کی علویوں سے خصامت تھی) ولایات میں باغی اور غیر ملوک لوگ اکثر اوقات لوٹ مار کرتے رہتے تھے۔ آذربائیجان میں ۵۲۳ھ / ۸۳۸ - ۸۳۹ء میں محمد بن البعث نے بغاوت کر دی، کچھ عرصہ پہلے اسے قیا کر کے سامرا لے آئے تھے لیکن وہ وہاں سے بھاگ نکلا تھا، اب وہ مرند کے مستحکم شہر میں جم د بیٹھ گیا اور خلیفہ کی افواج اس کا بچہ نہ بگاڑ سکے تا آنکہ بوغا الشراہی [رک بان] نے فوج کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ ایک طویل معاصرے

سے اپنے ہم وطنوں میں تعلیم و تہذیب پھیلانے اور موجودہ تمدن و معاشرت کی نشر و اشاعت کا کام کیا۔

شمالی علاقے کے غالی شعیوں کو ملا کر (جو ڈھائی لاکھ تعصیریوں پر مشتمل ہے) جنوب کے متاویلہ ملک شام کی قدیم شعی آبادی کے بچے کھچے لوگ ہیں جن میں بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں مثلاً دینک الجن - وہ ابوذر (دیکھیے اس کا مقام صرفند، قدیم Sarepta میں) کی تعلیمات کی پیروی کرنے کے مدعی ہیں اور ان کا تعلق ہلا شہ عرب کے بعض یعنی قبائل (عاملہ جس سے حاصل بنا) اور حمرا سے ہے، یعنی عراق کے ان مستعرب ایرانیوں سے جنہیں امیر معاویہ نے ان کی فوجی قابلیتوں کے پیش نظر اور عراق کے علوی گروہ کو کمزور کرنے کی خاطر جن میں وہ شامل تھے ملک شام میں لا کر آباد کر دیا تھا۔

مآخذ: (۱) گرد علی: خطط الشام، ۱۹۲۸ء، ۶: ۲۵۱ تا ۲۵۸؛ (۲) احمد عارف الزین: تاریخ صیدا، ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۳ء، ص ۱۷۶؛ اور (۳) مختصر تاریخ الشیعة، صیدا ۱۹۱۳ء، ص ۳۲؛ (۴) H. Lammens: "Les Perses du Liban et l'origine des Metoukalis" در MFOB، ۲/۱۳، ۱۹۲۹ء، ص ۲۳ تا ۳۹؛ (۵) حر عاملی، (حدود ۱۰۹۹ھ / ۱۶۸۸ء): ائمل الاول فی علماء جبل عامل، شعی مآخذ فی قدیم ادبی مستند کتاب ہے جس کے پہلے حصے میں ان شعی علما کا ذکر ہے جو ملک شام میں پیدا ہوئے، مثلاً شہید ثقل جو جزن میں پیدا ہوا، محمد بن مکی عاملی (حدود ۸۸۲ھ / ۱۳۸۱ء) اور "شہید دوم" جو جزن کے قریب ججج میں پیدا ہوا، زین الدین عاملی حدود ۹۶۶ھ / ۱۵۵۸ء، مثلاً کلعمی القجانی، جو جنة الامان کا مصنف ہے اور خود اس کتاب کا مصنف (تشریفہ) ہے پیدا ہوا؛ (۶) ثلوس بن یوسف الشہدای: ائمل الامان فی جبل لبنان، بیروت ۱۸۵۶ء، ص ۳۰۹

اسی زمانے کے قریب المتوکل نے محمد بن عبد اللہ القمی کی قیادت میں ایک فوج باغی بجاء کی سرکوبی کے لیے بھیجی۔ انہیں مکمل شکست ہوئی لیکن ان کے سرغنہ علی بابا کو معاف کر دیا گیا۔ المتوکل کے عہد حکومت میں صفاریوں کی حکومت سجستان میں قائم ہوئی۔ بغداد کے لوگوں میں نظم و ضبط قائم رکھنے کے لیے اس نے خراسان کے حاکم محمد بن عبد اللہ بن طاہر [رک باں] کو بغداد بلایا اور جب اقرا پرداز شاہی محافظوں نے خلیفہ کے لیے پریشانیاں پیدا کیں تو اس نے ۸۶۵/۸۵۹-۸۶۰ میں سامرا سے باہر جعفریہ میں ایک نیا محل تعمیر کرایا۔ متوکل کے عہد میں رومیوں سے بکثرت معرکے ہوئے اور مسلمانوں نے صقلیہ میں بہت سی فتوحات حاصل کیں۔ آہستہ آہستہ ترک حکومت کے کاروبار پر حاوی ہو گئے۔ المتوکل اور ترک امرا میں بدگمانی پیدا ہوئی اور آخر میں اختلاف شروع ہو گیا۔ ذوالحجہ ۸۶۵/ جولائی ۸۵۰ء میں اس نے یہ اہتمام کیا کہ اس کا بڑا بیٹا محمد المنتصر اس کے بعد اس کا جانشین ہو اور باقی دو بیٹوں ابو عبد اللہ المعتز اور ابراہیم المؤید میں سے ہر ایک کو الگ الگ صوبوں کی حکومت ملے اور وہ المنتصر کے بعد تاج و تخت کے حقدار ٹھہریں، لیکن اس کے بعد وہ المعتز کو زیادہ چاہنے لگا اس لیے المنتصر اس کی طرف سے بدظن ہو گیا، چنانچہ اس نے المتوکل کے مخالفوں سے مل کر سازش کی اور شوال ۸۶۷/ دسمبر ۸۶۱ء میں المتوکل کو قتل کر دیا گیا (دیکھیے الفتح بن خاقان) (المتوکل کا زمانہ دور عباسیہ کا عہد زریں تھا۔ رعایا خوشحال اور فارغ البال تھی راستے پر امن اور اشیائے صرف ارزان تھیں۔ وہ شعر و سخن کا دلدادہ اور شعرا کا سرپرست تھا۔ اس کا ایک بڑا کارنامہ سنت نبویؐ کا احیا ہے۔

بعد بوغا نے اپنی طرف سے اسے معافی دینے کا وعدہ کیا لیکن جب البسعیث نے نکل بھاگنے کی کوشش کی تو اسے گرفتار کر لیا گیا اور سامرا لے آئے جہاں چند ہی دن بعد قید خانے کے اندر ہی اس کا انتقال ہو گیا۔ ۸۶۷/۸۵۲ میں بطارقہ کی ایک جماعت نے آرمینیا کے بعض علاقوں پر قبضہ کر لیا یہ بغاوت بوغا الکبیر نے دچل تو دی، مگر بڑی مصیبت جھیلنے کے بعد اسی زمانے کے قریب ۸۶۸ (بوزنطی مصر میں داخل ہو گئے، دیساٹھ دو لوٹ لیا اور ایشیائے کوچک میں بوزنطیوں کے خلاف حسب معمول لڑائی جاری رہی۔ جب فرقہ پولیشین پر ملکہ تھیودورا (Theodora) نے ظلم و ستم شروع کیا تو وہ گروہ در گروہ مسلمانوں سے جاملے، تاہم بوزنطی ان کی اکثریت کو قید کر لینے میں کامیاب ہو گئے اور ان میں سے جن لوگوں نے دوبارہ مسیحی مذہب قبول کرنے سے انکار دیا، انہیں تہ تیغ کر دیا گیا۔ المتوکل نے ماہ صفر ۸۶۸/ مئی ۸۵۸ء میں دمشق میں سکونت اختیار کر لی تھی لیکن وہاں سے فقط دو ماہ بعد بغداد واپس چلا گیا۔ بوغا کو ترکی رسالے کی قیادت دے کر بوزنطیوں کے خلاف بھیجا تو لڑائی کا پانسہ بدلت گیا۔ بوغا نے دشمن کے خلاف کامیابی سے جنگ کی اور اگلے ہی سال شہنشاہ میکائیل Michael کو سمیساٹ Samasata کے مقام پر شکست دی۔ ۸۶۹/۸۶۰-۸۶۱ء میں مسلمان سپہ سالاروں کو قیدیوں کی خاصی بڑی تعداد ہاتھ لگی، لیکن صورت حالات میں پھر بھی کوئی مستقل تغیر پیدا نہ ہوا۔ شام میں بھی فتنہ و فساد شروع ہو گیا، دو حاکموں کو یکے بعد دیگرے حمص سے نکلنا پڑا اور دمشق اور الرمالہ سے اسداد کے لیے فوجیں بھیجی گئیں پھر کہیں امن قائم ہو سکا (۸۶۹/۸۵۰-۸۶۱)۔

مغربی حدود کے وسط میں اراوالی ہرت کی دور افتادہ پہاڑیاں نظر آنے لگتی ہیں لیکن یہاں ان کی بلندی ۲۰۰ فٹ سے زیادہ نہیں۔ ضلع کے زیادہ تر حصے میں دریائے گنگا کی زرخیز مٹی (alluvial soil) موجود ہے۔ کھانے کے عام اناج اور دیگر پیداواریں یہ ہیں: جوار، جو، گندم، کھاس، گنا، اور تمباکو۔ علاقے کو آگرہ اور بالائی گنگا کی نہریں سیراب کرتی ہیں۔

شہر متھرا کی آبادی ۱۹۷۱ء کی مردم شماری کے مطابق ۱۳۰۳۶۸ تھی۔ ۱۹۲۱ء میں اس شہر کی کل آبادی (۵۶۶۶۶) میں سے ۱۳۷۷۰ مسلمان تھے۔ بدھ عہد میں یہ ایک اہم مرکزی شہر تھا، جیسا کہ متعدد کتبوں اور سنگتراشوں کے ان ٹکڑوں سے ثابت ہوتا ہے جو وہاں دستیاب ہوئے ہیں۔ بعد کے ہندو عہد میں اسے اس لیے تقدس حاصل ہوا کہ یہ شہر سری کرشن کا مولد ہے، چنانچہ جو مندر بھی یہاں تعمیر ہوئے انہیں بے انتہا دولت حاصل ہوتی رہی اور شہرت بھی میسر آئی۔ ۱۰۱۷ء میں محمود غزنوی [رکھ بآں] نے اس شہر کو فتح کر لیا۔ اس کے بعد سے سکندر لودھی (سلطان دہلی ۱۳۸۸ء تا ۱۵۱۶ء) کے زمانے تک اس شہر کے حالات کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ اس شہر کی بنیاد اکبر کے زمانے میں دوبارہ ڈالی گئی۔ اس نے اس شہر کا معائنہ کیا اور چار مندروں کی تعمیر کی اجازت دی۔ ان کے کھنڈراب تک موجود ہیں۔ ۱۶۶۹ء میں اورنگ زیب نے متھرا کا نام بدل کر اسلام آباد رکھ دیا، لیکن یہ نام اصلی نام کی جگہ نہ لے سکا۔ (جب سرھٹوں کی وجہ سے اورنگ زیب دکن میں الجھا ہوا تھا تو متھرا کے قرب و جوار کے جائوں نے بغاوت کر دی۔ مسلمانوں کے لیے متھرا میں رہنا بھی محال ہو گیا۔ فارسی زبان کے مشہور شاعر میرزا عبدالقادر بیدل نے اپنی ”چہار

اے امام شافعی“ سے بڑی عقیدت تھی۔ چنانچہ التورکات پہلا خلیفہ ہے جس نے شافعی مذہب اختیار کیا۔ ترک امراء سے مخاصمت اور ولی عہدی کی نزاع نے اس کے آخری عہد کو تاریک کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: کتب المعارف، طبع وشفند، ص ۲۰۰؛ (۲) البقوی، طبع Houtsma، ص ۲؛ ۵۹۱ تا ۶۰۲؛ (۳) البلاذری، طبع de Goeje، دیکھیے اشارہ؛ (۴) الطبری (طبع ذخیرہ de Goeje) ۳: ۱۳۶۸ بعد؛ (۵) المسعودی: مروج، مطبوعہ بریس، ۷: ۱۸۹؛ ۲۸۹، ۹: ۳۶، ۵۱، ۷۱: ۷۱ (۶) الآغانی، دیکھیے Tables Alphabetiques: Guidi (۷) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۷: ۲۱ بعد؛ (۸) ابن العنطلی: الفغری، طبع Derenbuourg، ص ۲۳۵ تا ۳۳۷؛ (۹) معتمد بن شاکر: فوات الوقات، ۱: ۱۰۳ بعد؛ (۱۰) ابن خلدون: البر، ۳: ۲۷۱ بعد؛ (۱۱) Gesch. d. Chalifen: Weil، ۲: ۳۴۷ تا ۳۴۷؛ (۱۲) Der Islam im: Muller، ۱: Morgemund Abendland، ۱: ۵۲۳ بعد و ۵۳۸ بعد؛ (۱۳) The Cabphate, its Rise, Decline and: Muir، Fall، طبع سوم، ص ۵۲۶ بعد؛ (۱۴) The: Le Strange، Lands of the Eastern Caliphate، ص ۵۴ بعد، ۷۸، ۱۴۱ و ۳۵۵ بعد۔

K.V. ZETTERSTEEN [و ادارہ]

- متی شیخ: رک بہ شیخ متی۔
- المثنین: رک بہ، (الاسماء الحسنی)۔
- متھرا: [عام لوگ متھرا بولتے ہیں] جو ۷۲۶ء میں ۳۱ ٹائپ عرض البلد شمالی اور ۷۷ درجے ۱۴ ٹائپ طول البلد مشرقی پر اثر پردیش (بھارت) میں واقع ہے۔
- اس ضلع کا رقبہ ۱۴۵۵ مربع میل اور کل آبادی ۷۲۶۹۷۷ (۱۹۵۱ء) ہے۔ یہ علاقہ دریائے جہنا کے دونوں کناروں پر آباد ہے اور اس میں مختلف جگہوں پر قلعے بنائے گئے ہیں۔ اس ضلع کی

*The Statesman's year Book 1975/ (۱۲) of India*  
1976، ص ۳۳۷؛ (۱۳) عبدالقادر بدیل: چہار عنصر  
در کلیات بدیل، بمبئی ۱۲۹۹ھ، ص ۱۲۸؛ (۱۴)  
عبدالغنی: *Life and works of Abdul Qadir Bedil*، لاہور  
۱۹۶۰ء، ص ۵۹، ۶۰؛ (۱۵) *Collier's Encyclopaedia*  
۱۹۷۹ء، بذیل مادہ .

T. W. HAIG [و ادارہ]

المثنائی: (ع)؛ از مادہ ث ن ی، یہ مثنیٰ کی  
جمع ہے جس کے معنی ہیں بار بار پڑھی اور دھرائی  
جانے والی (المراغی: تفسیر: ۱۴: ۴۳؛ نیز  
دیکھیے راغب اصفہانی: المفردات، مطبوعہ قاہرہ،  
ص ۱۸۰) .

قرآن حکیم میں لفظ مثنائی دو جگہ آیا ہے:  
وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ  
الْعَظِيمَ (۱۵) [الحجر: ۸۷]، یعنی ہم نے تم کو  
سات ایسی آیتیں جو بار بار دھرائی جاتی ہیں اور  
قرآن عظیم عطا کیا ہے اور سورہ الزمر میں ہے:  
اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي  
(۳۹) [الزمر: ۲۳]، یعنی اللہ نے بہترین کلام  
اتارا ہے، یعنی ایک ایسی کتاب جس کی تمام  
آیتیں ملتی جلتی ہیں اور جس میں بار بار مضامین  
دہرائے گئے ہیں .

مثنائی کے بارے میں مفسرین نے مختلف  
اقوال و آرا کا ذکر کیا ہے ایک قول یہ  
ہے کہ مثنائی سے مراد قرآن حکیم کا وہ حصہ ہے  
جو بار بار پڑھا جائے: المثنائی من القرآن:  
مأثنتی مرة بعد مرة (لسان العرب، بذیل مادہ)  
حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ  
کے بقول اس سے مراد سورہ فاتحہ ہے جو ہر نماز  
میں پڑھی اور دھرائی جاتی ہے (تفسیر المراغی،  
۱۴: ۴۵؛ التفسیر المظہری، ۵: ۳۰۳ تا ۳۰۴؛  
ایمان العرب، بذیل مادہ، نیز دیکھیے مختصر

عنصر“ میں یہاں کے ۱۶۹۵ء کے چشم دید حالات  
کھتے ہیں)۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد حالات  
بتر ہو گئے۔ دہلی سے لے کر آگرے تک کا سارا علاقہ  
سادات کی زد میں آ گیا اور متھرا ابھی جاٹوں کے  
ہاتھ میں آ گیا کبھی مرہٹوں کے۔ آخر کار ۱۸۰۳ء  
میں اس پر انگریزوں کا قبضہ ہو گیا .

موجودہ شہر کے عین وسط میں جامع مسجد  
ہے جو عبدالغنی خاں نے ۱۶۶۱ء میں تعمیر کرائی  
نہی، جسے اورنگ زیب نے ۱۶۵۹ء میں متھرا کا  
حاکم مقرر کیا تھا .

[یہ شہر ریلوں اور سڑکوں کا اہم جنکشن ہے  
علاوہ ازیں ارد گرد کے علاقے کے لیے تجارتی مرکز  
ہے۔ یہاں شاعری، کپاس، تیل کے بیجوں اور گنے کا کاروبار  
ہوتا ہے۔ کیمباوی اشیا اور کپڑا بنانے، خاص کر  
چھینٹ سازی کے کارخانے ہیں۔ شورہ صاف کرنے کا  
کارخانہ بھی ہے۔ حکومت نے یہاں ویٹرنری کالج بھی  
کھول رکھا ہے] .

مآخذ: (۱) Elliot و Dowson : *History of*

*India*، ۲: ۴۴۷؛ ۳: ۴۴۷؛ (۲) Vincent A. Smith :

*Akbar*، آکسفورڈ ۱۹۱۷ء، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۳)

*Mathura a District Memoir* : F. S. Growse

الہ آباد ۱۸۸۳ء؛ (۴) D. L. Dhake Brockman :

*District Gazetteers of the United prov-) Muttra.*

*(Inces of Agra and Oudh)*، ج ۷، الہ آباد ۱۹۱۱ء؛

(۵) العتبی: تاریخ بمبئی؛ (۶) محمد قاسم فرشتہ:

گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۷) نظام الدین

احمد: طبقات اکبری؛ (۸) عبدالقادر بدایونی:

منتخب التواریخ، طبع و ترجمہ Ranking؛ (۹) عبدالحمید

لاہوری: بادشاہ نامہ؛ (۱۰) مستعد خان: مآثر عالمگیری

(سب ہنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے *Bibl. Indica* سلسلے

میں)؛ (۱۱) نواب ابراہیم خان: تاریخ ابراہیم خان،

مخطوطات اور ترجمہ در Elliot و Dowson : *History*

(لسان العرب، بذیل مادہ)۔

تاہم القرطبی نے مثانی سے سورہ فاتحہ ہی مراد لی ہے اور امام ترمذیؒ کی اس حدیث کا ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا الحمد للہ أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثانی اور اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے اور دوسرے اقوال و آرا کی نفی کی ہے (الجامع لاحکام القرآن، مطبوعہ قاہرہ، ۱۰: ۵۵)۔ ان آرا کا اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو اس امر کا اندازہ ہونا ہے کہ مثانی کا لفظ عمومی طور پر پورے قرآن حکیم کے لیے اور خصوصی طور پر سورہ فاتحہ کے لیے آیا ہے۔ علامہ المراغی نے اس بارے میں ایک عمدہ نکتہ بیان کیا ہے کہ سورہ فاتحہ اگرچہ قرآن کریم کا ایک جزو ہے، لیکن بطور خاص اس کی عظمت و فضیلت کے اظہار کے لیے اسے منفرد ذکر کیا گیا ہے (تفسیر المراغی، ۱۴: ۴۵) نیز دیکھیے ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، ۲: ۵۵۷ الطبرسی: مجمع البیان، ۱۴: ۴۲)۔

علامہ المراغی نے مثانی سے سورہ فاتحہ مراد لیتے ہوئے اس کی فضیلت و اہمیت کا ذکر کیا ہے اور اسے ایک ایسی نعمت عظمیٰ قرار دیا ہے جو کے مقابلے میں جملہ نعمتیں ہیچ ہیں (تفسیر المراغی، ۱۴: ۴۵) نیز دیکھیے ملا معین ہروی تفسیر اسرار الفاتحہ، لکھنؤ ۱۳۰۷ھ، ص ۳۳ (بعد مآخذ: (۱) الراغب الاصفہانی: المفردات، قاہرہ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بیروت ۱۳۷۵ھ بذیل مادہ: (۳) الطبرسی: تفسیر مطبوعہ قاہرہ: (۴) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، القاہرہ ۱۹۶۷ء: (۵) ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، قاہرہ: (۶) قا محمد ثناء اللہ ہانی ہتی: التفسیر المظہری، مطبہ دہلی: (۷) احمد مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی قاہرہ ۱۹۶۳ء: (۸) الطبرسی: مجمع البیان، بیروت

تفسیر الامام الطبرسی، قاہرہ ۱۳۹۰ھ، الجزء الاول)۔  
عطاءؒ اور سعید بن جبیرؒ کا بھی یہی قول ہے (التفسیر المظہری، ۵: ۳۱۴)۔ قاضی محمد ثناء اللہ ہانی ہتیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی اس کی تائید کی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۱۴)۔ سید قطب نے بھی مثانی کے ترجیحی معنی سورہ فاتحہ بیان کیے ہیں (فی ظلال القرآن، ۱۴: ۳۷)۔

بعض مفسرین نے مثانی کا مصداق سورہ فاتحہ کو اس لیے بھی ٹھہرا ہے کہ سورہ فاتحہ کے دو حصے ہیں نصف تو اللہ کے لیے ہے اور نصف دعا ہے جو بندہ کے لیے ہے (التفسیر المظہری، ۵: ۳۱۴ تا ۳۱۴) اور اس کی تائید میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی گئی ہے جس میں حضورؐ نے فرمایا: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ (نیز دیکھیے المراغی: تفسیر، ۱۴: ۴۵)۔

ایک قول کے مطابق مثانی سے مراد سات بڑی سورتیں ہیں: المَثَانِي سُوْرُ اَوَّلُهَا الْبَقَرَةُ وَ اٰخِرُهَا قُرْآنَةُ (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ ابن کثیرؒ نے سورتوں کے نام وضاحت کے لیے مفصل بیان کیے ہیں (تفسیر القرآن العظیم، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۵۵۷)۔

قاضی محمد ثناء اللہ ہانی ہتیؒ نے سعید بن جبیرؒ کے حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہیں مثانی اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ ان سورتوں میں قرائن، حدود، امثال، خبر و شر اور عبرت و موعظت کے اسور بار بار دہرائے گئے ہیں (التفسیر المظہری، ۵: ۳۱۴ تا ۳۱۴) مشہور تابعی طاہرؒ کے بقول اس کے معنی پوری کتاب کے ہیں اور اس کی دلیل سورہ الزمر کی آیت ۲۳ کو قرار دیا گیا ہے (کتاب مذکور، ۵: ۳۱۴)۔ ابن منظورؒ نے مثانی سے پورا قرآن حکیم مراد لینے کی تائید میں سورہ الزمر کے شعر سے بھی استشہاد کیا ہے

عطا کی ہیں جو بار بار پڑھی جاتی ہیں اور قرآن عظیم عطا کیا ہے۔

صحیح بخاری میں کتاب التفسیر سورہ الحجر کے ذیل میں حضرت ابو سعید بن المعلیؓ کی ایک روایت درج ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرے پاس سے گذرے جب کہ میں نماز پڑھ رہا تھا۔ پس آپؐ نے مجھے بلایا، لیکن میں نماز میں مصروفیت کی وجہ سے آپ کی خدمت میں فوراً حاضر نہ ہو سکا۔ نماز ختم کرنے کے بعد میں آپؐ کے پاس حاضر ہوا تو آپؐ نے فرمایا، میرے پاس آنے سے تجھے کس چیز نے روکا؟ میں نے عرض کیا کہ میں نماز پڑھ رہا تھا یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اے ایمان والو، جب اللہ اور اس کا رسول بلائے تو اس کے حکم کو فوراً قبول کرو۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ کیا میں تم کو مسجد سے نکلنے سے پیشتر وہ سورہ نہ سکھا دوں جو قرآن مجید میں سب سے زیادہ عظمت والی ہے۔ اس کے بعد جب آپؐ مسجد سے نکلنے لگے تو میں نے آپؐ کو یاد دلایا تو آپؐ نے فرمایا: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيتُهُ، یعنی سورہ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ہی سبع مثنائی اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطا ہوا ہے۔ اس حدیث سے بالکل واضح ہو گیا کہ سورہ الفاتحہ ہی کو سبع مثنائی اور قرآن عظیم کہا گیا ہے۔

مأخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں [عبدالقیوم

رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

مِثْقَال : (ع)؛ کسی چیز کا وزن۔ قرآن •

مجید میں یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے،

نیز قیمتی دھاتوں کو تولنے کے لیے ایک خاص

۶۱۹۰۶: (۹) سید قطب: فی ظلال القرآن، مطبوعہ بیروت؛ (۱۰) ملازمین ہروی: تفسیر اسرار الفاتحہ، لکھنؤ ۱۳۰ھ۔

(بشیر احمد صدیقی)

⊗ [تعلیقہ]: سورۃ الفاتحہ کا نام السبع المثنائی بھی ہے، یعنی ایسی سات آیات جو بار بار دہرائی جاتی ہیں، چونکہ سورہ فاتحہ کی سات آیات ہیں جنہیں نماز کی ہر رکعت میں دہرایا جاتا ہے اس لیے اسے یہ نام دیا گیا ہے۔

سورۃ الفاتحہ کا ایک نام القرآن العظیم بھی ہے اس لیے کہ یہ سورۃ قرآن مجید کے جملہ مضامین پر شامل ہونے کے علاوہ عظمت و ثواب میں سارے قرآن کے برابر ہے جس طرح سورۃ الاخلاص ثلث قرآن کے برابر ہے (بخاری: موطن)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: الفاتحہ اعظم سورۃ حسن القرآن وہی السبع المثنائی وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ (بخاری، دارمی)، یعنی سورۃ فاتحہ قرآن مجید میں سب سے بڑی عظمت والی سورت ہے اور یہی سبع مثنائی اور قرآن عظیم ہے: (۲) مَا أُنْزِلَتْ فِي التَّوْرَةِ وَلَا فِي الْأَنْجِيلِ وَالزَّبُورِ وَالْقُرْآنِ مِثْلُهَا : یعنی ام القرآن وَأَنَّهَا سَبْعٌ مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُعْطِيَ (سنن الدارمی: ص ۴۳)۔ یعنی کوئی سورت مثل ام القرآن کے نہ تورات میں اتری نہ انجیل میں، نہ زبور میں اور نہ قرآن میں۔ یہ سبع مثنائی بھی ہے اور قرآن عظیم بھی جو مجھے عطا ہوئی: (۳) الْحَمْدُ لِلَّهِ أَمَّ الْقُرْآنِ وَ أَمَّ الْكِتَابِ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي، (الدارمی: سنن، ص ۴۳)، یعنی سورہ الفاتحہ ہی ام القرآن اور کتاب اور سبع مثنائی ہے۔ نیز ارشاد باری ہے وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (الحجر: ۸۷)، یعنی (اے پیغمبر) بے شک ہم نے آپ کو سات آیتیں

مَجْمَعُ الْأَمْثَالِ، برعاشیہ المیدانی، قاہرہ، ۱۳۱۰ھ، ۱: ۱۰۹، ص ۱۰۵؛ لسان العرب، ۴: ۴۷۷۔  
 اس دو ٹوک سادگی کے انداز میں جو عربوں کا پسندیدہ شیوا ہے، کسی مرشد یا باپ کی مثال اور تعلیم کا اثر (اس کے متبعین پر) اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ: ہال حمار فاستبال احمیرہ [ایک گدھے نے پیشاب کیا اور اسے دیکھ کر کئی گدھوں کو پیشاب لگ گیا] یا ہال فادر فبال جمرہ [ایک پہاڑی گدھے نے پیشاب کیا تو اس کے بچے نے بھی کر دیا] (المیدانی: مجمع الامثال، قاہرہ، ۱۳۱۰ھ، ۱: ۶۳-۶۵)۔ کبھی کبھی ناپسندیدہ معاشرتی حالات کا حیوانات سے موازنہ مخفی انداز میں مذاق اڑانے کے لیے بھی کیا جاتا ہے، مثلاً البغاث فی ارضنا یستنسر یہاں ہمارے ملک میں چڑیاں بھی عقاب بن جاتی ہیں“ (العسکری، ۱: ۱۹۳، ص ۲۰)۔ یہ کہاوٹیں آگے چل کر بعض اوقات باقاعدہ حکایات بن جاتی ہیں (دیکھیے Brockelmann: Fabel und Islamica Tiermarchen in der älteren arab. Litteratur ۲: ۹۶ تا ۱۲۸)۔ ان میں بہت سی امثال ایسی ہیں جو تمام اقوام میں مشترک ہیں، اور ان کے کسی ایک مأخذ کا متعین کرنا بہت دشوار ہے (دیکھیے ”ہکمرے اور چہری“ کی حکایت پر بحث مندرجہ ZDMC، ۳۶: ۳۷ بعد: ۴۷: ۸۶)۔  
 سواي اس کے کہ ان کا مأخذ کلیلہ و دمنہ کے دو بیٹوں کی طرح بخوبی معروف ہو جس کا ذکر العسکری، ۱: ۴۷، ص ۱۶ بعد، نے کیا ہے۔

روز میرہ زندگی کے احوال بھی تشبیہات کے لیے مواد بہم پہنچاتے ہیں جو عموماً ”افعل بن“ کی شکل میں ہوتی ہیں اور جنہیں العسکری اور المیدانی نے اپنے اپنے مجموعہ امثال میں جو جہوں تبھی کے حباب سے مرتبہ کیے گئے

مثلاً جواہرات، ادویہ وغیرہ کو، غالباً عربی نرائے اوزان کا سب سے قدیم پیمانہ: مثقال سے نپانے کے سولہ سوس solidus کے مطابق ہے۔ جو قبطی طریقہ اوزان کا ایک پیمانہ ہے اور جسے عربوں نے ملک شام میں اختیار کر لیا تھا۔ جب عبد الملک نے ۷۷۴/۶۹۶ء میں اپنے سیکوں کی اصلاح کی تو اس نے سونے کے سکوں کے تولنے کے لیے اسے اکائی کا وزن قرار دیا اس کے دینار کا وزن ایک مثقال تھا جو ۶۰۰ گرین (۰.۲۰ گرام) کے برابر تھا۔ اس لیے مثقال دینار کے مرادف سمجھا جانے لگا۔ چاندی کا درہم ۱۰/۷ مثقال کے برابر ہوتا تھا اور ایک مثقال ۲۴ قیراط کا ہوتا ہے۔ مثقال کے اوزان میں اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں معمولی سا فرق پایا جاتا ہے۔  
 مأخذ: دیکھیے مأخذ مقالہ ہالے دینار و جہ۔

(J. ALLAN)

مثال: (ع: ج: امثال) جو ابتداءً ازرقیہ اشتقاق، تشبیہ و سمائلت کے معنوں میں ہے، چونکہ زبازد خلق اقوال بھی بالعموم ایسی شکل کے ہوتے ہیں اس لیے یہ اصطلاح عام طور پر ان کے لیے بھی استعمال ہونے لگی اور اس کا مفہوم proverb اور عوامی کہاوت کا ہو گیا۔ تشبیہوں اور کنایوں کے استعمال کا شوق جو سبھی قدیم تمدنوں میں پایا جاتا ہے، سامیوں اور بالخصوص عربوں کے ہاں بہت مضبوطی سے باقی رہا، اور اس لیے عربی ادب کی اعلیٰ اصناف میں بھی اس نے ایک اہم کردار ادا کیا۔ استعارے کی سادہ ترین شکل میں عام طور پر انسان اور حیوان کے مابین سمائلت کا ذکر ہوتا ہے، [مثلاً] جس کو تین کھونڈ چاٹا ہو جائے اس کی بابت عرب کہتے ہیں: ”ثلاث کھونڈ“ (یا اَنَقَد) اس نے خواہش کی طرح رات گالی“ (ابو جلال العسکری:

میں، ہر باب کے آخر میں درج کیا ہے [مثلاً آنوم بن فہد "چیتے سے زیادہ سونے والا"، "أحذر بن غراب" کوئے سے زیادہ چوکنّا، وغیرہ] عام اور غیر دلچسپ واقعات بھی کبھی کبھار امثال کی نکل اختیار کر سکتے ہیں: فصارت مثلاً یا نَهَبْتُ مثلاً یا فُزْتُ بہ المثل، جیسے کہ بہت سی عربی کہانیوں کے آخر میں آتا ہے، مثلاً جس کی بابت ہم فقط اتنا جانتے ہیں کہ ایک دفعہ اس کی خالہ اسے یرغمال کے طور پر کہیں دے آئی اور پھر کبھی جا کر نہ چھڑایا (المفضل بن سلمہ: لفاخر، طبع Storey، ص ۳۴، عدد ۶۱)، یا مکھن بیچنے والی اس غریب عورت کی کہانی جسے یک بد معاش نے یہ ترغیب دے کر ناجائز فائدہ نہایا کہ وہ مکھن سے بھرے ہوئے دو مشکیزوں کو اپنے دونوں ہاتھوں میں مضبوطی سے پکڑے رہے [ذات النحین] (الفاخر، ص ۷۰، ۱۳۷)۔

امثال کے ذریعے بعض اوقات اہم واقعات کی یاد بھی ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو جاتی ہے، مثلاً بکر اور تغلب کی برادر کش جنگ جس کا باعث بسوس ہوئی (أشام من بسوس) (الفاخر، ص ۷۶، عدد ۱۵۷)۔ یہی وجہ ہے کہ المفضل نے الفاخر (ص ۲۱۷ تا ۲۳۱) میں اور المیدانی نے (۲: ۳۸ تا ۴۷) اپنی امثال اور کنایات کے ضمن میں عربوں کی اہم جنگوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ اسی طرح [امثال کے ذریعے] اسلامی دور کے بہت سے واقعات کو بھی اتنی ہی شہرت حاصل ہو گئی ہے، جیسے الاشترا [النخعی] کو زہر دیے جانے کی خبر سن کر امیر معاویہؓ کا اظہار مسرت (دیکھیے اوپر ۱: ۵۰۴، المیدانی، ۱: ۸، ص ۱۹) [لله جنود، منها القتل] یا خلیفہ یزید بن عبد الملک کی دو کانٹے والیوں

کی آواز، (المیدانی، ۱: ۱۳۸، ص ۱۲)۔ امثال کے ذریعے محض اہم تاریخی واقعات ہی نہیں بیان کیے جاتے، مثلاً خلیفہ المہدی کے عہد میں ایک طوفانی رات جس کی وجہ سے اسے اور اس کے خدام و حشم کو ایسا بڑا کفارہ ادا کرنا پڑا (المیدانی، ۱: ۱۷۶، ص ۱۲)، یا خاقان کی ہزیمت اور سقوط کا قصہ جس سے بظاہر ختل کا سردار مراد ہے جسے اسد بن عبداللہ نے ۱۱۱۹ھ/ ۷۳۷ء میں شکست دی اور اس واقعے سے بقول الطبری، ۲: ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱۷۱۱، ۱۷۱۲، ۱۷۱۳، ۱۷۱۴، ۱۷۱۵، ۱۷۱۶، ۱۷۱۷، ۱۷۱۸، ۱۷۱۹، ۱۷۲۰، ۱۷۲۱، ۱۷۲۲، ۱۷۲۳، ۱۷۲۴، ۱۷۲۵، ۱۷۲۶، ۱۷۲۷، ۱۷۲۸، ۱۷۲۹، ۱۷۳۰، ۱۷۳۱، ۱۷۳۲، ۱۷۳۳، ۱۷۳۴، ۱۷۳۵، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷، ۱۷۳۸، ۱۷۳۹، ۱۷۴۰، ۱۷۴۱، ۱۷۴۲، ۱۷۴۳، ۱۷۴۴، ۱۷۴۵، ۱۷۴۶، ۱۷۴۷، ۱۷۴۸، ۱۷۴۹، ۱۷۵۰، ۱۷۵۱، ۱۷۵۲، ۱۷۵۳، ۱۷۵۴، ۱۷۵۵، ۱۷۵۶، ۱۷۵۷، ۱۷۵۸، ۱۷۵۹، ۱۷۶۰، ۱۷۶۱، ۱۷۶۲، ۱۷۶۳، ۱۷۶۴، ۱۷۶۵، ۱۷۶۶، ۱۷۶۷، ۱۷۶۸، ۱۷۶۹، ۱۷۷۰، ۱۷۷۱، ۱۷۷۲، ۱۷۷۳، ۱۷۷۴، ۱۷۷۵، ۱۷۷۶، ۱۷۷۷، ۱۷۷۸، ۱۷۷۹، ۱۷۸۰، ۱۷۸۱، ۱۷۸۲، ۱۷۸۳، ۱۷۸۴، ۱۷۸۵، ۱۷۸۶، ۱۷۸۷، ۱۷۸۸، ۱۷۸۹، ۱۷۹۰، ۱۷۹۱، ۱۷۹۲، ۱۷۹۳، ۱۷۹۴، ۱۷۹۵، ۱۷۹۶، ۱۷۹۷، ۱۷۹۸، ۱۷۹۹، ۱۸۰۰، ۱۸۰۱، ۱۸۰۲، ۱۸۰۳، ۱۸۰۴، ۱۸۰۵، ۱۸۰۶، ۱۸۰۷، ۱۸۰۸، ۱۸۰۹، ۱۸۱۰، ۱۸۱۱، ۱۸۱۲، ۱۸۱۳، ۱۸۱۴، ۱۸۱۵، ۱۸۱۶، ۱۸۱۷، ۱۸۱۸، ۱۸۱۹، ۱۸۲۰، ۱۸۲۱، ۱۸۲۲، ۱۸۲۳، ۱۸۲۴، ۱۸۲۵، ۱۸۲۶، ۱۸۲۷، ۱۸۲۸، ۱۸۲۹، ۱۸۳۰، ۱۸۳۱، ۱۸۳۲، ۱۸۳۳، ۱۸۳۴، ۱۸۳۵، ۱۸۳۶، ۱۸۳۷، ۱۸۳۸، ۱۸۳۹، ۱۸۴۰، ۱۸۴۱، ۱۸۴۲، ۱۸۴۳، ۱۸۴۴، ۱۸۴۵، ۱۸۴۶، ۱۸۴۷، ۱۸۴۸، ۱۸۴۹، ۱۸۵۰، ۱۸۵۱، ۱۸۵۲، ۱۸۵۳، ۱۸۵۴، ۱۸۵۵، ۱۸۵۶، ۱۸۵۷، ۱۸۵۸، ۱۸۵۹، ۱۸۶۰، ۱۸۶۱، ۱۸۶۲، ۱۸۶۳، ۱۸۶۴، ۱۸۶۵، ۱۸۶۶، ۱۸۶۷، ۱۸۶۸، ۱۸۶۹، ۱۸۷۰، ۱۸۷۱، ۱۸۷۲، ۱۸۷۳، ۱۸۷۴، ۱۸۷۵، ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۷۸، ۱۸۷۹، ۱۸۸۰، ۱۸۸۱، ۱۸۸۲، ۱۸۸۳، ۱۸۸۴، ۱۸۸۵، ۱۸۸۶، ۱۸۸۷، ۱۸۸۸، ۱۸۸۹، ۱۸۹۰، ۱۸۹۱، ۱۸۹۲، ۱۸۹۳، ۱۸۹۴، ۱۸۹۵، ۱۸۹۶، ۱۸۹۷، ۱۸۹۸، ۱۸۹۹، ۱۹۰۰، ۱۹۰۱، ۱۹۰۲، ۱۹۰۳، ۱۹۰۴، ۱۹۰۵، ۱۹۰۶، ۱۹۰۷، ۱۹۰۸، ۱۹۰۹، ۱۹۱۰، ۱۹۱۱، ۱۹۱۲، ۱۹۱۳، ۱۹۱۴، ۱۹۱۵، ۱۹۱۶، ۱۹۱۷، ۱۹۱۸، ۱۹۱۹، ۱۹۲۰، ۱۹۲۱، ۱۹۲۲، ۱۹۲۳، ۱۹۲۴، ۱۹۲۵، ۱۹۲۶، ۱۹۲۷، ۱۹۲۸، ۱۹۲۹، ۱۹۳۰، ۱۹۳۱، ۱۹۳۲، ۱۹۳۳، ۱۹۳۴، ۱۹۳۵، ۱۹۳۶، ۱۹۳۷، ۱۹۳۸، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰، ۱۹۴۱، ۱۹۴۲، ۱۹۴۳، ۱۹۴۴، ۱۹۴۵، ۱۹۴۶، ۱۹۴۷، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹، ۱۹۵۰، ۱۹۵۱، ۱۹۵۲، ۱۹۵۳، ۱۹۵۴، ۱۹۵۵، ۱۹۵۶، ۱۹۵۷، ۱۹۵۸، ۱۹۵۹، ۱۹۶۰، ۱۹۶۱، ۱۹۶۲، ۱۹۶۳، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵، ۱۹۶۶، ۱۹۶۷، ۱۹۶۸، ۱۹۶۹، ۱۹۷۰، ۱۹۷۱، ۱۹۷۲، ۱۹۷۳، ۱۹۷۴، ۱۹۷۵، ۱۹۷۶، ۱۹۷۷، ۱۹۷۸، ۱۹۷۹، ۱۹۸۰، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲، ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، ۱۹۸۸، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱، ۱۹۹۲، ۱۹۹۳، ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، ۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸، ۱۹۹۹، ۲۰۰۰، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲، ۲۰۰۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۵، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، ۲۰۰۸، ۲۰۰۹، ۲۰۱۰، ۲۰۱۱، ۲۰۱۲، ۲۰۱۳، ۲۰۱۴، ۲۰۱۵، ۲۰۱۶، ۲۰۱۷، ۲۰۱۸، ۲۰۱۹، ۲۰۲۰، ۲۰۲۱، ۲۰۲۲، ۲۰۲۳، ۲۰۲۴، ۲۰۲۵، ۲۰۲۶، ۲۰۲۷، ۲۰۲۸، ۲۰۲۹، ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، ۲۰۳۲، ۲۰۳۳، ۲۰۳۴، ۲۰۳۵، ۲۰۳۶، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸، ۲۰۳۹، ۲۰۴۰، ۲۰۴۱، ۲۰۴۲، ۲۰۴۳، ۲۰۴۴، ۲۰۴۵، ۲۰۴۶، ۲۰۴۷، ۲۰۴۸، ۲۰۴۹، ۲۰۵۰، ۲۰۵۱، ۲۰۵۲، ۲۰۵۳، ۲۰۵۴، ۲۰۵۵، ۲۰۵۶، ۲۰۵۷، ۲۰۵۸، ۲۰۵۹، ۲۰۶۰، ۲۰۶۱، ۲۰۶۲، ۲۰۶۳، ۲۰۶۴، ۲۰۶۵، ۲۰۶۶، ۲۰۶۷، ۲۰۶۸، ۲۰۶۹، ۲۰۷۰، ۲۰۷۱، ۲۰۷۲، ۲۰۷۳، ۲۰۷۴، ۲۰۷۵، ۲۰۷۶، ۲۰۷۷، ۲۰۷۸، ۲۰۷۹، ۲۰۸۰، ۲۰۸۱، ۲۰۸۲، ۲۰۸۳، ۲۰۸۴، ۲۰۸۵، ۲۰۸۶، ۲۰۸۷، ۲۰۸۸، ۲۰۸۹، ۲۰۹۰، ۲۰۹۱، ۲۰۹۲، ۲۰۹۳، ۲۰۹۴، ۲۰۹۵، ۲۰۹۶، ۲۰۹۷، ۲۰۹۸، ۲۰۹۹، ۲۱۰۰، ۲۱۰۱، ۲۱۰۲، ۲۱۰۳، ۲۱۰۴، ۲۱۰۵، ۲۱۰۶، ۲۱۰۷، ۲۱۰۸، ۲۱۰۹، ۲۱۱۰، ۲۱۱۱، ۲۱۱۲، ۲۱۱۳، ۲۱۱۴، ۲۱۱۵، ۲۱۱۶، ۲۱۱۷، ۲۱۱۸، ۲۱۱۹، ۲۱۲۰، ۲۱۲۱، ۲۱۲۲، ۲۱۲۳، ۲۱۲۴، ۲۱۲۵، ۲۱۲۶، ۲۱۲۷، ۲۱۲۸، ۲۱۲۹، ۲۱۳۰، ۲۱۳۱، ۲۱۳۲، ۲۱۳۳، ۲۱۳۴، ۲۱۳۵، ۲۱۳۶، ۲۱۳۷، ۲۱۳۸، ۲۱۳۹، ۲۱۴۰، ۲۱۴۱، ۲۱۴۲، ۲۱۴۳، ۲۱۴۴، ۲۱۴۵، ۲۱۴۶، ۲۱۴۷، ۲۱۴۸، ۲۱۴۹، ۲۱۵۰، ۲۱۵۱، ۲۱۵۲، ۲۱۵۳، ۲۱۵۴، ۲۱۵۵، ۲۱۵۶، ۲۱۵۷، ۲۱۵۸، ۲۱۵۹، ۲۱۶۰، ۲۱۶۱، ۲۱۶۲، ۲۱۶۳، ۲۱۶۴، ۲۱۶۵، ۲۱۶۶، ۲۱۶۷، ۲۱۶۸، ۲۱۶۹، ۲۱۷۰، ۲۱۷۱، ۲۱۷۲، ۲۱۷۳، ۲۱۷۴، ۲۱۷۵، ۲۱۷۶، ۲۱۷۷، ۲۱۷۸، ۲۱۷۹، ۲۱۸۰، ۲۱۸۱، ۲۱۸۲، ۲۱۸۳، ۲۱۸۴، ۲۱۸۵، ۲۱۸۶، ۲۱۸۷، ۲۱۸۸، ۲۱۸۹، ۲۱۹۰، ۲۱۹۱، ۲۱۹۲، ۲۱۹۳، ۲۱۹۴، ۲۱۹۵، ۲۱۹۶، ۲۱۹۷، ۲۱۹۸، ۲۱۹۹، ۲۲۰۰، ۲۲۰۱، ۲۲۰۲، ۲۲۰۳، ۲۲۰۴، ۲۲۰۵، ۲۲۰۶، ۲۲۰۷، ۲۲۰۸، ۲۲۰۹، ۲۲۱۰، ۲۲۱۱، ۲۲۱۲، ۲۲۱۳، ۲۲۱۴، ۲۲۱۵، ۲۲۱۶، ۲۲۱۷، ۲۲۱۸، ۲۲۱۹، ۲۲۲۰، ۲۲۲۱، ۲۲۲۲، ۲۲۲۳، ۲۲۲۴، ۲۲۲۵، ۲۲۲۶، ۲۲۲۷، ۲۲۲۸، ۲۲۲۹، ۲۲۳۰، ۲۲۳۱، ۲۲۳۲، ۲۲۳۳، ۲۲۳۴، ۲۲۳۵، ۲۲۳۶، ۲۲۳۷، ۲۲۳۸، ۲۲۳۹، ۲۲۴۰، ۲۲۴۱، ۲۲۴۲، ۲۲۴۳، ۲۲۴۴، ۲۲۴۵، ۲۲۴۶، ۲۲۴۷، ۲۲۴۸، ۲۲۴۹، ۲۲۵۰، ۲۲۵۱، ۲۲۵۲، ۲۲۵۳، ۲۲۵۴، ۲۲۵۵، ۲۲۵۶، ۲۲۵۷، ۲۲۵۸، ۲۲۵۹، ۲۲۶۰، ۲۲۶۱، ۲۲۶۲، ۲۲۶۳، ۲۲۶۴، ۲۲۶۵، ۲۲۶۶، ۲۲۶۷، ۲۲۶۸، ۲۲۶۹، ۲۲۷۰، ۲۲۷۱، ۲۲۷۲، ۲۲۷۳، ۲۲۷۴، ۲۲۷۵، ۲۲۷۶، ۲۲۷۷، ۲۲۷۸، ۲۲۷۹، ۲۲۸۰، ۲۲۸۱، ۲۲۸۲، ۲۲۸۳، ۲۲۸۴، ۲۲۸۵، ۲۲۸۶، ۲۲۸۷، ۲۲۸۸، ۲۲۸۹، ۲۲۹۰، ۲۲۹۱، ۲۲۹۲، ۲۲۹۳، ۲۲۹۴، ۲۲۹۵، ۲۲۹۶، ۲۲۹۷، ۲۲۹۸، ۲۲۹۹، ۲۳۰۰، ۲۳۰۱، ۲۳۰۲، ۲۳۰۳، ۲۳۰۴، ۲۳۰۵، ۲۳۰۶، ۲۳۰۷، ۲۳۰۸، ۲۳۰۹، ۲۳۱۰، ۲۳۱۱، ۲۳۱۲، ۲۳۱۳، ۲۳۱۴، ۲۳۱۵، ۲۳۱۶، ۲۳۱۷، ۲۳۱۸، ۲۳۱۹، ۲۳۲۰، ۲۳۲۱، ۲۳۲۲، ۲۳۲۳، ۲۳۲۴، ۲۳۲۵، ۲۳۲۶، ۲۳۲۷، ۲۳۲۸، ۲۳۲۹، ۲۳۳۰، ۲۳۳۱، ۲۳۳۲، ۲۳۳۳، ۲۳۳۴، ۲۳۳۵، ۲۳۳۶، ۲۳۳۷، ۲۳۳۸، ۲۳۳۹، ۲۳۴۰، ۲۳۴۱، ۲۳۴۲، ۲۳۴۳، ۲۳۴۴، ۲۳۴۵، ۲۳۴۶، ۲۳۴۷، ۲۳۴۸، ۲۳۴۹، ۲۳۵۰، ۲۳۵۱، ۲۳۵۲، ۲۳۵۳، ۲۳۵۴، ۲۳۵۵، ۲۳۵۶، ۲۳۵۷، ۲۳۵۸، ۲۳۵۹، ۲۳۶۰، ۲۳۶۱، ۲۳۶۲، ۲۳۶۳، ۲۳۶۴، ۲۳۶۵، ۲۳۶۶، ۲۳۶۷، ۲۳۶۸، ۲۳۶۹، ۲۳۷۰، ۲۳۷۱، ۲۳۷۲، ۲۳۷۳، ۲۳۷۴، ۲۳۷۵، ۲۳۷۶، ۲۳۷۷، ۲۳۷۸، ۲۳۷۹، ۲۳۸۰، ۲۳۸۱، ۲۳۸۲، ۲۳۸۳، ۲۳۸۴، ۲۳۸۵، ۲۳۸۶، ۲۳۸۷، ۲۳۸۸، ۲۳۸۹، ۲۳۹۰، ۲۳۹۱، ۲۳۹۲، ۲۳۹۳، ۲۳۹۴، ۲۳۹۵، ۲۳۹۶، ۲۳۹۷، ۲۳۹۸، ۲۳۹۹، ۲۴۰۰، ۲۴۰۱، ۲۴۰۲، ۲۴۰۳، ۲۴۰۴، ۲۴۰۵، ۲۴۰۶، ۲۴۰۷، ۲۴۰۸، ۲۴۰۹، ۲۴۱۰، ۲۴۱۱، ۲۴۱۲، ۲۴۱۳، ۲۴۱۴، ۲۴۱۵، ۲۴۱۶، ۲۴۱۷، ۲۴۱۸، ۲۴۱۹، ۲۴۲۰، ۲۴۲۱، ۲۴۲۲، ۲۴۲۳، ۲۴۲۴، ۲۴۲۵، ۲۴۲۶، ۲۴۲۷، ۲۴۲۸، ۲۴۲۹، ۲۴۳۰، ۲۴۳۱، ۲۴۳۲، ۲۴۳۳، ۲۴۳۴، ۲۴۳۵، ۲۴۳۶، ۲۴۳۷، ۲۴۳۸، ۲۴۳۹، ۲۴۴۰، ۲۴۴۱، ۲۴۴۲، ۲۴۴۳، ۲۴۴۴، ۲۴۴۵، ۲۴۴۶، ۲۴۴۷، ۲۴۴۸، ۲۴۴۹، ۲۴۵۰، ۲۴۵۱، ۲۴۵۲، ۲۴۵۳، ۲۴۵۴، ۲۴۵۵، ۲۴۵۶، ۲۴۵۷، ۲۴۵۸، ۲۴۵۹، ۲۴۶۰، ۲۴۶۱، ۲۴۶۲، ۲۴۶۳، ۲۴۶۴، ۲۴۶۵، ۲۴۶۶، ۲۴۶۷، ۲۴۶۸، ۲۴۶۹، ۲۴۷۰، ۲۴۷۱، ۲۴۷۲، ۲۴۷۳، ۲۴۷۴، ۲۴۷۵، ۲۴۷۶، ۲۴۷۷، ۲۴۷۸، ۲۴۷۹، ۲۴۸۰، ۲۴۸۱، ۲۴۸۲، ۲۴۸۳، ۲۴۸۴، ۲۴۸۵، ۲۴۸۶، ۲۴۸۷، ۲۴۸۸، ۲۴۸۹، ۲۴۹۰، ۲۴۹۱، ۲۴۹۲، ۲۴۹۳، ۲۴۹۴، ۲۴۹۵، ۲۴۹۶، ۲۴۹۷، ۲۴۹۸، ۲۴۹۹، ۲۵۰۰، ۲۵۰۱، ۲۵۰۲، ۲۵۰۳، ۲۵۰۴، ۲۵۰۵، ۲۵۰۶، ۲۵۰۷، ۲۵۰۸، ۲۵۰۹، ۲۵۱۰، ۲۵۱۱، ۲۵۱۲، ۲۵۱۳، ۲۵۱۴، ۲۵۱۵، ۲۵۱۶، ۲۵۱۷، ۲۵۱۸، ۲۵۱۹، ۲۵۲۰، ۲۵۲۱، ۲۵۲۲، ۲۵۲۳، ۲۵۲۴، ۲۵۲۵، ۲۵۲۶، ۲۵۲۷، ۲۵۲۸، ۲۵۲۹، ۲۵۳۰، ۲۵۳۱، ۲۵۳۲، ۲۵۳۳، ۲۵۳۴، ۲۵۳۵، ۲۵۳۶، ۲۵۳۷، ۲۵۳۸، ۲۵۳۹، ۲۵۴۰، ۲۵۴۱، ۲۵۴۲، ۲۵۴۳، ۲۵۴۴، ۲۵۴۵، ۲۵۴۶، ۲۵۴۷، ۲۵۴۸، ۲۵۴۹، ۲۵۵۰، ۲۵۵۱، ۲۵۵۲، ۲۵۵۳، ۲۵۵۴، ۲۵۵۵، ۲۵۵۶، ۲۵۵۷، ۲۵۵۸، ۲۵۵۹، ۲۵۶۰، ۲۵۶۱، ۲۵۶۲، ۲۵۶۳، ۲۵۶۴، ۲۵۶۵، ۲۵۶۶، ۲۵۶۷، ۲۵۶۸، ۲۵۶۹، ۲۵۷۰، ۲۵۷۱، ۲۵۷۲، ۲۵۷۳، ۲۵۷۴، ۲۵۷۵، ۲۵۷۶، ۲۵۷۷، ۲۵۷۸، ۲۵۷۹، ۲۵۸۰، ۲۵۸۱، ۲۵۸۲، ۲۵۸۳، ۲۵۸۴، ۲۵۸۵، ۲۵۸۶، ۲۵۸۷، ۲۵۸۸، ۲۵۸۹، ۲۵۹۰، ۲۵۹۱، ۲۵۹۲، ۲۵۹۳، ۲۵۹۴، ۲۵۹۵، ۲۵۹۶، ۲۵۹۷، ۲۵۹۸، ۲۵۹۹، ۲۶۰۰، ۲۶۰۱، ۲۶۰۲، ۲۶۰۳، ۲۶۰۴، ۲۶۰۵، ۲۶۰۶، ۲۶۰۷، ۲۶۰۸، ۲۶۰۹، ۲۶۱۰، ۲۶۱۱، ۲۶۱۲، ۲۶۱۳، ۲۶۱۴، ۲۶۱۵، ۲۶۱۶، ۲۶۱۷، ۲۶۱۸، ۲۶۱۹، ۲۶۲۰، ۲۶۲۱، ۲۶۲۲، ۲۶۲۳، ۲۶۲۴، ۲۶۲۵، ۲۶۲۶، ۲۶۲۷، ۲۶۲۸، ۲۶۲۹، ۲۶۳۰، ۲۶۳۱، ۲۶۳۲، ۲۶۳۳، ۲۶۳۴، ۲۶۳۵، ۲۶۳۶، ۲۶۳۷، ۲۶۳۸، ۲۶۳۹، ۲۶۴۰، ۲۶۴۱، ۲۶۴۲، ۲۶۴۳، ۲۶۴۴، ۲۶۴۵، ۲۶۴۶، ۲۶۴۷، ۲۶۴۸، ۲۶۴۹، ۲۶۵۰، ۲۶۵۱، ۲۶۵۲، ۲۶۵۳، ۲۶۵۴، ۲۶۵۵، ۲۶۵۶، ۲۶۵۷، ۲۶۵۸، ۲۶۵۹، ۲۶۶۰، ۲۶۶۱، ۲۶۶۲، ۲۶۶۳، ۲۶۶۴، ۲۶۶۵، ۲۶۶۶، ۲۶۶۷، ۲۶۶۸، ۲۶۶۹، ۲۶۷۰، ۲۶۷۱، ۲۶۷۲، ۲۶۷۳، ۲۶۷۴، ۲۶۷۵، ۲۶۷۶، ۲۶۷۷، ۲۶۷۸، ۲۶۷۹، ۲۶۸۰، ۲۶۸۱، ۲۶۸۲، ۲۶۸۳، ۲۶۸۴، ۲۶۸۵، ۲۶۸۶، ۲۶۸۷، ۲۶۸۸، ۲۶۸۹، ۲۶۹۰، ۲۶۹۱، ۲۶۹۲، ۲۶۹۳، ۲۶۹۴، ۲۶۹۵، ۲۶۹۶، ۲۶۹۷، ۲۶۹۸، ۲۶۹۹، ۲۷۰۰، ۲۷۰۱، ۲۷۰۲، ۲۷۰۳، ۲۷۰۴، ۲۷۰۵، ۲۷۰۶، ۲۷۰۷، ۲۷۰۸، ۲۷۰۹، ۲۷۱۰، ۲۷۱۱، ۲۷۱۲، ۲۷۱۳، ۲۷۱۴، ۲۷۱۵، ۲۷۱۶، ۲۷۱۷، ۲۷۱۸، ۲۷۱۹، ۲۷۲۰، ۲۷۲۱، ۲۷۲۲، ۲۷۲۳، ۲۷۲۴، ۲۷۲۵، ۲۷۲۶، ۲۷۲۷، ۲۷۲۸، ۲۷۲۹، ۲۷۳۰، ۲۷۳۱، ۲۷۳۲، ۲۷۳۳، ۲۷۳۴، ۲۷۳۵، ۲۷۳۶، ۲۷۳۷، ۲۷۳۸، ۲۷۳۹، ۲۷۴۰، ۲۷۴۱، ۲۷۴۲، ۲۷۴۳، ۲۷۴۴، ۲۷۴۵، ۲۷۴۶، ۲۷۴۷، ۲۷۴۸، ۲۷۴۹، ۲۷۵۰، ۲۷۵۱، ۲۷۵۲، ۲۷۵۳



بیوقوف جو برابر اپنے بنے ہوئے سوت کو ادھیڑتی  
رہتی تھی، قَبّ العسکری، ۱ : ۲۸۳، س ۷ : الميدانی،  
۱ : ۱۷۲، س ۵) اور Sisyphus کی (اس آدمی  
سے زیادہ حریص جو ایک بڑے پتھر کو لڑھکاتا  
رہتا تھا) یاد بھی بہت مسخ شدہ شکل میں عرب  
پہنچ گئی تھی۔

چند عربی اشال ایسی بھی ہیں کہ  
جنہیں ضبط کیے جانے سے پہلے ان کا مطلب اور  
ماخذ بالکل فراموش ہو چکا تھا، اس لیے عرب  
مصنف ان کی توجیہ و تشریح اس فرضی اور جعلی  
تاریخ کی بنا پر کرنے لگے جس میں عمالقمہ کا  
اکثر ذکر ہوتا ہے۔ بسا اوقات [ایک ایک ہی مثل  
کی تشریح میں] کئی متبادل حکایات پیش کی جاتی  
ہیں، مثلاً برہنہ ذرائع والے [النذر العریان  
(المیدانی، ۱ : ۳۱، س ۲۰)، قبیلہ عنزہ کے ببول  
کی ٹہنیاں جمع کرنے والے (وہی کتاب، ۱ : ۹۴  
س ۱۲۱ : ۲۲۸، س ۱۷)، "ندامة الکسعی (الفآخر  
ص ۷۷) کے بارے میں، نیز ہمیں بہت سے  
وسیع پیمانے پر منتشر موضوعات بھی ملتے  
ہیں، جیسے مثلاً خزانہ کی کہانی۔۔۔ بارہ  
ایسا بھی ہوا ہے کہ فاضل مؤلفوں نے کسی  
مثل کی سیدھی سادی تشریح کو ناقابل اعتنا سمجھتے  
ہوئے اپنے دل سے حکایات اختراع کر لی ہیں۔۔۔  
زندگی کے اصول و ضوابط، جن میں سے اکثر  
نہایت معمولی ہوتے ہیں، سے متعلق اشال طب  
طور پر بہت زیادہ ہیں۔ ایسی اشال بعض تو عمر  
کے معاشرتی حالات سے ساخوذ ہیں جیسے (اء  
اخاک ظالما او مظلوماً) "اپنے بھائی کی  
کر خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم" (الفآخر، ص ۱۹  
عدد ۲۵۹)، لیکن بہت سی ایسی بھی ہیں جو  
کی ہر قوم میں پائی جاتی ہیں اور اسی وجہ سے  
کی اصل کی تعین شاذ و نادر ہی ممکن ہوتی

۱۵۳، س ۱۳)، نیز کوفی سے (وہی کتاب، ۱ : ۱۹۲  
س ۱۵، کوفی مرکز کی حیثیت سے)، واسط سے (وہی  
کتاب، ۱ : ۹۷، س ۹) اور جنم سے (وہی کتاب،  
۱ : ۱۹۰، س ۲۱)۔

عربوں کے ہاں ان لوگوں کی یادیں جو بعض  
مخصوص صفات کی بناء پر مشہور ہیں، جیسے کہ  
اور ملکوں میں، اکثر بذریعہ اشال محفوظ کی جاتی  
ہیں، لیکن بسا اوقات عوام کا تخیل ان صفات کے  
حاصل کی صورت دل میں بنا لیتا ہے، چنانچہ جود و  
خفا کی شہرت میں حاتم کے ساتھ ایادی کعب  
بن ماسہ اور ہرم بن سنان (العسکری، ۱ : ۲۲۳،  
ابتعد! الميدانی، ۱ : ۱۲۳، بعد) کی مشارکت  
کلیوں کی باہمی رقابت کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ  
ہذا شعاری میں (العسکری، ۲ : ۲۵۱، بعد؛  
المیدانی، ۲ : ۲۳۱، بعد)، ذکاوت میں (المیدانی،  
۱ : ۲۱۹، بعد)، حتی کہ سفاہت میں بھی مختلف  
مثالی نمائندے مذکور ہیں (دغہ : الفآخر، ص ۲۴،  
عدد ۵۸ : الميدانی، ۱ : ۱۴۷، شولہ، الفآخر،  
ص ۷۱، ۱۴۸، عرب کے بیوقوف، الحاجر  
باشندے، الميدانی، ۱ : ۱۷۸، س ۱۹ :  
ابوہشان اور دیگر لوگ جن کا ذکر الميدانی : ۱  
۱۴۴، بعد، ۱۵۰، بعد میں ہے)۔ ان سب میں مشہور  
قرین شخص جحا ہے جس کی شخصیت میں عربی ادب  
میں ایک آوارہ گرد ہدمعاشی سے متعلق روایتیں جمع  
ہو گئی ہیں (قَبّ ZDMG : Schwally، ۵۶ : ۲۳۷)،  
لیکن ان میں خلفای بنو امیہ کے عراق میں والی  
یوسف بن عمر الشقفی کا نام بھی شامل ہے  
(المیدانی، ۱ : ۹۹، س ۳۱) (نوادیر جحا الکبری،  
طبع حکمت یک شریف قاہرہ، ۱۳۴۶ھ، ۱۹۲۸ء کے  
نمائندہ کا بیشتر حصہ ترکی کے ملا نصر الدین سے  
مشتق ہے)۔ مثالی بیوقوفی اور حرص کے نمائندوں  
میں Penelope کی ("اس عورت سے زیادہ

کی کہانی، جو مختلف شکلوں میں نظر آتی ہے، بھی ملتی ہے (الفاخر، ص ۱۰۹، ۲۳۹: المیدانی، ۱۹۶: ۲، ۱۴: القالی: الامالی، ۶۱: ۱، قَب MSOS، ۵: ۲۲۸)۔ دوسری جانب جہاں تک عہد نامہ عتیق کی شخصیتوں کا تعلق ہے ان میں سے صرف [حضرت] نوح علیہ السلام کا ذکر آتا ہے وہ بھی ایک متاخر مثل میں جو غالباً موصول کی ہے (المیدانی، ۲: ۲۵۰، ص ۱۱)۔ بعد کی روایات میں لقمان [رك باں] کے نام سے جو عرب قدیم کا مشہور مدبر حکیم ہے بعض ایسے اقوال منسوب کر دیے گئے ہیں جنہیں احقر Ahikor [رك] بہ دائرہ المعارف مادہ یہود سے منسوب سمجھا جاتا ہے مگر جو درحقیقت کئی قوموں میں مشترک ہیں۔

ہر چند امثال کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ ان کے بنانے والوں پر گمنامی کا پردہ پڑا رہتا ہے تاہم عالمانہ روایات نے ان کے ناموں کو بے نقاب کرنے کی اکثر سعی کی ہے: چنانچہ اسی بنا پر بہت سی امثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرام سے منسوب ہیں۔ وہ امثال النبیؐ جو احادیث کے فقہی مجموعوں کے دائرے سے باہر ہیں ابن خلاد الزمہری (الفہرست، ص ۱۵۵) اور ابوہلال العسکری نے جمع کی تھیں۔ العسکری پر المیدانی نے تساہل کا الزام عائد کیا ہے، اور اپنے دیباچے میں حدیث صحیح کی ایک مثال کے طور پر اچھے اور برے ساتھی کی وہ تمثیل (Parable) نقل کی ہے جو البخاری کی صحیح (طبع Krehl، ۲: ۱۷) میں مذکور ہے، لیکن اس کے باوجود اس نے اپنے مجموعے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعدد اقوال شامل کر دیے۔ جیسا کہ اس کے پیشرووں نے کیا تھا، نیز اپنی کتاب کے آخر میں ان اقوال کے لیے ایک علیحدہ باب مخصوص کر دیا ہے جن میں خطای و غلطی

جیسے کہ یقیناً رومی کہاوت *Res venit ad triarios* کی وہ عربی تعلیق جو العسکری، ۲: ۳۲، ص ۱۶ میں مذکور ہے۔ یہاں اس موضوع کا ذکر محض سرسری طور پر کیا جاسکتا ہے۔ ان حوالہ جات میں جو کہ مصنف نے *Ostas. Zeitschrift*، ۶۶: ۸، بعد میں دیے ہیں یہاں چند انگریزی کہاوتوں کی متوازی عربی امثال کا اضافہ کیا جاتا سکتا ہے، Walls have ears [دیواروں کے بھی کان ہوتے ہیں]، (المیدانی، ۱: ۵۷، ص ۲۱)۔ *Speak of an angel and you hear his wings* [کسی فرشتے کا ذکر کرو تو تمہیں اس کے پروں کی آواز سنائی دینے لگے گی] (وہی کتاب، ص ۵۷)؛ *Hammer and anvil* [تھوڑا اور سندان]، (وہی کتاب، ص ۵۸، ۱۸)؛ *A liar must have a good memory* [جھوٹے کا حافظہ اچھا ہونا ضروری ہے]، (وہی کتاب، ۱: ۳۹، ص ۱۳)۔ *Out of the frying pan into the fire* [کڑھانی سے نکل کر آگ میں]، (وہی کتاب، ۲: ۲۵، ص ۹)؛ *To fall between two stools* [دو استھلوں کے درمیان گرنا]، (وہی کتاب، ۲: ۶۳، ص ۷)؛ *Hoist with his own petard* [اپنی ہی کارگذاری سے تباہ ہو جانا] (وہی کتاب، ۲: ۱۶۸، ص ۱۱)۔ *A bird in hand is worth two in the bush* ("ہاتھ میں ایک پرندہ جھاڑی میں دو پرندوں سے بہتر ہے") (عصفور فی الکف خیر من گمرک فی الجو: الہمدانی: رسائل، بیروت ۱۸۹۰ء، ص ۳۳، ۳)۔

عہد نامہ عتیق سے ماخوذ صرف ایک کہاوت المیدانی، ۱: ۲۲۸ میں پائی جاتی ہے، جو Deut، ۳۲، ۱۵ سے منقول معلوم ہوتی ہے نصرانی اساطیر سے ماخوذ جرجس کی شہادت (الفاخر، ص ۲۵۶، عدد ۵۱۷) اور اصحاب کہف

قاہرہ، ۱۳۲۰ھ، ۱: ۲۷، بعد میں ان کا ایک بڑا  
اچھا مجموعہ مرتب کیا ہے۔ اس قسم کی منظوم  
امثال میں سے بعض مشہور ترین جاہلی شعراء  
مثلاً طرفہ (الفاخر، ص ۲۰۴ و ۵۰۹: الميدانی،  
۱: ۱۶۱) امرؤ القیس (العسکری، ۱: ۲۰۰ =  
المیدانی، ۱: ۱۳۳) اور نسید (العسکری، ۱:  
۳۷) کی طرف منسوب ہیں، نیز بعد کے شعرا کی  
طرف، جیسے الفرزدق (الفاخر ص ۲۰۰، عدد ۲۹۶،  
العسکری، ۲: ۴۶) اور مطیع بن ایاس کی جانب  
جس نے حلوان کے دو کھجور کے درختوں کو  
شہرت عطا کی ہے (العسکری، ۱: ۲۹۷ و ۴۰۲:  
المیدانی، ۱: ۲۹۷)۔ الفرزدق کے ایک شعر کو  
جس میں عنصلین کی راہ کا ذکر آتا ہے،  
(المیدانی، ۱: ۳۸، جسے یاقوت نے ۳: ۷۶ میں  
نقل کیا ہے) غلط طور پر سمجھنے کی بنا پر وہ شعر  
غلط راستہ اختیار کرنے کی مثل بن گیا ہے۔  
المتنبی کے جو شعر امثال کا درجہ پا چکے ہیں،  
ان کا مجموعہ اسماعیل الطالقانی، م ۵۳۸۰/  
۱۹۹۰ء نے (یاقوت: نثر آرشاد، ۶: ۵۱۸، ۵۰۱:  
السیوطی: بغیۃ الوعاة، ص ۳۵)، الأمثال  
السائرة من شعر المتنبی کے نام سے مرتب کیا  
ہے (الفہرست، طبع ثانی، قاہرہ، ۳: ۲۳)۔

علماء نے امثال میں عربی ادب کے ابتدائی  
دور ہی سے دلچسپی لینا شروع کر دی تھی، چنانچہ  
مؤرخین اور ماہرین لسان ان کی جمع و تالیف اور  
ترجمہ و تشریح میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر  
حصہ لینے لگے تھے۔ جو کتابیں اس وقت ہمارے  
ہاں موجود ہیں ان کے قدیم عربی مآخذ میں  
ہمیں ایسے مؤرخوں اور نسابوں کے نام ملتے  
ہیں جیسے کہ الشرقي ابن القطامي (Wüstenfeld:  
Geschichtschreiber، عدد ۲۳)، عوانہ بن  
الحکیم (وہی کتاب، عدد ۲۷) اور ابو القطن

کے اقوال میں شامل ہیں۔

حضرت علیؓ سے منسوب اقوال کو نہ صرف  
شعر میں ہی نہیں (بلکہ عام طور پر بھی) ہمیشہ  
سے خاصی ہر دلعزیزی حاصل رہی ہے۔ ابن قتیبہ  
نے بھی اپنی کتاب عیون الاخبار کے حصہ پنجم  
کتاب العلم و البیان، (مخطوطہ کوہرولو،  
وق ۱۰۰-ب) میں ایک ایسے ہی مجموعے سے استفادہ  
کیا ہے جس کے مختلف انداز سے ترتیب دیے  
ہوئے کئی نسخے اس دور میں رائج تھے (اس قسم  
کے کم نام مصنف کا نسخہ التحفة البہیہ،  
استانبول، ۱۳۰۲ء، ص ۱۰۷/ تا ۱۱۴ میں موجود  
ہے)، مثلاً حروف تہجی کی ترتیب پر ۵۰۱۰/  
۱۱۱۶ء کے قریب عبدالواحد بن محمد الامدی  
کا مرتب کردہ نسخہ، غرر الحکم و ذرر الکلیم،  
جو بیٹی میں ۱۸۸۰ء میں لیتھو میں چھپا تھا  
اور جس کی طباعت فارسی اور ترکی میں بھی ہوئی ہے  
(S. I.، ۲۹۹، نیز Apophthegms of Alee: W. Yule  
with an 'the son of Abo Taleb'، (مطلوب کل طالب)  
'early Persian paraphrase and an Engl. Translation'  
صد کلمہ مولایمعتیان امیر المؤمنین، تہران، ۱۳۰۴ھ،  
نثر اللال، دوسرا مجموعہ در Fleischer، مع ترکی  
ترجمہ از معلم ناجی زیر عنوان امثال علی، استانبول،  
۱۹۱۳ء، مع ترکی شرح از نسیم زیر عنوان رشتہ جواہر  
استانبول، ۱۲۵۷ھ)۔

شعری امثال کی بھی بہت بڑی تعداد  
موجود ہے، اگرچہ یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ  
انہیں شعراء کے جہت خیال کا نتیجہ ہیں  
جس کے دواوین میں وہ موجود ہیں یا انہوں  
نے قطب خیر کی کہاوین کو نظم کمر دیا ہے۔  
العسکری (الفہرست، ص ۷۸) اور عیینہ ابن المنہال  
(وہی کتاب، ص ۷۸ و ۱۰۸) نے ایسے ایات بیانہ  
کے ساتھ اور الاشمی نے کتاب المستطرف

امثال احسان عباس کی تحقیق سے بیروت سے ۱۹۶۰ء میں شائع ہو چکی ہے۔  
 E. Bertheau نے اپنے کونٹینن کے مقالے  
 ۱۸۳۶ء (دیکھیے *Arabum Proverbia* : S. Freytag ج ۳، ۲ تا ۹) میں جس تصنیف سے بحث کی ہے وہ اس سے بہت زیادہ قریبی دور کی ہے۔ المنفصل بن سلمہ جو ابن الاعرابی (م ۵۲۳۱) کے شاگردوں میں سے تھا، کی کتاب الفاخر کی تحقیقی اشاعت، اسٹوری storey نے De Gaeje Foundation کے لیے ۱۹۱۵ء میں لائیڈن میں کی تھی۔ افعَل میں کے نمونے پر آنے والی امثال کو، جن کی تعداد خاص طور پر کثیر ہے، حَمَزَة الاصفہانی (م - ۴۵۰) پر ۸۶۰/۹۶۰ء نے ایک کتاب میں جمع کیا تھا جس کا صرف ایک مخطوطہ Munich، میں [رک بہ۔ Mittwoch، در MSOS As، ۱۹۰۹ء، ص ۳۳ بعد] باقی ہے، متاخرین نے اس سے بہت استفادہ کیا ہے۔ اور السیدانی [رک بان] نے تو اسے اپنی کتاب کے متعلقہ حصے میں لفظ بلفظ نقل کر دیا ہے۔ ابو ہلال العسکری (م تقریباً ۸۳۹۰/۱۰۰۵ء) نے جمہورۃ الامثال تالیف کی جو استانبول میں کئی مخطوطوں کی شکل میں محفوظ ہے (دیکھیے ZDMG: Rescher، ۶۴ : ۵۱۳ : MFOB، ۵۰۱ : ۵۰۱ : MSOSAS، ۱۴ : ۳۶)، اور بمبئی میں ۱۳۰۶-۱۳۰۷ء میں علیحدہ اور قاہرہ میں ۱۳۱۰ء میں السیدانی کے حاشیے پر طبع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں پہلی بار ہر مثل کی لسانی اور تاریخی نقطہ نگاہ سے تشریح کرنے کی سعی کی گئی ہے اور کلاسیکی دور کے بعد کے ائمہ کرام مواد کو خارج کر دیا گیا ہے جسے حمزہ نے اپنی کتاب میں خاص زیادہ جگہ دی تھی۔ السیدانی [رک بان] نے اپنے پیشروؤں کا فراہم کردہ مواد اپنی منبجۃ الامثال میں یکجہا جمع کر دیا اور ہر

ہی کتاب، ص ۳۶، الفاخر، ص ۲۵۳ - ان میں سے مقدم الذکر مصنف اکثر هشام بن الکلبی کا ماحذ ہے۔ ان کے علاوہ ہم رسالہ نگار محمد بن حبیب (Wüstenfel، عدد ۵۹)، زبیر بن بکار، (وہی کتاب، ۶۱) اور المدائنی (وہی کتاب، ص ۴۷) کے اس م کے بیشتر اسطوری اور تاریخی مواد کے لیے نون ہیں۔ لسانیات کے تقریباً تمام قابل ذکر اہروں نے اس موضوع سے مخصوص کتابیں لکھی ہیں۔ ان لوگوں کو زبان سے اتنی دلچسپی تھی کہ موضوع کی حدود کو وسعت دے کر انہوں نے سی تراکیب و محاورات کو بھی ان کتابوں کے من میں سمیٹ لیا جن کا امثال سے کوئی تعلق نہیں اور جو، مثلاً لعنة الله [اس پر خدا کی لعنت ہو] (الفاخر، ص ۷) بظاہر کسی توضیح کی محتاج ہیں، تاہم مثال کے طور پر ہمیں المنفصل یہ دل چسپ حاشیہ ملتا ہے کہ شام کے بعض ربوں کی یہ عادت ہو گئی تھی کہ وہ یونانی لفظ یہ کہتا ہے استعمال کیا کرتے تھے۔ اس نوعیت کی ہم ترین تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے المنفصل نبی (۸۱۷۰/۷۸۶ء) کی کتاب الامثال ہے، ۱۳۰۰ء میں استانبول میں طبع ہوئی، اس کے ابو عبید القاسم ابن سلام الہروی (م تقریباً ۵۲۲/۸۳۷ء) کی کتاب سب سے قدیم ہے۔ استانبول کے متعدد مخطوطوں میں محفوظ ہے ZDMG: S. Resche، ۶۴ : ۵۱۷ : عدد ۴۳؛ MSOS، ۱۴ : ۶ : MO، ۷ : ۱۲۳)، نیز E. Derenbourg، Levi، Provens، عدد ۱۷۵) اور عبد اللہ البکری، ۸۸۷/۱۰۹۴ء کی شرح میں (وہی کتاب، ۵۲۶ اور لالہ لی، عدد ۱۷۹۵، جو التحفة جمیہ، استانبول ۱۳۰۲ء کے عدد ۱ کی حیثیت سے طبع ہوئی ہے، ص ۲ تا ۱۱۶) [البکری کی شرح

محمود عمر الباجوری : کتاب الأمثال المتکلمین۔ من عوام المصرین (الذی قدّمه فی المؤتمر العلمی الثامن ببلاد السويد والنرويج من ممالک اورویا، سنة ۱۸۸۹ء، میلادی)، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، طاہر بن صالح الجزائری (قَبّ کُرد علی در، RAAD، ۸ : ۵۷۶ تا ۵۹۶ و ۶۶۶ تا ۶۷۹) أشهر الأمثال، قاہرہ، ۱۳۳۸ھ، قَبّ Ethnologisches im Islam arabischen : O. Rescher Sprichwort ۲۰ : ۹۸ تا ۱۰۱ : ۳ : ۱۱۷۸ [الاحدب الطرابلسی نے المیدانی کے مجمع الأمثال کو منظوم کر دیا ہے]۔

ماخذ : اوپر متن مادہ میں دیے جا چکے ہیں؛

ان کے علاوہ Proverb : W. Asnsor, T. A. Stephens Literature، لندن ۱۹۳۰ء، ص ۳۵۵ تا ۳۹۵ تا ۳۹۹۔

(C. BROCKELMANN)

### مثالث : (ع)، لغات میں اس کے متعدد

معنی درج ہیں (دیکھیے غیاث اللغات، فرهنگ آئند راج، مدار الافاضل، برہان، قاطع، وغیرہ)۔ خصوصی اصطلاح کے طور پر دو مفہوم خاص طور سے اہم ہیں : (۱) اصناف سخن میں سے ایک صنف کا نام ہے جو تین تین مصرعوں کے بندوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ صنف مثالث کے لیے بحر یا وزن کی کوئی قید نہیں البتہ قافیے اور ردیف کے اعتبار سے بندوں کی صورتیں مختلف ہو سکتی ہیں۔ قافیے اور ردیف کی پابندی کا لحاظ رکھتے ہوئے شعرا کے فن کے مطابق مصرعوں کو حروف کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے : (۲) دوسرے اہم معنی، علم ہندسہ کی ایک سہ گوشہ شکل (تکون) علم مثالثات (= ٹرگونیٹری)۔

ماخذ : (۱) سید غلام حسین قدر، بلکراسی :

قواعد العروض؛ (۲) نجم النبی : بحر الفصاحت : (۳)

کے آخر میں ایک غمیمہ کا اضافہ کیا ہے جس میں زمانہ حال کی امثال درج ہیں۔ یہ اس وقت سے اب تک اس موضوع پر سب سے مستند کتاب بلکہ حرف آہستہ چینی جاتی رہی ہے، اور بقول حاجی خلیفہ جلد ۱ : ۲۲۹، الزمخشری کی کتاب المستقصى فی الأمثال بھی اس کی مقبولیت پر مستقل طریقے سے اثر انداز نہ ہو سکی، اگرچہ یہ بھی بہت بڑھی جاتی ہے۔ GAL، ۱ : ۲۹۲، ۲۳۰ میں اس کتاب کے جن مخطوطوں کا ذکر ہے ان میں ذیل کے مزید مخطوطے شامل کر لیے جائیں، استانبول، MSOS.AS، ۱۳ : ۱۵ : ۱۵۰، RSO، ۳ : ۲۰۸، MO، ۷ : ۹۷، ۲۰۵، ۱۲۳ : نیز آغسا، عدد ۹۹۱، دیماڈزادہ، عدد، ۱۵۵۷ : سقوطی، ZDMG، ۶۸، ۵۸ : پروسہ، وہی کتاب، ص ۵۰ : موصل، داؤد، المخطوطۃ الموصلیہ، ص ۳۲۹، س ۳۷، قاہرہ الفہرست، طبع ثانی، ۳ : ۳۵۵)، [رک بان]۔ الماوردی کی تصنیف بھی الزمخشری کے جذبات و خیالات (sentiments) کے مختلف مجموعوں کی طرح زیادہ تر ادب عربی سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ عوامی زبان سے۔

علمائے یورپ کے زہر اثر مشرق میں کہیں انیسویں صدی میں جا کر امثال میں از سر نو دلچسپی پیدا ہوئی۔ جدید عربی بولیوں سے متعلق قریباً تمام تصنیفات میں امثال کے مجموعے ضرور شامل ہوتے ہیں (قَبّ، وہ فہرستیں جو A. Fischer : MSOS.AS، ۱ : ۱۹۸-۱۹۹ نے دی ہیں، جن میں اب پہلا بہت کچھ اضافہ ہو سکتا ہے، اور E. Littmann : Arabic proverbs collected by Mrs A. P. Steger، قاہرہ، ۱۳۱۳ء، ص ۹) : ان کتابوں میں جدید مشرقی علما کی تصانیف میں جن کا وہاں ذکر کیا گیا ہے ان میں ذیل تصنیفات کا اضافہ کر سکتے ہیں : ابراہیم، دیرکس لہستانی : الدرة المہتجة فی الأمثال القدیم،

قیوم نفلر : سورہ: (۴) ہزمی انصاری : امیر العروض، المعروف بہ زلیخاے سخن [مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

المثنیٰ بن حارثہ : بن سلمہ بن ضَمَم بن سعد بن سُرہ بن ذُہل بن شیبان (جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۲۴) : دور اول کے بڑے بہادر اور جبری سپہا، نامور فاتح اور مشہور و معروف سپہ سالار تھے۔ الشیبانی نسبت نہیں اور ان کا قبیلہ ذُہل بن شیبان زمانہ جاہلیت میں لوت مار اور غارتگری کے لیے بدنام تھا، خاص طور پر بنو العنبر ان کے ہاتھوں بڑے نالائقی دیکھیے ابو تمام : الحماسۃ، پہلا قطعہ)۔ المثنیٰ بن حارثہ الشیبانی نے ۹ ہجری میں حلقہ بگوشہ اسلام ہو کر شرف صحبت نبویؐ پایا اور پانچ چھ سال کے عرصے میں اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ بقول ابن حزم خلافت ابوبکر صدیقؓ میں وہ پہلے سالار لشکر تھے جنہوں نے ایرانیوں کے خلاف میدان کارزار گرم کیا (جمہرہ، ص ۳۲۵)۔ جب المثنیٰ کی بہادری اور پیش قدمی کے چرچے ہونے لگے تو حضرت صدیق اکبرؓ نے ان کے بارے میں دریافت کیا۔ اس کے جواب میں قیس بن عاصم نے کہا کہ وہ جانے پہچانے اور مشہور و معروف آدمی ہیں۔ لوگ خاصی تعداد میں ان کے ساتھ ہیں اور کامیاب حملہ کرنے میں المثنیٰ شہرت رکھتے ہیں۔ بعد ازاں جب وہ حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے المثنیٰ کی عزت و تکریم کرتے ہوئے انہیں قوم کا سردار اور امیر مقرر کر دیا۔ حضرت المثنیٰ بن حارثہ کو سواد عراق پر حملہ کرنے کا شرف اولیت حاصل ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے ان کی مدد کے لیے حضرت خالدؓ بن ولید کو روانہ فرمایا۔ حضرت فاروق اعظمؓ کے عہد خلافت

میں بھی المثنیٰ نے بہت سے معرکوں میں حصہ لیا اور کارہائے نمایاں انجام دیے۔ جنگ جسر میں ایسے زخمی ہوئے کہ جانبر نہ ہو سکے۔ بالآخر ۱۴ھ میں خالق حقیقی سے جا ملے۔ ان کی وفات کے بعد حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے ان کی زوجہ سلمیٰ بنت حفص کو اپنے عقد نکاح میں لے لیا۔ اسلام لانے کے بعد زندگی بھر المثنیٰ میدان جہاد میں سرگرم عمل رہے۔ جدھر رخ کیا دھاک بٹھا دی اور رعب جما دیا۔ ان کا شمار دور اول کے نامور فاتحین اور سپہ سالاروں میں ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۲۴ تا ۳۲۵؛ (۲) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۷: ۴۹؛ (۳) البلاذری: فتوح البلدان، مواضع کثیرہ (بمقد اشارہ)؛ (۴) الطبری: تاریخ، مواضع کثیرہ؛ (۵) ابن الاثیر: الکمل، مواضع کثیرہ۔ [عبد القیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔ (ادارہ)

- مثنوی: (فارسی) [ع مثنیٰ۔ الف مقصورہ بحالت الحاق پائے نسبت کے قاعدے کے مطابق واو سے بدل گیا ہے۔ یہ اثنین سے بنا ہے جس کا مطلب ہے ”دو“۔ ”دو“۔ چونکہ مثنوی کے ایات میں ہر بیت کے دونوں مصرعے ہم قافیہ ہوتے ہیں اور ہر بیت کا قافیہ دوسرے بیت کے قافیے سے مختلف ہوتا ہے لہذا ایات مختلف القوافی کو مثنوی کہنے لگے (فرہنگ آئندہ راج) یا یوں کہیے کہ ایسے اشعار جن کے ہر بیت کا قافیہ جدا لیکن بیت کے دو مصرعوں کا وزن متفق ہو۔ پوری مثنوی ایک ہی وزن میں ہوتی ہے اور وہ بحر ہزج، رمل، سرب، خفیف، متقارب کے سوا اور بحروں میں بھی لکھی جاتی ہے۔ اس کے اشعار کی خاص تعداد مقرر نہیں (فرہنگ آصفیہ)۔

مثنوی نظم کی ایک قسم ہے جس میں حسب قاعدہ ہر بیت ہر لحاظ سے بجائے خود مکمل ہوتا

محفوظ رہ گئی ہے، شاہنامہ ہے، جسے فردوسی نے پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ فی الواقع شاہنامہ فردوسی قافیہ کی باقاعدہ بندش سے آزاد ہے، اس لیے یہ رسمی مثنوی کے اسلوب پر نہیں۔ اس سے زیادہ مثنوی کی خصوصیات کی حامل فردوسی کی یوسف زلیخا ہے [جدید تحقیق کی روشنی میں یہ درست نہیں دیکھیے آگے تعلیقہ] جو اس نے اس بحر یعنی مقارب میں لکھی ہے۔

فردوسی کے ایک ہمعصر شاعر عنصری سے بھی ایک عشقیہ داستان کی مثنوی منسوب ہے، جو محفوظ نہیں رہ سکی۔ اس کا نام وامق و عذرا تھا۔ لامعی نے ترکی زبان میں ایک مثنوی لکھی ہے، اس میں وامق عذرا کی داستان نظم کی گئی ہے۔ قصہ یوں ہے کہ وامق کسی آشکدے کا گبر تھا، وہ ایک دوشیزہ عذرا پر عاشق ہو جاتا ہے جو عبادت کے لیے آشکدے پر نذر کی گئی تھی۔ انہیں زبردستی ایک دوسرے سے جدا ہونا پڑتا ہے۔ عذرا شمال کے برفانی ممالک میں چلی جاتی ہے اور وامق کو حبشہ کے گرم و خشک ملک میں جلنا پڑتا ہے۔ وہ فرقت کے صدمے برداشت کرتے کبرتے مر جاتے ہیں اور ستاروں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ لڑکی سنبھلہ بنتی ہے جس کے ہاتھ میں کپھوں کی بالی ہے اور وامق سماک راسخ۔ اس کہانی کے مآخذ پہلوی معلوم ہوتے ہیں اور عربی نام محض بصورت ترجمہ آئے ہیں۔

جو مثنویاں محفوظ رہ گئی ہیں، ان میں سے بعد کے زمانے کی دو تصانیف ناصر خسرو کی بھی ہیں، یعنی روشنائی نامہ اور سعادت نامہ۔ یہ دونوں اخلاقی اور ناصحانہ مثنویاں ہیں جو بحر ہزج میں لکھی گئی ہیں۔ زمانے کے لحاظ سے ان کے بعد ویس و رامین کی باری آتی ہے جسے عوفی فخر الدین کرکلی (م ۸۴۴۰ / ۸۱۰۳۸) سے منسوب کرتا ہے کیا جاتا ہے کہ اس نے یہ موضوع پہلوی سے لیا

ہے۔ دوسری ترکی اور اردو میں ہر قسم کی طویل مثنویات زبیر، عشقیہ، اخلاقیہ یا ناصحانہ موضوعات پر صنف مثنوی میں لکھی گئی ہیں۔ یہ صنف غالباً سب سے پہلے ایران میں ایجاد ہوئی۔ دولت شاہ (طبع E. G Browne، ص ۲۹) کا بیان ہے کہ شاہ عضدالدولہ دیلمی (م ۵۳۷۲ / ۱۱۹۴) کے عہد تک بھی قصر شیریں کے دروازے پر ایک بیت کندہ تھا جو قدیم فارسی زبان میں تھا اور اس کے دونوں مصرعے ہم قافیہ تھے لیکن اسلام سے پہلے قدیم فارسی یعنی پہلوی کا کوئی شعر اس قسم کا محفوظ نہیں۔ مثنوی کی صنف نے غالباً قصائد یا غزل کے متعدد مطلعے کہنے ہی سے فروغ پایا ہوگا۔ بہر حال قدیم ترین اسلامی فارسی ادب کے بچے کھچے قطعات جو ہم تک پہنچے ہیں، ان میں جہاں اور اقسام کے شعر ہیں، وہاں مثنوی کے نمونے بھی موجود ہیں۔ ان قطعات میں قدیم ترین کلام ابوشکور بلخی کا ہے جس کے متعلق غالباً اسی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس صنف نظم کا موجد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ قطعات افسانوی مثنویوں کے ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں (دیکھیے اسدی: لغت الفرس، طبعی ہارن P. Harn، ص ۲۹، فارسی متن، نیز ص ۲۲ بعد)۔ اس کے ساتھ رودکی (جو اس کے کچھ بعد کے زمانے کا شاعر ہے) کی تصنیف کے بہت سے حصے ایسے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے کلیہ و دمنہ کا ترجمہ مثنوی میں کی صورت میں کیا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۲)۔ پہلی اور دولت شاہ (م ۵۳۷۲)۔ ایک شعر بحر ہزج میں ہے جس سے عشقیہ مثنوی کا انداز ظاہر ہوتا ہے (اسدی: ۳۸، نیز دیکھیے طبع رودکی در م ۵۳۷۲، ص ۱۲، ص ۱۳، ص ۱۴، ص ۱۵، ص ۱۶، ص ۱۷، ص ۱۸، ص ۱۹، ص ۲۰، ص ۲۱، ص ۲۲، ص ۲۳، ص ۲۴، ص ۲۵، ص ۲۶، ص ۲۷، ص ۲۸، ص ۲۹، ص ۳۰، ص ۳۱، ص ۳۲، ص ۳۳، ص ۳۴، ص ۳۵، ص ۳۶، ص ۳۷، ص ۳۸، ص ۳۹، ص ۴۰، ص ۴۱، ص ۴۲، ص ۴۳، ص ۴۴، ص ۴۵، ص ۴۶، ص ۴۷، ص ۴۸، ص ۴۹، ص ۵۰، ص ۵۱، ص ۵۲، ص ۵۳، ص ۵۴، ص ۵۵، ص ۵۶، ص ۵۷، ص ۵۸، ص ۵۹، ص ۶۰، ص ۶۱، ص ۶۲، ص ۶۳، ص ۶۴، ص ۶۵، ص ۶۶، ص ۶۷، ص ۶۸، ص ۶۹، ص ۷۰، ص ۷۱، ص ۷۲، ص ۷۳، ص ۷۴، ص ۷۵، ص ۷۶، ص ۷۷، ص ۷۸، ص ۷۹، ص ۸۰، ص ۸۱، ص ۸۲، ص ۸۳، ص ۸۴، ص ۸۵، ص ۸۶، ص ۸۷، ص ۸۸، ص ۸۹، ص ۹۰، ص ۹۱، ص ۹۲، ص ۹۳، ص ۹۴، ص ۹۵، ص ۹۶، ص ۹۷، ص ۹۸، ص ۹۹، ص ۱۰۰، ص ۱۰۱، ص ۱۰۲، ص ۱۰۳، ص ۱۰۴، ص ۱۰۵، ص ۱۰۶، ص ۱۰۷، ص ۱۰۸، ص ۱۰۹، ص ۱۱۰، ص ۱۱۱، ص ۱۱۲، ص ۱۱۳، ص ۱۱۴، ص ۱۱۵، ص ۱۱۶، ص ۱۱۷، ص ۱۱۸، ص ۱۱۹، ص ۱۲۰، ص ۱۲۱، ص ۱۲۲، ص ۱۲۳، ص ۱۲۴، ص ۱۲۵، ص ۱۲۶، ص ۱۲۷، ص ۱۲۸، ص ۱۲۹، ص ۱۳۰، ص ۱۳۱، ص ۱۳۲، ص ۱۳۳، ص ۱۳۴، ص ۱۳۵، ص ۱۳۶، ص ۱۳۷، ص ۱۳۸، ص ۱۳۹، ص ۱۴۰، ص ۱۴۱، ص ۱۴۲، ص ۱۴۳، ص ۱۴۴، ص ۱۴۵، ص ۱۴۶، ص ۱۴۷، ص ۱۴۸، ص ۱۴۹، ص ۱۵۰، ص ۱۵۱، ص ۱۵۲، ص ۱۵۳، ص ۱۵۴، ص ۱۵۵، ص ۱۵۶، ص ۱۵۷، ص ۱۵۸، ص ۱۵۹، ص ۱۶۰، ص ۱۶۱، ص ۱۶۲، ص ۱۶۳، ص ۱۶۴، ص ۱۶۵، ص ۱۶۶، ص ۱۶۷، ص ۱۶۸، ص ۱۶۹، ص ۱۷۰، ص ۱۷۱، ص ۱۷۲، ص ۱۷۳، ص ۱۷۴، ص ۱۷۵، ص ۱۷۶، ص ۱۷۷، ص ۱۷۸، ص ۱۷۹، ص ۱۸۰، ص ۱۸۱، ص ۱۸۲، ص ۱۸۳، ص ۱۸۴، ص ۱۸۵، ص ۱۸۶، ص ۱۸۷، ص ۱۸۸، ص ۱۸۹، ص ۱۹۰، ص ۱۹۱، ص ۱۹۲، ص ۱۹۳، ص ۱۹۴، ص ۱۹۵، ص ۱۹۶، ص ۱۹۷، ص ۱۹۸، ص ۱۹۹، ص ۲۰۰، ص ۲۰۱، ص ۲۰۲، ص ۲۰۳، ص ۲۰۴، ص ۲۰۵، ص ۲۰۶، ص ۲۰۷، ص ۲۰۸، ص ۲۰۹، ص ۲۱۰، ص ۲۱۱، ص ۲۱۲، ص ۲۱۳، ص ۲۱۴، ص ۲۱۵، ص ۲۱۶، ص ۲۱۷، ص ۲۱۸، ص ۲۱۹، ص ۲۲۰، ص ۲۲۱، ص ۲۲۲، ص ۲۲۳، ص ۲۲۴، ص ۲۲۵، ص ۲۲۶، ص ۲۲۷، ص ۲۲۸، ص ۲۲۹، ص ۲۳۰، ص ۲۳۱، ص ۲۳۲، ص ۲۳۳، ص ۲۳۴، ص ۲۳۵، ص ۲۳۶، ص ۲۳۷، ص ۲۳۸، ص ۲۳۹، ص ۲۴۰، ص ۲۴۱، ص ۲۴۲، ص ۲۴۳، ص ۲۴۴، ص ۲۴۵، ص ۲۴۶، ص ۲۴۷، ص ۲۴۸، ص ۲۴۹، ص ۲۵۰، ص ۲۵۱، ص ۲۵۲، ص ۲۵۳، ص ۲۵۴، ص ۲۵۵، ص ۲۵۶، ص ۲۵۷، ص ۲۵۸، ص ۲۵۹، ص ۲۶۰، ص ۲۶۱، ص ۲۶۲، ص ۲۶۳، ص ۲۶۴، ص ۲۶۵، ص ۲۶۶، ص ۲۶۷، ص ۲۶۸، ص ۲۶۹، ص ۲۷۰، ص ۲۷۱، ص ۲۷۲، ص ۲۷۳، ص ۲۷۴، ص ۲۷۵، ص ۲۷۶، ص ۲۷۷، ص ۲۷۸، ص ۲۷۹، ص ۲۸۰، ص ۲۸۱، ص ۲۸۲، ص ۲۸۳، ص ۲۸۴، ص ۲۸۵، ص ۲۸۶، ص ۲۸۷، ص ۲۸۸، ص ۲۸۹، ص ۲۹۰، ص ۲۹۱، ص ۲۹۲، ص ۲۹۳، ص ۲۹۴، ص ۲۹۵، ص ۲۹۶، ص ۲۹۷، ص ۲۹۸، ص ۲۹۹، ص ۳۰۰، ص ۳۰۱، ص ۳۰۲، ص ۳۰۳، ص ۳۰۴، ص ۳۰۵، ص ۳۰۶، ص ۳۰۷، ص ۳۰۸، ص ۳۰۹، ص ۳۱۰، ص ۳۱۱، ص ۳۱۲، ص ۳۱۳، ص ۳۱۴، ص ۳۱۵، ص ۳۱۶، ص ۳۱۷، ص ۳۱۸، ص ۳۱۹، ص ۳۲۰، ص ۳۲۱، ص ۳۲۲، ص ۳۲۳، ص ۳۲۴، ص ۳۲۵، ص ۳۲۶، ص ۳۲۷، ص ۳۲۸، ص ۳۲۹، ص ۳۳۰، ص ۳۳۱، ص ۳۳۲، ص ۳۳۳، ص ۳۳۴، ص ۳۳۵، ص ۳۳۶، ص ۳۳۷، ص ۳۳۸، ص ۳۳۹، ص ۳۴۰، ص ۳۴۱، ص ۳۴۲، ص ۳۴۳، ص ۳۴۴، ص ۳۴۵، ص ۳۴۶، ص ۳۴۷، ص ۳۴۸، ص ۳۴۹، ص ۳۵۰، ص ۳۵۱، ص ۳۵۲، ص ۳۵۳، ص ۳۵۴، ص ۳۵۵، ص ۳۵۶، ص ۳۵۷، ص ۳۵۸، ص ۳۵۹، ص ۳۶۰، ص ۳۶۱، ص ۳۶۲، ص ۳۶۳، ص ۳۶۴، ص ۳۶۵، ص ۳۶۶، ص ۳۶۷، ص ۳۶۸، ص ۳۶۹، ص ۳۷۰، ص ۳۷۱، ص ۳۷۲، ص ۳۷۳، ص ۳۷۴، ص ۳۷۵، ص ۳۷۶، ص ۳۷۷، ص ۳۷۸، ص ۳۷۹، ص ۳۸۰، ص ۳۸۱، ص ۳۸۲، ص ۳۸۳، ص ۳۸۴، ص ۳۸۵، ص ۳۸۶، ص ۳۸۷، ص ۳۸۸، ص ۳۸۹، ص ۳۹۰، ص ۳۹۱، ص ۳۹۲، ص ۳۹۳، ص ۳۹۴، ص ۳۹۵، ص ۳۹۶، ص ۳۹۷، ص ۳۹۸، ص ۳۹۹، ص ۴۰۰، ص ۴۰۱، ص ۴۰۲، ص ۴۰۳، ص ۴۰۴، ص ۴۰۵، ص ۴۰۶، ص ۴۰۷، ص ۴۰۸، ص ۴۰۹، ص ۴۱۰، ص ۴۱۱، ص ۴۱۲، ص ۴۱۳، ص ۴۱۴، ص ۴۱۵، ص ۴۱۶، ص ۴۱۷، ص ۴۱۸، ص ۴۱۹، ص ۴۲۰، ص ۴۲۱، ص ۴۲۲، ص ۴۲۳، ص ۴۲۴، ص ۴۲۵، ص ۴۲۶، ص ۴۲۷، ص ۴۲۸، ص ۴۲۹، ص ۴۳۰، ص ۴۳۱، ص ۴۳۲، ص ۴۳۳، ص ۴۳۴، ص ۴۳۵، ص ۴۳۶، ص ۴۳۷، ص ۴۳۸، ص ۴۳۹، ص ۴۴۰، ص ۴۴۱، ص ۴۴۲، ص ۴۴۳، ص ۴۴۴، ص ۴۴۵، ص ۴۴۶، ص ۴۴۷، ص ۴۴۸، ص ۴۴۹، ص ۴۵۰، ص ۴۵۱، ص ۴۵۲، ص ۴۵۳، ص ۴۵۴، ص ۴۵۵، ص ۴۵۶، ص ۴۵۷، ص ۴۵۸، ص ۴۵۹، ص ۴۶۰، ص ۴۶۱، ص ۴۶۲، ص ۴۶۳، ص ۴۶۴، ص ۴۶۵، ص ۴۶۶، ص ۴۶۷، ص ۴۶۸، ص ۴۶۹، ص ۴۷۰، ص ۴۷۱، ص ۴۷۲، ص ۴۷۳، ص ۴۷۴، ص ۴۷۵، ص ۴۷۶، ص ۴۷۷، ص ۴۷۸، ص ۴۷۹، ص ۴۸۰، ص ۴۸۱، ص ۴۸۲، ص ۴۸۳، ص ۴۸۴، ص ۴۸۵، ص ۴۸۶، ص ۴۸۷، ص ۴۸۸، ص ۴۸۹، ص ۴۹۰، ص ۴۹۱، ص ۴۹۲، ص ۴۹۳، ص ۴۹۴، ص ۴۹۵، ص ۴۹۶، ص ۴۹۷، ص ۴۹۸، ص ۴۹۹، ص ۵۰۰، ص ۵۰۱، ص ۵۰۲، ص ۵۰۳، ص ۵۰۴، ص ۵۰۵، ص ۵۰۶، ص ۵۰۷، ص ۵۰۸، ص ۵۰۹، ص ۵۱۰، ص ۵۱۱، ص ۵۱۲، ص ۵۱۳، ص ۵۱۴، ص ۵۱۵، ص ۵۱۶، ص ۵۱۷، ص ۵۱۸، ص ۵۱۹، ص ۵۲۰، ص ۵۲۱، ص ۵۲۲، ص ۵۲۳، ص ۵۲۴، ص ۵۲۵، ص ۵۲۶، ص ۵۲۷، ص ۵۲۸، ص ۵۲۹، ص ۵۳۰، ص ۵۳۱، ص ۵۳۲، ص ۵۳۳، ص ۵۳۴، ص ۵۳۵، ص ۵۳۶، ص ۵۳۷، ص ۵۳۸، ص ۵۳۹، ص ۵۴۰، ص ۵۴۱، ص ۵۴۲، ص ۵۴۳، ص ۵۴۴، ص ۵۴۵، ص ۵۴۶، ص ۵۴۷، ص ۵۴۸، ص ۵۴۹، ص ۵۵۰، ص ۵۵۱، ص ۵۵۲، ص ۵۵۳، ص ۵۵۴، ص ۵۵۵، ص ۵۵۶، ص ۵۵۷، ص ۵۵۸، ص ۵۵۹، ص ۵۶۰، ص ۵۶۱، ص ۵۶۲، ص ۵۶۳، ص ۵۶۴، ص ۵۶۵، ص ۵۶۶، ص ۵۶۷، ص ۵۶۸، ص ۵۶۹، ص ۵۷۰، ص ۵۷۱، ص ۵۷۲، ص ۵۷۳، ص ۵۷۴، ص ۵۷۵، ص ۵۷۶، ص ۵۷۷، ص ۵۷۸، ص ۵۷۹، ص ۵۸۰، ص ۵۸۱، ص ۵۸۲، ص ۵۸۳، ص ۵۸۴، ص ۵۸۵، ص ۵۸۶، ص ۵۸۷، ص ۵۸۸، ص ۵۸۹، ص ۵۹۰، ص ۵۹۱، ص ۵۹۲، ص ۵۹۳، ص ۵۹۴، ص ۵۹۵، ص ۵۹۶، ص ۵۹۷، ص ۵۹۸، ص ۵۹۹، ص ۶۰۰، ص ۶۰۱، ص ۶۰۲، ص ۶۰۳، ص ۶۰۴، ص ۶۰۵، ص ۶۰۶، ص ۶۰۷، ص ۶۰۸، ص ۶۰۹، ص ۶۱۰، ص ۶۱۱، ص ۶۱۲، ص ۶۱۳، ص ۶۱۴، ص ۶۱۵، ص ۶۱۶، ص ۶۱۷، ص ۶۱۸، ص ۶۱۹، ص ۶۲۰، ص ۶۲۱، ص ۶۲۲، ص ۶۲۳، ص ۶۲۴، ص ۶۲۵، ص ۶۲۶، ص ۶۲۷، ص ۶۲۸، ص ۶۲۹، ص ۶۳۰، ص ۶۳۱، ص ۶۳۲، ص ۶۳۳، ص ۶۳۴، ص ۶۳۵، ص ۶۳۶، ص ۶۳۷، ص ۶۳۸، ص ۶۳۹، ص ۶۴۰، ص ۶۴۱، ص ۶۴۲، ص ۶۴۳، ص ۶۴۴، ص ۶۴۵، ص ۶۴۶، ص ۶۴۷، ص ۶۴۸، ص ۶۴۹، ص ۶۵۰، ص ۶۵۱، ص ۶۵۲، ص ۶۵۳، ص ۶۵۴، ص ۶۵۵، ص ۶۵۶، ص ۶۵۷، ص ۶۵۸، ص ۶۵۹، ص ۶۶۰، ص ۶۶۱، ص ۶۶۲، ص ۶۶۳، ص ۶۶۴، ص ۶۶۵، ص ۶۶۶، ص ۶۶۷، ص ۶۶۸، ص ۶۶۹، ص ۶۷۰، ص ۶۷۱، ص ۶۷۲، ص ۶۷۳، ص ۶۷۴، ص ۶۷۵، ص ۶۷۶، ص ۶۷۷، ص ۶۷۸، ص ۶۷۹، ص ۶۸۰، ص ۶۸۱، ص ۶۸۲، ص ۶۸۳، ص ۶۸۴، ص ۶۸۵، ص ۶۸۶، ص ۶۸۷، ص ۶۸۸، ص ۶۸۹، ص ۶۹۰، ص ۶۹۱، ص ۶۹۲، ص ۶۹۳، ص ۶۹۴، ص ۶۹۵، ص ۶۹۶، ص ۶۹۷، ص ۶۹۸، ص ۶۹۹، ص ۷۰۰، ص ۷۰۱، ص ۷۰۲، ص ۷۰۳، ص ۷۰۴، ص ۷۰۵، ص ۷۰۶، ص ۷۰۷، ص ۷۰۸، ص ۷۰۹، ص ۷۱۰، ص ۷۱۱، ص ۷۱۲، ص ۷۱۳، ص ۷۱۴، ص ۷۱۵، ص ۷۱۶، ص ۷۱۷، ص ۷۱۸، ص ۷۱۹، ص ۷۲۰، ص ۷۲۱، ص ۷۲۲، ص ۷۲۳، ص ۷۲۴، ص ۷۲۵، ص ۷۲۶، ص ۷۲۷، ص ۷۲۸، ص ۷۲۹، ص ۷۳۰، ص ۷۳۱، ص ۷۳۲، ص ۷۳۳، ص ۷۳۴، ص ۷۳۵، ص ۷۳۶، ص ۷۳۷، ص ۷۳۸، ص ۷۳۹، ص ۷۴۰، ص ۷۴۱، ص ۷۴۲، ص ۷۴۳، ص ۷۴۴، ص ۷۴۵، ص ۷۴۶، ص ۷۴۷، ص ۷۴۸، ص ۷۴۹، ص ۷۵۰، ص ۷۵۱، ص ۷۵۲، ص ۷۵۳، ص ۷۵۴، ص ۷۵۵، ص ۷۵۶، ص ۷۵۷، ص ۷۵۸، ص ۷۵۹، ص ۷۶۰، ص ۷۶۱، ص ۷۶۲، ص ۷۶۳، ص ۷۶۴، ص ۷۶۵، ص ۷۶۶، ص ۷۶۷، ص ۷۶۸، ص ۷۶۹، ص ۷۷۰، ص ۷۷۱، ص ۷۷۲، ص ۷۷۳، ص ۷۷۴، ص ۷۷۵، ص ۷۷۶، ص ۷۷۷، ص ۷۷۸، ص ۷۷۹، ص ۷۸۰، ص ۷۸۱، ص ۷۸۲، ص ۷۸۳، ص ۷۸۴، ص ۷۸۵، ص ۷۸۶، ص ۷۸۷، ص ۷۸۸، ص ۷۸۹، ص ۷۹۰، ص ۷۹۱، ص ۷۹۲، ص ۷۹۳، ص ۷۹۴، ص ۷۹۵، ص ۷۹۶، ص ۷۹۷، ص ۷۹۸، ص ۷۹۹، ص ۸۰۰، ص ۸۰۱، ص ۸۰۲، ص ۸۰۳، ص ۸۰۴، ص ۸۰۵، ص ۸۰۶، ص ۸۰۷، ص ۸۰۸، ص ۸۰۹، ص ۸۱۰، ص ۸۱۱، ص ۸۱۲، ص ۸۱۳، ص ۸۱۴، ص ۸۱۵، ص ۸۱۶، ص ۸۱۷، ص ۸۱۸، ص ۸۱۹، ص ۸۲۰، ص ۸۲۱، ص ۸۲۲، ص ۸۲۳، ص ۸۲۴، ص ۸۲۵، ص ۸۲۶، ص ۸۲۷، ص ۸۲۸، ص ۸۲۹، ص ۸۳۰، ص ۸۳۱، ص ۸۳۲، ص ۸۳۳، ص ۸۳۴، ص ۸۳۵، ص ۸۳۶، ص ۸۳۷، ص ۸۳۸، ص ۸۳۹، ص ۸۴۰، ص ۸۴۱، ص ۸۴۲، ص ۸۴۳، ص ۸۴۴، ص ۸۴۵، ص ۸۴۶، ص ۸۴۷، ص ۸۴۸، ص ۸۴۹، ص ۸۵۰، ص ۸۵۱، ص ۸۵۲، ص ۸۵۳، ص ۸۵۴، ص ۸۵۵، ص ۸۵۶، ص ۸۵۷، ص ۸۵۸، ص ۸۵۹، ص ۸۶۰، ص ۸۶۱، ص ۸۶۲، ص ۸۶۳، ص ۸۶۴، ص ۸۶۵، ص ۸۶۶، ص ۸۶۷، ص ۸۶۸، ص ۸۶۹، ص ۸۷۰، ص ۸۷۱، ص ۸۷۲، ص ۸۷۳، ص ۸۷۴، ص ۸۷۵، ص ۸۷۶، ص ۸۷۷، ص ۸۷۸، ص ۸۷۹، ص ۸۸۰، ص ۸۸۱، ص ۸۸۲، ص ۸۸۳، ص ۸۸۴، ص ۸۸۵، ص ۸۸۶، ص ۸۸۷، ص ۸۸۸، ص ۸۸۹، ص ۸۹۰، ص ۸۹۱، ص ۸۹۲، ص ۸۹۳، ص ۸۹۴، ص ۸۹۵، ص ۸۹۶، ص ۸۹۷، ص ۸۹۸، ص ۸۹۹، ص ۹۰۰، ص ۹۰۱، ص ۹۰۲، ص ۹۰۳، ص ۹۰۴، ص ۹۰۵، ص ۹۰۶، ص ۹۰۷، ص ۹۰۸، ص ۹۰۹، ص ۹۱۰، ص ۹۱۱، ص ۹۱۲، ص ۹۱۳، ص ۹۱۴، ص ۹۱۵، ص ۹۱۶، ص ۹۱۷، ص ۹۱۸، ص ۹۱۹، ص ۹۲۰، ص ۹۲۱، ص ۹۲۲، ص ۹۲۳، ص ۹۲۴، ص ۹۲۵، ص ۹۲۶، ص ۹۲۷، ص ۹۲۸، ص ۹۲۹، ص ۹۳۰، ص ۹۳۱، ص ۹۳۲، ص ۹۳۳، ص ۹۳۴، ص ۹۳۵، ص ۹۳۶، ص ۹۳۷، ص ۹۳۸، ص ۹۳۹، ص ۹۴۰، ص ۹۴۱، ص ۹۴۲، ص ۹۴۳، ص ۹۴۴، ص ۹۴۵، ص ۹۴۶، ص ۹۴۷، ص ۹۴۸، ص ۹۴۹، ص ۹۵۰، ص ۹۵۱، ص ۹۵۲، ص ۹۵۳، ص ۹۵۴، ص ۹۵۵، ص ۹۵۶، ص ۹۵۷، ص ۹۵۸، ص ۹۵۹، ص ۹۶۰، ص ۹۶۱، ص ۹۶۲، ص ۹۶۳، ص ۹۶۴، ص ۹۶۵، ص ۹۶۶، ص ۹۶۷، ص ۹۶۸، ص ۹۶۹، ص ۹۷۰، ص ۹۷۱، ص ۹۷۲، ص ۹۷۳، ص ۹۷۴، ص ۹۷۵، ص ۹۷۶، ص ۹۷۷، ص ۹۷۸، ص ۹۷۹، ص ۹۸۰، ص ۹۸۱، ص ۹۸۲، ص ۹۸۳، ص ۹۸۴، ص ۹۸۵، ص ۹۸۶، ص ۹۸۷، ص ۹۸۸، ص ۹۸۹، ص ۹۹۰، ص ۹۹۱، ص ۹۹۲، ص ۹۹۳، ص ۹۹۴، ص ۹۹۵، ص ۹۹۶، ص ۹۹۷، ص ۹۹۸، ص ۹۹۹، ص ۱۰۰۰، ص ۱۰۰۱، ص ۱۰۰۲، ص ۱۰۰۳، ص ۱۰۰۴، ص ۱۰۰۵، ص ۱۰۰۶، ص ۱۰۰۷، ص ۱۰۰۸، ص ۱۰۰۹، ص ۱۰۱۰، ص ۱۰۱۱، ص ۱۰۱۲، ص ۱۰۱۳، ص ۱۰۱۴، ص ۱۰۱۵، ص ۱۰۱۶، ص ۱۰۱۷، ص ۱۰۱۸، ص ۱۰۱۹، ص ۱۰۲۰، ص ۱۰۲۱، ص ۱۰۲۲، ص ۱۰۲۳، ص ۱۰۲۴، ص ۱۰۲۵، ص ۱۰۲۶، ص ۱۰۲۷، ص ۱۰۲۸، ص ۱۰۲۹، ص ۱۰۳۰، ص ۱۰۳۱، ص ۱۰۳۲، ص ۱۰۳۳، ص ۱۰۳۴، ص ۱۰۳۵، ص ۱۰۳۶، ص ۱۰۳۷، ص ۱۰۳۸، ص ۱۰۳۹، ص ۱۰۴۰، ص ۱۰۴۱، ص ۱۰۴۲، ص ۱۰۴۳، ص ۱۰۴۴، ص ۱۰۴۵، ص ۱۰۴۶، ص ۱۰۴۷، ص ۱۰۴۸، ص ۱۰۴۹، ص ۱۰۵۰، ص ۱۰۵۱، ص ۱۰۵۲، ص ۱۰۵۳، ص ۱۰۵۴، ص ۱۰۵۵، ص ۱۰۵۶، ص ۱۰۵۷، ص ۱۰۵۸، ص ۱۰۵۹، ص ۱۰۶۰، ص ۱۰۶۱، ص ۱۰۶۲، ص ۱۰۶۳، ص ۱۰۶۴، ص ۱۰۶۵، ص ۱۰۶۶، ص ۱۰۶۷، ص ۱۰۶۸، ص ۱۰۶۹، ص ۱۰۷۰، ص ۱۰۷۱، ص ۱۰۷۲، ص ۱۰۷۳، ص ۱۰۷۴، ص ۱۰۷۵، ص ۱۰۷۶، ص ۱۰۷۷، ص ۱۰۷۸، ص ۱۰۷۹، ص ۱۰۸۰، ص ۱۰۸۱، ص ۱۰۸۲، ص ۱۰۸۳، ص ۱۰۸۴، ص ۱۰۸۵، ص ۱۰۸۶، ص ۱۰۸۷، ص ۱۰۸۸، ص ۱۰۸۹، ص ۱۰۹۰، ص ۱۰۹۱، ص ۱۰۹۲، ص ۱۰۹۳، ص ۱۰۹۴، ص ۱۰۹۵، ص ۱۰۹۶، ص ۱۰۹۷، ص ۱۰۹۸، ص ۱۰۹۹، ص ۱۱۰۰، ص ۱۱۰۱، ص ۱۱۰۲، ص ۱۱۰۳، ص ۱۱۰۴، ص ۱۱۰۵، ص ۱۱۰۶، ص ۱۱۰۷، ص ۱۱۰۸، ص ۱۱۰۹، ص ۱۱۱۰، ص ۱۱۱۱، ص ۱۱۱۲، ص ۱۱۱۳، ص ۱۱۱۴، ص ۱۱۱۵، ص ۱۱۱۶، ص ۱۱۱۷، ص ۱۱۱۸، ص ۱۱۱۹، ص ۱۱۲۰، ص ۱۱۲۱، ص ۱۱۲۲، ص ۱۱۲۳، ص ۱۱۲۴، ص ۱۱۲۵، ص ۱۱۲۶، ص ۱۱۲۷، ص ۱۱۲۸، ص ۱۱۲۹، ص ۱۱۳۰، ص ۱۱۳۱، ص ۱۱۳۲، ص ۱۱۳۳، ص ۱۱۳۴، ص ۱۱۳۵، ص ۱۱۳۶، ص ۱۱۳۷، ص ۱۱۳۸، ص ۱۱۳۹، ص ۱۱۴۰، ص ۱۱۴۱، ص ۱۱۴۲، ص ۱۱۴۳، ص ۱۱۴۴، ص ۱۱۴۵، ص ۱۱۴۶، ص ۱۱۴۷، ص ۱۱۴۸، ص ۱۱۴۹، ص ۱۱۵۰، ص ۱۱۵۱، ص ۱۱۵۲، ص ۱۱۵۳، ص ۱۱۵۴، ص ۱۱۵۵، ص ۱۱۵۶، ص ۱۱۵۷، ص ۱۱۵۸، ص ۱۱۵۹، ص ۱۱۶۰، ص ۱۱۶۱، ص ۱۱۶۲، ص ۱۱۶۳، ص ۱۱۶۴، ص ۱۱۶۵، ص ۱۱۶۶، ص ۱۱۶۷، ص ۱۱۶۸، ص ۱۱۶۹، ص ۱۱۷۰، ص ۱۱۷۱، ص ۱۱۷۲، ص ۱۱۷۳، ص ۱۱۷۴، ص ۱۱۷۵، ص ۱۱۷۶، ص ۱۱۷۷، ص ۱۱۷۸، ص ۱۱۷۹، ص ۱۱۸۰، ص ۱۱۸۱، ص ۱۱۸۲، ص ۱۱۸۳، ص ۱۱۸۴، ص ۱۱۸۵، ص ۱۱۸۶، ص ۱۱۸۷، ص ۱۱۸۸، ص ۱۱۸۹، ص ۱۱۹۰، ص ۱۱۹۱، ص ۱۱۹۲، ص ۱۱۹۳، ص ۱۱۹۴، ص ۱۱۹۵، ص ۱۱۹۶، ص ۱۱۹۷، ص ۱۱۹۸، ص ۱۱۹۹، ص ۱۲۰۰، ص ۱۲۰۱، ص ۱۲۰۲، ص ۱۲۰۳، ص ۱۲۰۴، ص ۱۲۰۵، ص ۱۲۰۶، ص ۱۲۰۷، ص ۱۲۰۸، ص ۱۲۰۹، ص ۱۲۱۰، ص ۱۲۱۱، ص ۱

ہے؛ (۳) لیلی و مجنون (۵۰۸۴/۱۱۸۸-۱۱۸۹)۔ اس قصہ کا جائے وقوع صحرائے عرب ہے، اس میں عاشق و معشوق کو ایک دوسرے سے ملنے نہیں دیا جاتا کیونکہ ان کے خاندان والوں کو ایک دوسرے سے منافرت ہے؛ (۴) ہفت پیکر [یا بہرام نامہ، ۵۰۹۳/۶۱۹۶]، جس کا میں افسانہ بہرام گور ہے، اس میں سات کہانیاں ہیں جن میں سے ایک ایک کہانی اس کی ساتوں محبوب بیویوں نے سنائیں؛ (۵) سکندر نامہ [۵۰۸۷/۱۱۹۱]؛ سکندر نامہ میں جو اس مجموعے کی پانچویں مثنوی ہے، سکندر اعظم کی زندگی کے حالات اسلوب رزمیہ میں لکھے ہیں لیکن آخر میں اس میں کچھ عارفانہ رنگ کی بھی جھلک آ گئی ہے۔

نظامی کا اتباع کرنے والے نامور شاعر یہ ہیں: فارسی میں جامی نے خمسہ نظامی کی تقلید میں حسب ذیل سات مثنویاں لکھیں: سلسلۃ الذهب، سلامان و ایصال، تحفۃ الاحرار، سبحۃ الابرار، یوسف زلیخا، لیلی و مجنون، خرد نامہ سکندری۔ ترکی میں میر علی شیر نوائی نے بھی خمسہ لکھا ہے۔

جلال الدین رومی کی مثنوی معنوی اپنی طرز کی عظیم المثال مثنوی ہے۔ یہ تصوف کے متفرق اصول و رموز کا ایک طویل و ضخیم خزانہ ہے۔ جسے حکایتوں، اور مشہور تاریخ نما واقعات کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ برصغیر پاکستان و ہند میں سے امیر خسرو دہلوی بڑی اہمیت کے حامل ہیں، جنہوں نے علاوہ خمسہ [مطلع الانوار، شیریں و خسرو، مجنون و لیلی، آئینہ سکندری، ہشت بہشت] پانچ اور مثنویاں بھی لکھی ہیں جو تاریخی ہیں، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، عربی زبان میں فارسی مثنوی کی طرح باقاعدہ صنف موجود نہیں لیکن ایسے نظمیں ضرور موجود ہیں جن کے ہر بیت کے مصرعے آپس میں ہم قافیہ ہیں اور دوسرے ایسا ہی قافیہ

تھا۔ کہانی کی روایت جو ہم تک پہنچی ہے (طبع W. N. I. ۱۰۰۸، کلکتہ ۱۸۹۵ء)، ایک جذبہ بے اختیار کی کہانی ہے جسے Pizzi Poesia Persiana، ۲: ۸۸، اکبر کے زمانے کی ایک یہودہ تصنیف قرار دیتا ہے، کہانی یہ ہے کہ ویس یا ویسا، مرو کے آتش پرست بادشاہ موبد کی بیوی ہے، اس کا آشنا اس کے خاوند کا بھائی رام یا رامین ہے جو اس سے بیوفائی کرتا ہے لیکن آخر کار موبد کے مارے جانے پر اس سے شادی کر لیتا ہے۔ اگر یہ تصنیف اصلی ہے تو یہ عشقیہ اور رزمیہ مثنوی میں ایک حد فاصل قائم کرنے کی طرف اقدام ہے کیونکہ یہ بحر ہزج میں لکھی گئی ہے اور بحر متقارب کو جواب تک دونوں اقسام کے لیے عام تھی، چھوڑ دیا گیا ہے۔

رومانی مثنوی کا بانی نظامی گنجوی ہے [۵۰۳۰ تا حدود ۵۰۹۹] جس نے پانچ مثنویاں لکھیں جو خمسہ یا پنج گنج کے نام سے مشہور ہیں؛ (۱) معزّن الاسرار، (۵۰۶۱/۱۱۶۵-۱۱۷۶ء) کا موضوع اخلاقیات ہے۔ اس میں زہد و تقویٰ اور مقامات معنوی کو حکایات و روایات سے واضح کیا ہے۔ اس کے بعد اس نے لگاتار چار مثنویاں اور لکھیں۔ یہ پانچوں خمسہ یا پنج گنج کے نام سے مشہور ہیں، اس خمسہ نے بعد کے مثنوی نگاروں کے لیے ایک نمونہ مہیا کر دیا۔ اس خمسہ میں صحیح معنوں میں صرف دوسری، تیسری اور چوتھی عشقیہ مثنویاں کسلا سکتی ہیں؛ (۲) خسرو و شیرین (۵۰۷۱/۱۱۷۵-۱۱۷۶ء) [سال ۵۷۶/۱۱۸۰ء دیکھیے رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران، ۱۳۲۱ء، ص ۲۳۴]؛ یہ ساسانی بادشاہ خسرو پرویز کی ایک مسیحی شہزادی سے عشق کی داستان ہے جس سے ایک معمار فرہاد کو بھی عشق ہے اور آخر میں فرہاد کے ساتھ مکاری کا قصہ اور اس کی افسوسناک موت کا بیان



کی سورۃ یوسف ہے۔ سب سے پہلے ابوالموید ہی نے اس قصے کو نظم کیا۔ اس مثنوی کے بعض نسخوں میں یہ شعر ملتے ہیں :

دو شاعر کہ این قصہ را گفتہ اند  
بہر جای معروف و نہشتہ اند  
یکی بو المّوید کہ از بلخ بود  
بدانش ہمیں خویشان را ستود

ابوشکور بلخی سامانی حکومت کے عہد وسطی کا شاعر ہے جس نے ایک طبعزاد مثنوی آفرین نامہ، تصنیف کی، اس میں وہ لکھتا ہے کہ انسان اپنی نیک خوئی اور بد خوئی کو اپنے علم و فراست سے جان سکتا ہے۔ پس اخلاق کے سلسلے میں علم بہت موثر ہے۔ عوفی کی روایت کے مطابق آفرین نامہ ۵۳۶ء میں مکمل ہوئی (لباب الالباب، طبع براؤن ج ۲، ص ۲۱)۔ اس میں ابوشکور نے ایک شعر میں ۵۳۳ء کی طرف اشارہ کیا ہے :

مراہن داستان کش بگفت از فیال  
اہر سی صد و سی و سہ بود سال

(فیال = ابتدا، وہ زمین جسے پہلی مرتبہ کاشت کیا گیا ہو) تو ممکن ہے ابوشکور نے یہ مثنوی ۵۳۳ء میں شروع کی ہو اور ۵۳۶ء میں اسے مکمل کیا ہو۔ اس کا موضوع اخلاقیات ہے۔

عنصری (م ۵۳۱/۵۳۹ء) کی مثنوی واسق و عذرا کا ذکر مقالے میں آچکا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے کچھ اور مثنویاں بھی لکھیں جن کے نام یہ ہیں (۱) شاد بہرو عین الحیوۃ، (۲) خنک بت و سرخ بت۔ (دیکھیے ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۵۶۱)۔

مثنوی میں شاہنامہ لکھنے کا آغاز سب سے پہلے دقیقی نے نوح بن منصور سامانی (۵۳۶/۹۷۶ء تا ۵۹۷ء) کی فرمائش پر کیا لیکن مکمل نہ کر سکا۔ ابھی ایک ہزار شعر ہی لکھ

میں مشغول ہیں۔ قافیے کی اس ترتیب کو ”مزدوجہ“ کہتے ہیں۔۔۔ ثعالی نے چند ایسے نمونے پیش کیے ہیں، جو فارسی سے عربی میں ترجمہ ہوئے (ہجۃ الدھر، م: ۲۳)۔ طویل نظمین اور منظوم قواعد صرف ونحو حریری کے ہاں بھی پائے جاتے ہیں (ملحۃ الاعراب) اور محمد بن مالک نے بھی اس طرح کی منظوم کتاب قواعد میں لکھی ہے (کتاب الالفیہ)۔ ان دونوں کتابوں کے لیے دیکھیے de Sacy: Anthologie Arabe، ص ۱۳۴، بعد، عربی متن اور ص ۲۳۵، ۲۵۶ کے حواشی)۔

اصولاً مثنوی کے ساتھ وہی بحرین مخصوص ہیں جو شعراء نے مثنویوں کے لیے اختیار کی ہیں۔ ان میں ان بحروں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، یہ بحرین بھی شامل ہیں ”بحر سریع“ اور ”بحر خفیف“ جن کو نظامی مخزن الاسرار اور ہفت ہیکر میں علی الترتیب بروئے کار لائے ہیں۔ بحر سریع ہی میں تعفہ الاحرار جامی اور مطلع الانوار خسرو ہیں۔ مولانا نے روم نے اپنی مثنوی معنوی میں اور فرید الدین عطار نے منطق الطیر میں بحر رمل استعمال کی ہے۔

مآخذ: (۱) مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ دیکھیے Ethes در Grundriss d. Iran Philologie: (۲) Grammatik Poetic, und Rhetorik der: F. Ruckert Persisch، طبع ۱۸۸۴ء Pertsch Gotha: (۳) E. J. W. History of Ottoman Poetry: Gibb اور: (۴) آغا محمد علی: ہفت آسمان Bibliotheca Indica - کلکتہ

۱۸۵۳ء

(R. Levy)

تصنیف: مثنوی (فارسی): ایران میں ایک عظیم مثنوی یوسف ولیم کا پتا چلتا ہے جو الموید بلخی کی تصنیف ہے (ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ص ۵۶۱)۔ اس کا مآخذ قرآن مجید

۱۔ تھا کہ ایک غلام کے ہاتھوں (۵۳۶۰) کے  
اور ۵۳۷۰ سے پہلے مارا گیا، دیکھیے ذیح اللہ  
۲۔ تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۹۰، چاپ  
م، تہران ۱۳۳۸ ش)۔

اس دور کی اہم ترین مثنوی شاہنامہ فردوسی  
جس کی تکمیل ۵۴۰۰ میں ہوئی۔ شاہنامہ  
تعالیٰ کی حمد و ثنا سے شروع ہوتا ہے اس کے بعد  
ل و دانش کا بیان ہے پھر رسول کریمؐ کی نعت  
اس کے بعد صحابہ کرامؓ کی منقبت ہے۔ پھر  
شاہنامہ کے مواد فراہم کرنے کا حال بیان کیا  
ہے۔ یہ تاریخ کیو مرث سے شروع ہوتی ہے جو ایران  
اولین بادشاہ تھا۔ اختتام تک پچاس بادشاہوں  
سرگزشت بیان کی گئی ہے۔ خاتمہ ساسانی دور کے  
آخری بادشاہ یزد گرد سوم (۶۳۴ - ۶۵۲ء) کی  
ہوں کے ہاتھوں شکست پر ختم ہوتا ہے۔ عربوں  
فتح کے بعد رفتہ رفتہ عربی زبان طول و عرض  
ان میں رائج ہو گئی اور ایران کی اپنی زبان یعنی  
پہلوی، قصہ ماضی بن کر رہ گئی۔ آخر جب  
دلت کے دور میں ایران میں ملکی حکومتیں قائم  
ہیں تو فارسی زبان کا احیا عربی زبان کی مدد  
ہوا۔ فردوسی نے خالص وطنی نقطہ نظر سے ملکی  
یخ شاہنامہ کی صورت میں لکھی اور اس طرح  
ان کی زبان اور قومی تاریخ کو ایک نئی زندگی  
دی، شاہنامہ یوں تو ایک رزمیہ مثنوی ہے لیکن  
میں جنگ و پیکار کے علاوہ مطالب کا اتنا  
ع موجود ہے کہ ہر شخص اپنے ذوق کے موافق  
امان مہیا پاتا ہے۔ اس میں ایران کی تاریخ اور  
افسانے فردوسی نے بڑی امانت داری سے نظم  
کے ہیں۔ ہند و نصائح، فلسفیانہ رموز اور معاشرتی  
الات بڑی تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ مثنوی بحر  
ارب میں لکھی گئی ہے، اس کی تقلید میں متعدد  
مناسی ایران اور برصغیر پاکستان و ہند میں

لکھی گئے لیکن کوئی شاہنامہ فردوسی تک نہ  
پہنچ سکا۔ شاہنامے کے تراجم ایشیائی اور یورپی  
زبانوں میں ہوئے ہیں۔ عربی زبان میں قوام الدین  
فتح بن علی اصفہانی نے ۶۲۲ - ۵۹۶۴ / ۱۲۲۵ -  
۱۲۲۶ء میں اس کا ترجمہ کیا، فرانسیسی زبان  
میں اس کا ترجمہ موہل Mohl کے توسط سے  
ہوا۔ ایتالوی میں پیڑی Pizzi نے ترجمہ کیا  
متعدد ترجمے انگریزی زبان میں بھی ہوئے، مشہور  
جرمن محقق نلڈیکی نے شاہنامے پر بہت قابل قدر  
علمی تحقیق کی ہے۔

ایک اور مثنوی یوسف زلیخا بھی فردوسی کے  
نام منسوب ہے جس کا اصل مقالے میں ذکر آیا ہے  
لیکن تحقیق کی رو سے یہ درست نہیں۔

حافظ محمود شیرانی نے داخلی اور خارجی  
شہادتوں کی بنا پر ثابت کیا ہے کہ یہ مثنوی فردوسی  
کی نہیں ہو سکتی (دیکھیے مقالات، شیرانی، ۲:  
۳۱۲ بعد)۔ رضا زادہ شفیق کا بیان ہے کہ ”حال  
ہی میں ایک فاضل شخص نے یوسف زلیخا کا ایک  
قلمی نسخہ ڈھونڈ نکالا ہے جس کے مقدمے کے  
اشعار سے پتا چلتا ہے کہ اس کا مصنف فردوسی  
نہیں۔ مثنوی کے نسخے ہر کسی مصنف کا نام نہیں  
لیکن یہ مثنوی سلطان ملک شاہ سلجوقی ۵۴۶۰ /  
۱۱۰۷ء تا ۵۴۸۰ / ۱۱۰۹ء کے زمانے میں اس  
کے بھائی طغان شاہ بن الپ ارسلان کے نام منسوب  
ہوئی“ (دیکھیے رضا زادہ شفیق: تاریخ ادبیات  
ایران، تہران ۱۳۴۲ ش، ص ۹۷)۔

ناصر خسرو (م ۵۴۸۱ / ۱۱۰۸ء) کی مثنویاں  
جو دستیاب ہیں، روشنائی نامہ، (اشعار ۵۹۲)  
اور سعادت نامہ (اشعار ۳۰۰) ہیں، ان میں اخلاقی  
و روحانی رموز کے مسائل بیان کیے گئے ہیں  
شاعر کا تعلق فرقہ اسمعیلیہ سے تھا، چنانچہ ان  
مثنویوں میں تحریک اسمعیلیہ کے اثرات بھی نظیر

حديقة الحقیقت ان کی مشہور ترین مثنوی ہے، یہ دس ابواب پر مشتمل ہے اشعار کی تعداد ۱۰ ہزار ہے اس میں عرفانی مطالب تمثیل و حکایت کی صورت میں پیش کیے گئے ہیں۔ اس میں سنائی نے بہرام شاہ غزنوی (۵۱۲ تا ۵۴۷) کی مدح کی ہے، بیشتر مثنویوں میں انہوں نے توحید، نعت، منقبت اور ان کے بعد ترک دنیا، ظاہر پرستی سے اجتناب رجوع بہ باطن، ترک خود پرستی و غرور اور مقامات معنوی کے اکتساب کی تلقین کی ہے۔

خاقانی شروانی (افضل الدین بدیل بن علی تولد در حدود ۵۲۰/۵۱۲۶ م در حدود ۵۹۵/۵۱۹۸) مشہور قصیدہ نگار تھے لیکن ایک مثنوی تعفۃ العراقین بھی ان کی یادگار ہے، جس میں مسافرت حج کی پوری سرگزشت ملتی ہے۔ مثنوی پانچ مقالوں پر مشتمل ہے۔ پہلے مقالے میں توحید و ثنا ہے، دوسرے میں اپنے سوانح حیات بیان کیے ہیں تیسرے میں ہمدان، عراق اور بغداد کا ذکر ہے چوتھے میں مکہ معظمہ اور ہانچویں میں مدینہ منورہ کا حال مذکور ہے۔

نظامی گنجوی (تولد در حدود ۵۳۰، م حدود ۵۹۹) کی غیر فانی شہرت کا سرمایہ ”خمسہ“ یا ”پنج گنج“ ہے جو ذیل کی پانچ مثنویوں پر مشتمل ہے (۱) مخزن الاسرار (۵۷۰) نظامی کی اولین مثنوی ہے، جس کے شروع میں تمہید ہے، اس کے بعد بیس مقالے ہیں جو زہد و تقویٰ، اخلاق و تصوف اور مقامات معنوی سے متعلق ہیں۔ یہ مثنوی فخرالدین بہرام شاہ بن داؤد (م ۵۶۲) حکمران ارزنگان کے نام معنون ہے؛ (۲) خسرو و شیریں (۵۷۶) چھ ہزار سے زائد اشعار پر مشتمل ہے، یہ عشقیہ مثنوی ہے جو قدیم ساسانی عہد کی ایک داستان سے ماخوذ ہے؛ (۳) لیلیٰ و معجون شروانشاہ ابو المظفر اخستان ہرمنو چہر کی فرمائش پر لکھی گئی

آئیے ہیں۔ اسدی خورد نے فردوسی کی پیروی میں گرشپ نلمہ لکھا (۵۴۰۸)۔ اس کا بحر بھی وہی ہے جو شاہنامے کا ہے، اس کے اشعار کی تعداد تقریباً نو ہزار ہے جیسے کہ وہ خود لکھتا ہے۔ ہرآمد ہی بیت ہا نہ ہزار دو سال اندرو بردہ شد روزگار اس مثنوی میں زر تشت کے پیرو گرشاسپ کے حالات نظم کیے گئے ہیں۔ اسدی نے فردوسی کی طرح مواد اوستا سے لیا ہے۔

فخر الدین اسعد گرگانی، سلجوقی حکمران طغرل بیگ (۵۴۹/۵۴۰ تا ۵۷۳/۵۶۳) کا درباری شاعر تھا، اس کی یادگار یہ عشقیہ مثنوی وس ورامین (در حدود ۵۴۶/۱۰۵۴) ہے وس ورامین کا مآخذ پہلوی کی اسی نام کی ایک داستان ہے۔ فخر الدین نے اسے سادہ اور سلیس فارسی میں نظم کیا ہے۔ اس عہد کا ایک اور شاعر فصیحی گرگانی بھی مثنوی وامق و عذرا کا مصنف بتایا جاتا ہے۔ دولت شاہ لکھتا ہے کہ فصیحی کی مثنوی کے چند درجہ صفحات اس کے دیکھنے میں آئے ہیں (تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۴۰) فصیحی سے پہلے عنصری نے بھی یہ قصہ نظم کیا تھا جو مولوی محمد شفیع کے مقدمہ کے ساتھ ۱۹۶۷ء میں لاہور میں چھپ چکا ہے۔ فصیحی کی مثنوی ناپید ہے۔ سنائی (م ۵۴۵) کو مثنویوں کی بدولت شہرت حاصل ہوئی، ان کی مشہور مثنویاں یہ ہیں :

(۱) حديقة الحقیقت و شریعة الطريقة (۵۲۴ تا ۵۳۰/۵۱۲۹ تا ۵۱۳۰؛ (۲) طریق التحقیق (۵۴۸)؛ (۳) سیر العباد الی المعاد یا کنوز المیز (طبع محمد نفیسی، ۱۳۱۶ھ ش)؛ (۴) کارنامہ، بعض حد ذکرہ نوٹسوں کے بیان کے مطابق الہول سے لکھی اور مثنویاں بھی لکھیں مکمل علی ثانیہ، مکمل لائے و غریب ثانیہ یا غوث ثانیہ؛

دیتے ہیں۔

ہفت شہر عشق را عطار گشت

ما ہنوز اندر خم یک کوچہ ایم

انہوں نے مطالب معنوی اور رموز عرفانی کے لیے مثنوی کو وسیلہ اظہار بنایا۔ منطق الطیر ان کی مشہور و معروف مثنوی ہے جو ۶۰۰ اشعار پر مشتمل ہے۔ آغاز میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نعت اور صحابہ کرامؓ کی منقبت میں اشعار کہے گئے ہیں۔ مثنوی کے ۴۰ مقالے ہیں جن کے تحت حکایات بھی آئی ہیں، آخر میں ایک خاتمہ ہے۔ مضمون پرندوں کے اجتماع سے شروع ہوتا ہے، پرندوں کا خیال ہے کہ دنیا میں کوئی ملک بادشاہ کے بغیر خوش حال نہیں رہ سکتا اور ہم بھی بادشاہ کے بغیر امن و امان کی زندگی نہیں گزار سکتے۔ سب اس بات پر متفق ہیں کہ سیمرغ جو ہمارا بادشاہ ہے اس کی تلاش کرنی چاہیے، چنانچہ یہ پرندے ہد ہد کو اپنا رہنما بناتے ہیں۔ ہد ہد وعدہ کرتا ہے کہ وہ انہیں سیمرغ تک پہنچا دے گا، بشرطیکہ سب ہم صغیر راستے کی صعوبتیں برداشت کرنے کو تیار ہوں۔ اکثر پرندے تلاش کے دوران گھبرا جاتے ہیں اور آگے جانے سے معذرت کر دیتے ہیں، کچھ اس مسافرت میں تھک تھک کر پیچھے رہ جاتے ہیں۔ بہر حال صرف ۳۰ پرندے سات ہولناک وادیوں سے گزرتے ہوئے سیمرغ تک پہنچتے ہیں لیکن جب وہ سیمرغ کے روبرو کھڑے ہو کر اپنی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کرتے ہیں تو انہیں معلوم ہوتا ہے کہ سیمرغ اور سی مرغ (۳۰ پرندے) اصل میں ایک ہی چیز تھے، گویا جس حقیقت کو وہ ڈھونڈتے ڈھونڈتے یہاں آئے تھے، وہ خود ان کے باطن میں موجود تھی۔ یہ ایک تمثیلی مثنوی ہے جس میں سیمرغ پرندے سالک ہیں اور سیمرغ ان کا محبوب ہے۔

(۵۸۴)۔ اس مثنوی کا موضوع نہ صرف ایران میں بلکہ ترکی میں بھی بہت مقبول رہا ہے۔ اس شہرہ آفاق داستان کا تعلق سرزمین عرب سے بتایا جاتا ہے لیکن اس مثنوی میں جو رنگ آمیزی کی گئی ہے، خالص ایرانی ہے۔ مثنوی ۴۰۰۰ ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ لیلیٰ و مجنون کا قصہ حقیقی ہے یا فرضی یہ بات عرصے سے موضوع بحث بنی ہوئی ہے۔ مشہور مصری محقق ڈاکٹر طہ حسین نے دلائل سے یہ بات ثابت کی ہے کہ لیلیٰ اور مجنون کا قصہ محض فرضی ہے، کیونکہ عامر قبیلے میں (جیسا کہ بتایا جاتا ہے) قیس (مجنون) نام کا کوئی شخص نہیں ہوا جس کی محبوبہ لیلیٰ ہو؛ (۴) ہفت پیکر یا بہرام نامہ (۵۹۳)، اس داستان کا مآخذ ساسانی عہد کا ایک قدیم قصہ ہے۔ داستان کا ملخص یہ ہے ساسانی شاہزادہ بہرام پنجم یا بہرام گور (۴۲۰-۴۴۰) شامی محل ”خورنق“ کے ایک پوشیدہ کمرے میں سات مختلف ممالک کی شاہزادیوں کی تصویریں دیکھتا ہے اور انہیں دل و جان سے چاہنے لگتا ہے۔ آخر جب بہرام اپنے والد یزد گرد کی وفات پر تخت نشین ہوتا ہے تو وہ ان شاہزادیوں سے شادی کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے؛ (۵) سکندر نامہ (۵۹۷/۶۰۷) دو حصوں میں منقسم ہے، ایک حصے کا نام ”اقبال نامہ“ اور دوسرے کا ”خرد نامہ“ ہے۔ ”اقبال نامہ“ میں سکندر کی فتوحات کا ذکر ہے اور ”خرد نامہ“ میں اس کے علم و دانش کا بیان ہے۔ کتاب سکندر نامہ نصرۃ الدین ابوبکر بن محمد جہاں پهلوان (۵۸۷ تا ۶۰۷) کی خدمت میں تحفۃ پیش کی گئی تھی۔

فرید الدین عطار (م بموجب روایات ۵۶۷) مولانا رومی کے پیشرو تھے، زندگی سیر و سلوک میں بسر کی تھی، رومی انہیں پیشوا کا درجہ

کی زبان سے ادا ہوگا :

باقی این گفتہ آید بی گمان  
در دل هر کس کہ باشد نور جان

اس وجہ سے بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ چھٹا دفتر انہوں نے خود تصنیف نہیں کیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دفتر خود انہوں نے تصنیف کیا بلکہ ساتواں دفتر بھی، جس کا مطلع یہ ہے :

اے ضیاء الحق، حسام الدین سعید

دولت پایندہ فقرت پر مزید

شبلی، کشف الظنون، کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ شیخ اسمعیل قیصری، جنہوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے، انہیں اس دفتر کا ایک نسخہ ۱۸۱۴ء کا لکھا ہوا ہاتھ آیا، انہوں نے تحقیق کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے (دیکھیے شبلی : سوانح مولانا روم، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، تاریخ ندارد، ص ۶۳)۔

مثنوی معنوی سے پہلے اخلاق و تصوف پر جو کتابیں تصنیف ہوئیں، ان کا انداز یہ تھا کہ مختلف عنوان قائم کر کے ان پر اظہار خیال کیا جاتا تھا، مزید وضاحت کے لیے حکایات لکھی جاتی تھیں حکیم سنائی اور خواجہ عطار کا یہی انداز ہے لیکن مثنوی معنوی میں کسی قسم کی ترتیب و تہویب نہیں، دفتروں کی جو تقسیم ہے، ان میں بھی مضامین کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا۔ مولانا حکایات اور قصے لکھتے ہیں اور علمی مسائل حسب توقع بیان کرتے جاتے ہیں۔ مثنوی کے افکار و مطالب یوں تو انسانی زندگی کے بیشتر مسائل کو محیط ہیں جن کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں، البتہ ان میں سے چند درج ذیل ہیں : روح انسانی، عشق، معرفت ربانی، وحدت الوجود، وحدت الشہود، جد و جہد، سالک کے لیے ترک دنیا ضروری نہیں، جماعتی زندگی کی فضیلت۔ مولانا کی مثنوی معنوی کو جو شہرت حاصل ہوئی وہ

سالکوں نے جو صعوبتیں برداشت کیں وہ دراصل عارفوں کی ریاضتیں اور مجاہدے ہیں۔ سالکوں نے ذہل کی پست وادیوں عبور کی ہیں۔ (۱) طلب و حقیقت؛ (۲) وادی عشق؛ (۳) وادی معرفت؛ (۴) وادی استغنا؛ (۵) توحید؛ (۶) وادی حیرت؛ (۷) مقام فنا۔ یہاں پہنچ کر سالک کی جسمانی خواہشیں، غرور و تکبر، خود پرستی، سب کچھ زائل ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ عالم وحدت کا ایک حصہ بن جاتا ہے اور واصل بحق ہو جاتا ہے۔

عطار نے خسرو نامہ کے نام سے بھی ایک مثنوی لکھی، اس میں انہوں نے اپنی دو مثنویوں مصیبت نامہ، الہی نامہ، کا بھی ذکر کیا ہے جن کے متعلق کہا گیا، مصیبت نامہ کہ ”اندوہ جہانست، الہی نامہ کہ اسرار عیانست“۔ ان کے علاوہ ہند نامہ، اسرار نامہ، جواہر نامہ، شرح القلب، بھی ان کی یادگار ہیں۔

جلال الدین رومی (۷۶۰ھ/۱۲۰۷ء تا ۷۹۷ھ/۱۳۹۷ء)

۱۲۷۷ء کا مقام صوفی شاعروں میں سب سے بلند ہے۔ مثنوی معنوی ان کی شہرہ آفاق یادگار ہے جو پھر رمل میں لکھی گئی ہے۔ مثنوی کے بعض اشعار سے پتا چلتا ہے کہ مولانا شعر کہتے جاتے تھے اور ان کے راہ معرفت کے رفیق حسام الدین انہیں قلمبند کرتے جاتے تھے۔ دفتر اول کی تصنیف کا سال معلوم نہیں لیکن اس کے اختتام کے دو سال بعد دوسرا دفتر شروع ہوا جس کا سال آغاز ۷۶۶ھ ہے۔ اس دفتر سے لے کر ۷۶۷ھ تک مولانا شعر کہتے جاتے تھے اور ۷۶۷ھ کے مابین شروع ہوا ہوگا۔ مثنوی کے پانچ دفتر مکمل ہونے کے بعد چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کی تصنیف کا حوالہ رک گیا۔ ایک دن ان کے بیٹے بہاء الدین نے مثنوی کی تصنیف کا ذکر چھڑا تو انہوں نے فرمایا کہ ”مثنوی تو میں نے پہلے ہی لکھی ہے اب یہ راز کسی اور

شرق میں تو یہ مثال ہے لیکن علمائے یورپ نے ہی مثنوی معنوی کی طرف اعتناء کیا ہے بعض سشترقین نے اہل یورپ کو مولانا کی مثنوی سے استفاد کرنے کے لیے اس کے ترجمے کیے اور تفسیریں ہی لکھی ہیں مثلاً (۱) سرجیمز ریڈ ہاوس نے دفتر ول کا ترجمہ نظم میں کیا: (۲) ایچ ون فیلڈ نے بعض منتخب حصوں کا نثر میں ترجمہ کیا: (۳) روفیسر ای ایچ پامر نے ابتدائی حصے کو ”نغمہ نے“ کے عنوان سے انگریزی میں لکھا: (۴) آر۔ اے۔ کلسن نے بڑی کاوش سے پوری مثنوی کی تفسیر لکھی۔ محمود شبستری (شیخ سعدالدین محمود بن جدالکریم شبستری، م ۷۲۰ / ۱۳۲۰ء) نے العجایتو بدا بندہ (۱۳۰۴ تا ۱۳۱۶ء) اور ابوسعید ۱۳۱۰ تا ۱۳۳۵ء کے زمانے میں بحیثیت عالم و صوفی شہرت پائی۔ انہوں نے عرفانی سائل پر مبنی گلشن راز تصنیف کی۔ ایک بزرگ پیرسید حسین ہروی، مرید اور خلیفہ بہاء الدین کسریا نے پندرہ منظوم سوال مطالب عرفان کی نکلات دریافت کے لیے لکھ کر بھیجے۔ گلشن راز ان دریافت طلب مسائل پر انہوں نے بڑی وضاحت بحث کی ہے۔ سوال اردو میں درج ذیل ہیں:

(۱) تفکر کیا چیز ہے؟ (۲) ہمارے لیے کونسی راہ دلیل راہ ہے، یہ فکر کیوں کبھی طاعت بن جاتی ہے اور کبھی گناہ؟ (۳) انا کیا ہے اور کی طرف سفر کرنے سے کیا مراد ہے؟ (۴) مسافر ون ہے اور رہرو کون؟ ان دونوں میں فرق کیا ہے؟ (۵) سر وحدت سے آگے کون ہے؟ اور رف کس چیز کا شناسا ہے؟ (۶) اگر معروف اور رف وہی ذات ہے تو انسان کے سر میں کیا سودا پایا ہوا ہے؟ (۷) انا الحق کس مقام کی آواز ہے یا انا الحق کہنے والا صوفی تھا یا کوئی ہرزہ کو؟ (۸) مظلوق کو واصل بحق کیوں کہتے ہیں، اس کو

سیر و سلوک کیسے حاصل ہوا؟ (۹) ممکن ہے واجب کے وصال سے کیا مراد ہے؟ (۱۰) وہ کونسا سمندر ہے جس کا ساحل نطق ہے۔ اس کی تہ سے کون کون سے موتی حاصل ہوتے ہیں؟ (۱۱) وہ کونسا جزو ہے، جو کل سے بڑا ہے۔ اس جزو کے معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ (۱۲) قدیم اور حادث کس طرح آپس سے جدا ہوئے کہ ایک خدا ہے اور دوسرا عالم؟ (۱۳) عارف کے نزدیک چشم و لب سے کیا مراد ہے؟ (۱۴) شراب، شمع اور شاہد کا کیا مطلب ہے اور اہل خرابات ہونے سے کیا مراد ہے؟ (۱۵) ان اہل حال کے کوچے میں بت، زنا، ترسائی سب کفر ہے، ورنہ بتائیے کہ سب کیا ہیں، مختصراً یہ کہ تصوف کے مطالب کو گلشن راز میں مثنوی ہی کی صورت دی گئی ہے۔ اس میں انہوں نے کم و بیش ایک ہزار اشعار میں ان مطالب کی تشریح و توضیح کی ہے جن سے انسان کو وحدت کے سمجھنے اور حقیقت کی جستجو کرنے میں رہنمائی ملتی ہے۔ گلشن راز صوفیانہ عقائد کا بہت جامع دستور العمل ہے، اس کی شہرت اب بھی برقرار ہے۔ ای۔ ایچ ونفیلڈ Whinfield نے اسے ترجمہ کے ساتھ طبع کیا ہے۔ اس کا دیساچہ بھی لکھا ہے اور گرافقار حواشی بھی تحریر کیے ہیں (مطبوعہ Trübner، لندن، ۱۸۸۰ء)۔

اوحدی سراغشی (رکن الدین اوحدی تولد در حدود ۵۶۷۰ھ، م ۵۷۳۸ھ) کو بحیثیت شاعر متصوف آخری ایلخانی حکمران ابوسعید کے زمانے میں شہرت حاصل ہوئی دو مثنویان اس کی یادگار ہیں:

مثنوی دہ نامہ یا منطق العشاق، (۵۷۰۶ھ) میں

لکھی گئی جیسا کہ وہ خود لکھتا ہے:

بسل ذال و ولوازل سال هجرت

بہایان ہر دم این در حلق ہجرت

بدخشانی: ادب نامہ ایران، بار دوم ص ۵۱۲ (بعد)۔  
 امیر خسرو (۵۶۵۱/۵۶۵۳ تا ۵۷۰۵/۵۷۰۷)  
 ۱۳۰۵ء) نے دواوین کے علاوہ دس مشہور مثنویاں  
 تصنیف کیں جن میں ۵ تاریخی ہیں اور ۵ نظامی  
 گنجوی کی تقلید میں لکھی گئی ہیں۔ تاریخی  
 مثنویاں قرآن السعدین، (۵۶۸۸/۵۶۸۹) کقباد  
 کی فرمائش پر لکھی گئی۔ اس کا ملخص یہ ہے:  
 غیاث الدین بلبن کی وفات (۵۶۸۶ء) پر اس کے بیٹے  
 ناصر الدین کے بجائے بغداد خان کے بیٹے کقباد کو،  
 جو دہلی میں ہے، تخت نشین کر دیا جاتا ہے۔  
 کقباد عیش و عشرت کی زندگی بسر کرنے لگتا ہے  
 اور اس کا باپ جو لکھنؤ کا حاکم ہے، باپ کا  
 تخت و تاج حاصل کرنے کے لیے اپنے بیٹے کے خلاف  
 فوج کشی کرتا ہے۔ بیٹا بھی مقابلے کے لیے فوج لے  
 کر دہلی سے نکلتا ہے۔ اودھ کے قریب دونوں لشکر  
 صف آرا ہوتے ہیں۔ اس عرصے میں نامہ و پیام کا  
 سلسلہ شروع ہوتا ہے، آخر باپ بیٹے میں صلح ہو  
 جاتی ہے اور کقباد اپنے باپ کو بڑی عزت سے  
 دہلی لے آتا ہے۔ واقعہ صرف اسی قدر ہے لیکن امیر  
 خسرو نے شاعرانہ سحر کاری اور واقعہ نگاری سے  
 ایسا کام لیا ہے کہ قلم کی فرومائیگی کا احساس  
 تک نہیں ہوتا۔ اس مثنوی میں کہیں کہیں تصنع  
 اور آورد کا عنصر بھی ہے لیکن اس کا بیشتر حصہ  
 روان اور برجستہ ہے: (۲) مفتاح الفتوح، یہ مثنوی  
 (۵۶۹۰/۵۶۹۱ء) جلال الدین فیروز شاہ کی چار  
 فتوحات کے ذکر پر مشتمل ہے جو اسے ایک سال  
 کے عرصے میں حاصل ہوئیں، (۳) عشقیہ: یہ مثنوی  
 دول رانی خضر خان، دیکھیے شعر العجم، مطبوعہ  
 اعظم گڑھ، ص ۱۴۱، کے نام سے بھی مشہور ہوئی۔  
 ۲۲۰۰ اشعار پر مشتمل ہے۔ قصہ مختصراً یوں ہے  
 کہ سلطان علاء الدین کا بیٹا خضر خان  
 گجرات کے راجہ کی بیٹی دول رانی (دیول دیوی)۔

مثنوی: مثنوی، ج ۱ (۵۷۳۳ء) ہے جس میں  
 سلطان ابوسعید کی مدح کی ہے۔ یہ مثنوی غیاث  
 الدین ابوسعید خدری کے نام منسوب ہے اور ۵۰۰۰  
 اشعار پر مشتمل ہے، اسے اوحدی کا شاہکار سمجھنا  
 چاہیے۔

سعدی (مشرف الدین بن مصلح الدین)، تولد  
 ۷۹۰۶ھ، بقول (رضا زادہ شفیق، ص ۲۶۳، م  
 ۶۹۱-۷۹۹ھ) اخلاقیات کے بہت بڑے  
 معلم ہوئے ہیں۔ اسی موضوع پر انہوں نے اپنی کتاب  
 بوستان بصورت مثنوی لکھی، (۵۶۵۵ء)۔ یہ  
 مربوط و مسلسل نظم تو نہیں، البتہ اس میں عرفانی  
 اور اخلاقی مسائل پر افکار و حکایات کی صورت میں  
 روشنی ڈالی گئی ہے۔ زبان سہل، روان اور فصیح  
 ہے۔ بوستان دس درج ذیل ابواب پر مشتمل ہے: (۱)  
 تدبیر و رائے؛ (۲) احسان؛ (۳) عشق و مستی و شعور؛  
 (۴) تواضع؛ (۵) رضا؛ (۶) قناعت؛ (۷) تربیت، اس  
 میں روئے سخن بد اندیشوں اور بد گمانوں کی طرف  
 ہے: (۸) شکر؛ (۹) توبہ و ثواب؛ (۱۰) مناجات۔

خواجوی کرمانی، (۶۷۹-۷۵۳ھ) سلطان  
 ابوسعید بہادر (۷۱۶ تا ۷۳۶ھ) کا معاصر تھا۔  
 اس نے نظامی گنجوی کے اسلوب پر پانچ درج ذیل  
 مثنویاں لکھیں جو ”خمسہ“ کے نام سے موسوم  
 ہوئیں، (۱) ہمای و ہمایوں (۷۳۲ھ، عشقیہ)،  
 (۲) گل و نوروز (۷۳۲ھ، عشقیہ)؛ (۳) روضۃ الانوار  
 (۷۳۳ھ)، ۲۰۰ مقالوں پر مشتمل ہے۔ اس میں  
 عرفانی، دینی اور اخلاقی مسائل بیان کیے گئے  
 ہیں۔ یہ مثنوی مخزن الاسرار کے بحر میں ہے: (۴)  
 کمال نامہ، (۷۳۴ھ) عرفانی مطالب پر مشتمل  
 نظامی کی ہفت ہیکر کے بحر میں لکھی گئی ہے؛  
 (۵) گوہر نامہ، خسرو و شیریں کے اسلوب میں ہے  
 اس میں اخلاقیہ تصوف کے مسائل بیان کیے  
 گئے۔ (۶) قصیدہ فیہ دیکھیے، مقبول یک

ہیں۔ انہوں نے متعدد تصنیفات میں اپنے زمانے کا تہذیب و تمدن کی بھرپور عکاسی کی ہے، درج ذیل سات مشہور مثنویاں ان کی یادگار ہیں، جو ”ہفت اورنگ“ کے نام سے مشہور ہیں:

(۱) سلسلۃ الذہب فلسفیانہ، دینی و اخلاقی مسائل اور بعض آیات قرآنی کی تفسیر اور حکیمانہ مطالب مثلاً مسئلہ جبر و قدر، بحث در حقیقت حق پر مشتمل ہے، اس میں بعض مسائل کی توضیح کے لیے حکایات و تمثیلات بھی شامل کی گئی ہیں؛ (۲) سلمان و اہسال کا موضوع ایک قدیم قصہ ہے جو عشقیہ مثنوی کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ مثنوی یعقوب بیگ پسر اوزون حسن قوینلو (۸۸۳ تا ۸۹۶ھ) کے نام منسوب ہے۔ اس کا نفس مضمون یہ ہے:

بادشاہ یونان کے ہاں ایک حسین و جمیل بیٹا پیدا ہوا ہے جس کا نام سلمان رکھا گیا۔ شاہزادے کی دیکھ بھال کے لیے ایک آیا مقرر ہوتی ہے۔ یہ آیا شاہزادے سے عمر میں ۲۰ سال بڑی ہے۔ آیا شاہزادے کے عشق میں اسیر ہو جاتی ہے۔ سلمان جب سن بلوغ کو پہنچتا ہے تو اہسال سحر بھونک کر اسے اپنا شیدائی بنا لیتی ہے۔ بادشاہ کو ان کا عشق ایک آنکھ نہیں بھاتا، آخر رقاصہ فلک زہرہ آڑے آتی ہے اور شاہزادے کو اہسال کے پنجے سے چھڑانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ اہسال وصال جاودانہ حاصل کرنے کے لیے سلمان کو ارضی جنت میں لے جاتی ہے۔ جامی کی اس ارضی جنت کی منظر کشی کے لیے دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، مطبوعہ، لاہور، طبع دوم، ص ۴۸۸ تا ۴۸۹۔ (۳) دہنی اور عرفانی مثنوی، تحفۃ الاحرار، نظامی کی مخزن الاسرار کے بحر میں لکھی گئی ہے۔ (۸۸۶ھ)۔ ہفتوں، مناجاتوں اور مغنوں کے

کے دام محبت میں اسیر ہو جاتا ہے۔ آخر دونوں کی شادی ہو جاتی ہے۔ خضر خان نے اپنی رومانی داستان خود لکھی تھی۔ جسے امیر خسرو نے اس کی فرمانش پر نظم کیا (۵۱۰ھ / ۱۱۱۵ء)۔ اس داستان عشق کے پیمان میں درد و شوریدگی کی وجہ سے بڑی دلچسپی پیدا ہوئی ہے، غیاث الدین تغلق کے عہد میں جب خضر خان فوت ہو گیا تو دول رانی کے بعد کے حالات کے متعلق ایک اور باب کا اضافہ کیا گیا، (۴) تہ سپہر، (۵۱۸ھ / ۱۱۲۱ء) میں مبارک شاہ خلجی (۵۲۰ھ / ۱۱۲۲ء) کے عہد کے واقعات لکھے گئے ہیں۔ اس مثنوی کے نواب ہیں۔ ہر باب کی بحر رسمی مثنوی کے خلاف جداگانہ ہے۔ ہر باب کو ”سپہر“ کا نام دیا گیا ہے، (۵) تغلق نامہ، غیاث الدین تغلق (۵۲۰ھ / ۱۱۲۲ء) کے مختصر سے عہد حکومت کے واقعات پر مشتمل ہے۔ نظامی گنجوی کے اسلوب میں لکھی جانے والی مثنویاں درج ذیل ہیں، (۶) مطلع الانوار، (۵۹۸ھ / ۱۲۰۸ء) سلطان علاء الدین خلجی کے نام معنون ہے۔ اس کا موضوع ہند و موغلت اور اخلاق و تصوف ہے، (۷) شیریں و خسرو (۵۹۸ھ) نظامی کی خسرو و شیریں کے جواب میں لکھی گئی، اس کا نفس مضمون وہی مشہور قصہ ہے جو نظامی کے پیش نظر ہے۔ یہ اور بقیہ تین مثنویاں بھی سلطان علاء الدین خلجی کے نام منسوب ہیں؛ (۸) مجنون و لیلی (۵۹۹ھ) نظامی کی لیلی و مجنون کا جواب ہے؛ (۹) آئینہ سکندری، سکندر نامہ کی طرز پر لکھی گئی ہے (۵۹۹ھ)؛ (۱۰) ہشت بہشت، (۵۰۱ھ / ۱۱۰۱ء) اس سلسلے کی آخری مثنوی ہے، جس میں مثنوی ہفت پیکر کا تتبع کیا گیا ہے۔ اس میں بہرام ہی کا قصہ نظم کیا گیا ہے۔

عبدالرحمن جامی (۵۸۱ھ / ۱۱۸۱ء تا ۵۹۸ھ / ۱۱۹۲ء) عہد تیموریہ کے آخری بڑے مثنوی نویس



وہی تاروں کی رہنمائی ہے جو سبک عرب کا خاصہ ہے: اس کا فرانسیسی میں ترجمہ Chezy نے ۱۸۰۵ء میں کیا: (۷) خرد نامہ سکندری یہ مثنوی سکندر نامہ نظامی کے جواب میں ہے اور سلطان حسین بایقرا کے نام منسوب ہے۔

ہاتفی خرجردی (جامی کا پوتا یا نواسا م ۹۲۷ء) نے اسلوب نظامی میں ذیل کی مثنویوں پر مشتمل خمسہ لکھا: (۱) لیلیٰ معجون، (۲) شیریں و خسرو، (۳) ہفت منظر، (۴) تیمور نامہ اور (۵) شاہنامہ۔ ہلالی چغتائی، (م ۹۳۹ء) نے مثنوی شاہ و درویش لکھی، وحشی باقعی، (م ۹۹۱ء) نے فرہاد و شیریں لکھنی شروع کی تھی لیکن اسے مکمل نہ کر سکا۔ بعد میں وصال شیرازی (م ۱۲۶۲ ش) نے اس کی تکمیل کی۔ زلالی خوانساری (م ۱۰۲۴ھ) شاہ عباس اعظم کا ملک الشعراء تھا۔ اس کی شہرت ان سات مثنویوں کی وجہ سے ہے جو اس نے تصنیف کیں۔ ابوطالب کلیم (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۱ء) نے بطور مثنوی نگار بھی شہرت حاصل کی اس کی بعض مثنویاں واقعاتی اور تاریخی ہیں، بعض وصفیہ مثلاً ”شالا مار کشمیر“، ”قطر دکن“، ”اکبر آباد“، شاہجانی دور کے فکر و فن کے آثار جو آج بھی قائم ہیں اور ایک خاص تہذیبی دور کے آئینہ دار ہیں، ان کا عکس ہمیں کلیم کی مثنویوں میں بھی نظر آتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند (ج ۴)، فارسی ادب دوم) طبع سرزا مقبول بیگ بدخشانی، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۳۰۱ بعد؛ منہر لاہوری (م ۱۰۵۴ھ/ ۱۶۴۴ء) نے ہر صنف سخن میں طبع آزمائی کی جن میں اس کی مثنویوں کو خاصی شہرت حاصل ہوئی۔ یہ مثنویاں ان کی کلیات میں شامل ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں:

(۱) سواد اعظم؛ (۲) مظہر کل؛ (۳) آب و رنگ؛

مثنوی شروع ہوتی ہے جو بیس مقالوں پر مشتمل ہے۔ مقالے دیچ ذیل ہیں: (۱) آفرینش، (۲) سعادت اسلام؛ (۳) نماز ہائے پنج گانہ، (۴) زکوٰۃ؛ (۵) زیارت بیت الحرام؛ (۶) عزت؛ (۷) سکون؛ (۸) سپہر؛ (۹) شان صوفیای کرام؛ (۱۰) ملیحانے ظاہر کا حال؛ (۱۱) ملاطین سے خطاب، (۱۲) دبیروں کے حالات؛ (۱۳) وزیروں کے حالات، (۱۴) حفت پیری؛ (۱۵) شرح جوانی؛ (۱۶) بیان حسن و جمال؛ (۱۷) بیان عشق؛ (۱۸) حسب حال شعراء؛ (۱۹) ہند فرزند ضیاء الدین یوسف۔

(۲۰) سبحة الابرار۔ ۴۰ مقالوں پر مشتمل ہے، اس کا موضوع تصوف و اخلاق ہے، یہ سلطان حسین بیکر نام منسوب ہے اور حکایات لطیف و تمثیلات ظریف پر مشتمل ہے۔ اس میں عرفانی مطالب بھی قدر بحث آئے ہیں۔ (۵) یوسف زلیخا، (۸۸۸) یہ مثنوی جامی کا اصل سرمایہ شہرت ہے۔ اہل یورپ نے اس کے متعدد ترجمے کیے ہیں مثلاً سب سے پہلے ۱۸۲۴ء میں جرمن محقق ایڈلم وآن روزن وگ (Rosenwieg) نے اس کا ترجمہ نظم میں کیا۔ ۱۸۸۱ء میں آر۔ ٹی۔ ایچ گریفٹھ Griffith نے اسے انگریزی کا جامہ پہنایا، ۱۸۹۲ء میں زلیخوز نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ فرانسیسی میں ترجمہ A. Briceas نے ۱۹۲۷ء میں کیا۔ مثنوی کا ماسخ قرآن مجید کی بارہویں سورۃ ہے۔ اس داستان کا موضوع ایران میں بہت مقبول رہا ہے۔ یہ داستان فارسی کے علاوہ ترکی میں بھی متعدد قالب اختیار کر چکی ہے: (۶) لیلیٰ و معجون، (۸۸۹) یہ پر شور اور عشق انگیز مثنوی بھی نظامی اور امیر خسرو کی تقلید میں لکھی گئی ہے۔ اس داستان میں خاص طور سے یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ ماحول عربی ہو۔ اس میں وہی

میں ”چمن و انجمن“ خرابات (مختصر) ”بطحہ الانظار“، صغیر دل مثنویاں شامل ہیں۔ مقدمہ قصے بھی مثنویوں کی صورت میں بعض شعرا

لکھے۔ ان میں فقیر اللہ آفریں، احمد یار خان پکتا، قمر الدین منت، عظیم تتوی (م ۱۷۹۹ء)، ذیل تتو (م ۱۸۰۰ء)، دل محمد لغاری (م ۱۸۱۲ء) فقیر قادر بخش بیدل نے ہیر رانجھا کی مشہور داستا بصورت مثنوی نظم کی۔ مرزا صاحبان کا قصہ سے پہلے تسکین نے ۱۷۳۲ء میں شمع محفل کے سے پیش کیا، شمس الدین فقیر نے ۳۰۰ سے زائد اشعار پر مشتمل مثنوی والہ و سلطان (۱۷۳۶ء) لکھی یہ ایک واقعاتی مثنوی ہے جس میں علی والہ داغستانی اور اس کی محبوبہ خدیجہ سلطان ناکام داستان محبت بیان کی گئی ہے۔ اس دور میں کچھ تاریخی مثنویاں بھی لکھی گئیں۔

اسد اللہ خان غالب (۱۷۱۲/۱۷۹۷ء) ۱۷۲۵/۱۸۶۹ء کو شاعری میں بہت ارفع مقام حاصل ہے۔ انہوں نے مثنوی کو بھی اظہار خب کا ذریعہ بنایا۔ گیارہ مثنویاں جو ان کی کلیات میں درج ہیں ان کے نام یہ ہیں (۱) سرمہ بینش؛ (۲) درد و داغ؛ (۳) چراغ دیر؛ (۴) رنگ و بو؛ (۵) باد مخالف؛ (۶) ”بیان نموداری شان نبوت ولایت کہ در حقیقت ہر تو نور انوار حضرت الوہ است؛ (۷) تہنیت عید شوال؛ (۸) در تہنیت عید بہ ولی عہد؛ (۹) دیباچہ فخر موسوم بہ ہست و ہفت افسر تصنیف حضرت فلک رفعت شاہ اود۔ (۱۰) تقریظ آئین اکبری؛ (۱۱) ابر گوہر۔ مورالدکر مثنوی کو بہت نمایاں حیثیت حاصل ہے جو ان کی تمام مثنویوں میں طویل تر ہے۔ غالب کی دو اور مثنویاں بھی ہیں جو کلیات میں درج نہیں۔ بہادر شاہ کے اہل بیت کے ایک مثنوی بادشاہ کے عقائد کی توضیح میں لکھی

(۴) ساز برگ؛ (۵) میخانہ؛ (۶) مراۃ الخیال؛ (۷) بیت المعمور؛ (۸) بخت بلند؛ (۹) درد و الم، (۱۰) نور و نار۔

عبدالقادر بیدل (م ۱۷۲۰ء) کی ذہنی افتاد فلسفیانہ تھی۔ ان کے اشعار عموماً اسرار و رموز سے پر ہوتے ہیں۔ ان کی مثنویوں کے نام یہ ہیں: عرفان، ۱۷۲۰ء، محیط اعظم، طلسم حیرت، طور معرفت، تنبیہ المہوسین، عرفان کا خصوصی موضوع تعمیر آدم ہے۔ یہ ان کی طویل ترین مثنوی ہے جو گیارہ ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ طور معرفت جس کا ذکر ہوا مناظر قدرت کے بیان اور عرفان ذات کے لحاظ سے خاصی اہمیت رکھتی ہے۔

محمد اکرم غنیمت کنجاہی (م ۱۶۸۸ء) کو مثنوی نیرنگ عشق، (۱۷۹۶/۱۶۸۴ء) جسے قصہ شاہد و عزیز بھی کہتے ہیں، کی بدولت بہت شہرت ہوئی، یہ مثنوی بلاغت اور نیرنگی عشق کا عمدہ نمونہ ہے۔ پنجاب کی تعریف میں جو اشعار لکھے ہیں ان میں ان کی وطن دوستی بہت نمایاں ہے۔ تعداد اشعار ۱۵۰۰ ہے۔ آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:

بنام شاہد نازک خیالان  
عزیز خاطر آشفته حالان

محمد افضل سرخوش (م ۱۷۱۳ء) نے مثنوی معنوی کے تتبع میں مثنوی نور علی نور لکھی جو اب ناپید ہے۔ ”حسن و عشق“ ساقی نامہ، ”قضا و قدر“ در بیان بدیع خصوصیات ہندوستان، جنگ نامہ محمد اعظم شاہ بھی اس کی یادگار ہیں دیکھیے Persian Literature، ج ۱، حصہ ۲، ص ۸۲۱ بعد۔ عطا تتوی (م ۱۷۲۷ء) نے چھوٹی چھوٹی آٹھ مثنویاں لکھیں۔ فقیر اللہ آفرین (م ۱۷۳۱ء) نے دو عارفانہ مثنویاں لکھیں، ”ایجد فکر“ اور ”انبان معرفت“ (جواب نایاب ہے)، محمد علی حزیں (م ۱۷۶۶ء) کی کلیات

فلسفیانہ انداز میں دیے ہیں جس سے شک و گمان کی کیفیت دور ہو جاتی ہے۔ یہ مثنوی ایک مختصر سے خاتمے پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ اس خاتمے میں خود آگہی کا درس دیا ہے۔ ”بندگی نامہ“ میں انہوں نے بتایا ہے کہ غلامی سے دل مردہ ہو جاتا ہے، اور روح بار تن بن جاتی ہے۔ غلامی سے ملت فرد فرد ہو کر منتشر ہو جاتی ہے اور ایک فرد، دوسرے سے برسر پر خاش رہتا ہے۔ . . . کچھ اور نظمیں بھی بصورت مثنوی لکھی ہیں: (۱) ”در بیان فنون لطیفہ غلامان“ اس میں بتایا ہے کہ فنون لطیفہ جو غلاموں کے فکر و فن کا نتیجہ ہوں، بے جان ہوتے ہیں۔ یہ فنون عزم و ہمت کا شوق دلانے کے بجائے جہان سے بیزار اور عزم و ہمت کو معطل کر دیتے ہیں۔ جاوید نامہ بھی بصورت مثنوی لکھی گئی ہے۔ یہ دراصل ایک طویل تمثیلی نظم ہے جس میں آنسوئے افلاک کا سفر جاری کرتے ہوئے ایمائیت و اشاریت کو وسیلہ اظہار بنایا ہے۔ یہ کتاب لکھتے ہوئے علامہ اقبال کے پیش نظر ڈانٹے کی ڈیوائن کامیڈی *Divine Comedy* اور ابن العربی کی فتوحات مکیہ تو ہونگی لیکن بیان و اظہار کے اعتبار سے یہ ان دونوں سے مختلف بلکہ منفرد ہے۔

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، اس مثنوی میں علامہ نے اقوام شرق کو تہذیب فرنگ سے متنبہ کیا ہے اور فقر، حریت، اسرار شریعت کی اہمیت بتائی ہے۔ افتراق ہندیاں اور سیاست حاضرہ پر بھی بحث کی ہے۔ نیز دین و سیاست کے کچھ ایسے مسائل بیان کیے ہیں جو انسان کی ترقی اور سر بلندی میں مدد ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس کتاب میں مثنوی ”مسافر“ بھی شامل ہے جو انہوں نے اس زمانے میں لکھی جب نادر شاہ افغانستان میں امن و اسان قائم کرنے میں کامیاب ہوا اور نصاب تعلیم کی اصلاح کے لیے سر اس مسعود، مولانا سلیمان

ابن عربیؒ کی فرمائش پر عربی لغت الصلاح کا فارسی اشعار میں ترجمہ کیا اور عربی نگار لکھنؤ ۱۹۴۱ء بحوالہ ایس۔ اکرام: غالب نامہ، مطبوعہ بمبئی، بار چہارم (۱۹۴۱ء)۔

علامہ اقبال نے اپنے شاعرانہ افکار سے جو لہجہ پیدا کیا اس میں ان کی منظومات بصورت ہی سوزِ خودی اور سوزِ بے خودی کا بھی اہم حصہ ہے۔ اسرارِ خودی میں استحکامِ خودی اور بے خودی کے عوامل پر فلسفیانہ افکار کا اظہار ہے۔ سوزِ بے خودی میں فرد اور ملت کے مابین رابطہ ہے اس کے متعلق اپنے افکار پیش کیے، سوزِ عجبم میں دو مثنویاں ”گلشن راز“ ”بندگی نامہ“ ہیں۔ مقدم الذکر محمود ستی کی طرز پر بصورت سوال و جواب لکھی گئی۔ اس میں نو سوال بغرض استفسار آئے ہیں جنہیں ہندو میں لکھتے ہیں (۱) تفکر کیا ہے؟ (۲) وہ پھر کونسا ہے جس کا ساحل علم ہے اور اس کی ہرائی ہے کس قسم کا گوہر دستیاب ہوتا ہے؟ (۳) ممکن و واجب کا وصال کیا ہے؟ قرب و بعد اور شمس و کم کیسے کہتے ہیں؟ (۴) قدیم اور محدث کیونکر جدا ہوتے اگر ذات پاک ہی معروف اور وہی نامعلوم ہے تو اس مشت خاک یعنی انسان کے سر میں کیا سودا مصابا ہوا ہے؟ (۵) میں کون ہوں، مجھ کو پہچانتا ہے؟ اپنے اندر سفر کرنے سے کیا مراد ہے؟ (۶) کونسا جزو ہے جو اپنے کل سے بڑا ہے اس جزو کو ڈھونڈنے کا کیا طریقہ ہے؟ (۷) مسافر کی کیفیت کیا ہے؟ (۸) کون ہے؟ (۹) رمز انا الحق ہے کیا مراد ہے؟ توجہ کیا۔ کہنا ہے کہ یہ رمز مطلق ہے یعنی حق؟ (۱۰) سر توحید سے آخر کون آگاہ ہے؟ (۱۱) کوئی کس کی شناسائی حاصل ہوئی؟ (۱۲) کوئی کس کی حوالی جواہد انہوں نے مخصوص

ندوی اور علامہ اقبال کو افغانستان آنے کی دعوت دی۔ اس مثنوی میں انہوں نے اقوام سرحد کو خود شناسی اور خود آگہی کا درس دیا ہے۔

شبلی نعمانی (۱۸۵۷ تا ۱۹۱۳ء) اگرچہ اردو کے نامور ادیب، مؤرخ اور شاعر تھے لیکن فارسی شاعری میں کچھ مثنویاں بھی یادگار چھوڑی ہیں جو ان کی کلیات فارسی میں موجود ہیں۔ غلام قادر گرامی (۱۸۵۶ تا ۱۹۲۷ء) کے دیوان میں بھی کچھ مثنویاں ہیں۔ ایک مثنوی مولانا روم کی مثنوی معنوی کی طرز پر لکھنی شروع کی لیکن صرف ایک سو شعر ہی لکھ سکے۔ ایک مثنوی نیرنگ عشق کے جواب میں لکھنی چاہی لیکن چند اشعار سے آگے نہ بڑھے۔

(مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا)

(ادارہ)

ج مثنوی (اردو) : اردو شاعری میں صنف مثنوی کا آغاز فارسی مثنوی کی تقلید میں ہوا۔ مثنوی سے مراد وہ طویل نظم ہے جس میں اجزا کا ربط و انتظام اور مضمون کا تسلسل پایا جاتا ہو، بعض اوقات چند ایسی مختصر نظموں کو بھی مثنوی کہہ دیا گیا ہے جن میں قافیہ بندی کا اصول مثنوی کے طریقے پر ہے، لیکن کڑی حد بندی کی صورت میں مثنوی صرف انہیں نظموں کو کہنا چاہیے جن میں قافیے کے مذکورہ بالا اصول کے علاوہ تفصیل نگاری اور مسلسل نگاری کی گنجائش ہو جس کے لیے طول بیان ضروری ہے۔ کسی جزوی واقعہ یا کسی ہنگامی موضوع کے متعلق کسی مختصر نظم (مقفی بہ صورت مثنوی) کو نظم ہی کہنا قرین صواب ہے نہ کہ مثنوی، چنانچہ مختصر مذہبی رسالوں اور نظموں کے علاوہ (جو گجرات اور دکن میں ابتدا میں لکھے گئے)، متفرق مقامی موضوعات پر محمد قلی قطب شاہ کی لکھی ہوئی نظموں کو مثنوی سے

زیادہ نظم کی صنف میں شامل سمجھنا چاہیے۔ اردو مثنویوں کے اہم موضوعات، تاریخ یا عشقہ کہانیاں ہیں، مثنویوں میں ترجموں کی تعداد خاصی ہے مگر مذہبی، اخلاقی اور صوفیانہ مثنویاں بھی کچھ کم نہیں، اگرچہ ان میں کچھ مثنویاں ایسی ہیں جن میں کہانی کو دلچسپی کا وسیلہ بنایا گیا ہے، فارسی اردو مثنوی نگاری کے کچھ اور موضوعات بھی ہیں مثلاً حمد و نعت کا التزام، ساقی سے خطاب وغیرہ۔ گجرات و دکن میں اردو شاعری شروع ہونے کے بعد بہمنی دور میں خیرالدین نظامی نے ۸۶۵ھ - ۸۶۷ھ کے لگ بھگ کدم راؤ پدم راؤ کا قصہ لکھا جس میں اس نے مثنوی نگاری کے اصولوں کا خاصا لحاظ رکھا (اس کا ایک ناقص نسخہ انجمن ترقی اردو، کراچی میں محفوظ ہے یہ مثنوی جمیل جالبی کی تصحیح کے ساتھ انجمن ترقی اردو، کراچی نے شائع کر دی ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ یہ اردو کی پہلی مثنوی ہے)۔ احمد نگر کے شاعر اشرف کی نو سرہاد بھی ابتدائی مثنویوں میں ہے، (۹۰۹ھ) جو مصائب اسام حسین سے متعلق ہے۔ اسی طرح قدیم مثنویوں میں خوب محمد چشتی کی خوب ترنگ بھی ہے (۹۸۶ھ) جس میں انہوں نے اپنے مرشد کے رموز تصوف کو چھوٹی چھوٹی کہانیوں کی صورت میں بیان کیا ہے۔

عادل شاہیوں کے زمانے میں مثنوی نگاری کو بہت فروغ حاصل ہوا اور شاہ میراں جی (م ۹۰۲ھ) شمس العشاق کی صوفیانہ مثنویوں خوش نامہ، خوش تعزیه، اور شہادت الحقیقت سے لے کر آگے تک مثنویوں کا معتد بہ سرمایہ وجود میں آیا، جس کا ایک حصہ بہت وقیع ہے۔ عادل شاہی عہد کی ممتاز مثنویاں یہ ہیں :

ابراہیم نامہ (ابراہیم عادل شاہ کی منظوم حیات) از عبدل۔ چندر بدن سپہار از مقیمی، ابرام

رام راج والٹے بیجانگر کے معارف کا حال ہے: (۲)  
میزبانی نامہ سلطان محمد عادل شاہ۔ ابن نشاطی کی  
بہول بن (۱۰۷۶ھ)؛ طبعی کی بہرام و گل اندام  
(۱۰۸۱ھ)، فائز کا قصہ رضوان شاہ روح افزا (۱۰۹۴ھ)  
جنگ نامہ (۱۰۹۲ھ) از سیوک، ظفر نامہ  
(۱۰۹۵ھ) از لطیف، پدماوت (۱۰۹۱ھ) از غلام علی  
قابل ذکر ہیں۔

دکن میں مغلیہ تسلط کے بعد مثنوی نگاری  
کا سلسلہ جاری رہا۔ اس زمانے کی مثنویوں میں امین  
کی یوسف زلیخا، بھری کی من لکن، اور ہنگام نامہ،  
وجدی کی پنچھی باچا، ولی ویلوری کی رتن پدم، سراج  
کی بوستان خیال اور عارف الدین عاجز کی لعل و گوہر  
مشہور ہیں۔

گجرات و دکن کے مقابلے میں شمالی  
ہندوستان میں مثنوی کی نسبت غزل کو زیادہ ترقی  
ہوئی۔ چنانچہ دلی اور لکھنؤ میں اگرچہ اچھی اچھی  
مثنویاں لکھی گئیں مگر یہاں مثنویوں کی تعداد کم  
ہے۔ اس کے علاوہ دکن کی مثنویوں میں خارجی  
جزئیات اور مقامی اور وطنی اشیا و معلومات سے  
دلچسپی زیادہ نظر آتی ہے، دکن کا شاعر معاصر  
قدیم تاریخ سے بھی اعتنا کرتا ہے۔ محمود بھری کی  
من لکن اور سراج کی بوستان خیال سے آپ بیتی کی  
قسم کی ایک ایسی روایت پیدا ہوتی ہے جو شمالی  
ہند پر اثر انداز ہوتی نظر آتی ہے، چنانچہ میر اثر کی  
خواب و خیال اور میر کی ایک دو مثنویاں بھی اس  
روایت سے اثر پذیر معلوم ہوتی ہیں۔

شمالی ہند کی قدیم ترین اردو مثنوی کون سی  
ہے؟ اس کا یقینی جواب دینا مشکل ہے۔ مولوی  
عبدالحق کی رائے میں اسمعیل امروہوی کا وفات نامہ  
۱۱۰۰ھ میں منظوم ہوا (رسالہ اردو، اہریار  
۱۹۵۱ء) اور شاید یہی اولین کوشش ہے۔ محمد شاہ  
کے عہد کے ایک شاعر صدر الدین محمد فاضل

نامہ (۱۰۵۹ھ) خاور نامہ (۱۰۵۹ھ) از رستمی۔  
مثنوی بہشت (۱۰۵۹ھ) اور یوسف زلیخا از ملک  
نصرتی۔ قصہ بنی الطیب (۱۰۵۵ھ) از صنعتی۔ گلشن  
عشق (۱۰۶۸ھ) علی نامہ (۱۰۷۹ھ) اور تاویخ  
بیکشوری زمین نصرتی کی مثنویاں ہیں۔ یوسف زلیخا  
(۱۰۷۰ھ) از ہاشمی، معراج نامہ (۱۰۹۴ھ) از  
مستطاب۔ قصص الانبیاء از قدرتی۔ ان کے علاوہ مقیمی  
خاور نامہ اور آتشی کی مثنویاں بھی ہیں۔

نصرتی کی مثنوی گلشن عشق جو منوہر اور  
ہندستانی کا قصہ ہے، سب سے نمایاں ہے۔ اس کے  
نچوہ ہزار اشعار ہیں۔ نصرتی علی عادل شاہ ثانی  
کے دور کا نامور شاعر تھا، اس کے قصیدے بھی  
شہرت رکھتے ہیں مگر مثنوی گوئی میں اس کی  
اہمیت مسلم ہے۔ اس کی تصنیف علی نامہ میں علی  
عادل شاہ کی مہمات کا تذکرہ ہے۔

مقیمی کی چند بدن مہیار بھی فن مثنوی کے  
لحاظ سے قابل ذکر ہے، رستمی کا خاور نامہ جو  
ابن حسلہ کے خاور نامہ کا ترجمہ ہے، اس وجہ سے  
اہم ہے کہ اس میں ۲۴ ہزار اشعار ہیں اور  
مصنف نے اتنی طویل مثنوی کو نبیہاں سکھنے کا ہنر  
دکھایا ہے، اس میں حضرت علیؑ کی مہموں کا  
تذکرہ ہے۔

قطب شاہی دور میں جس کی بنیاد ۹۱۶ھ میں  
ظہیر شاہ نے رکھی، وجہی کی قطب مشتری  
(۱۰۱۶ھ) بہت شہرت رکھتی ہے۔ اس میں محمد  
قلی قطب شاہ کے عشق کی داستان بیان کی گئی ہے۔ اس  
سے اس زمانے کی معاشرت پر روشنی پڑتی ہے۔ اس  
کے علاوہ غلامی کی سیف الملوک و بدیع الجمال  
(۱۰۱۶ھ) ہے اس کی دوسری مثنوی طوطی نامہ  
(۱۰۳۹ھ) ہے جو خیا غنشی کی کتاب کا ترجمہ  
ہے۔ حسن شہابی کی دو مثنویاں ہیں (۱) ظفر نامہ  
۱۰۳۹ھ میں دکن کے مسلمان سلاطین اور

السانوں کا مجموعہ ہے، دریاے عشق اور شعلہ عشق زیادہ مشہور ہیں، دونوں کا انجام المیہ ہے، لیکن دونوں میں کچھ واقعات ایسے بھی ہیں جن کو عقل تسلیم نہیں کرتی۔ مقام و محل کی مصوری اور کردار نگاری کم ہے۔ واقعہ نگاری بھی سادہ ہے، مگر شدید الم نے مثنویوں میں تاثیر بھری ہے۔ میر کے شکار نامے بھی ہیں جن میں جزئیات کا بیان قابل تحسین ہے، مگر سودا کے ”شکار ناموں“ کے مقابلے میں کمزور ہیں۔ میر نے مثنوی گوئی کو مقبول بنانے میں خاص حصہ لیا ہے۔

سودا کی ۲۰ مثنویاں ہیں مگر مختصر، ان میں سے بعض ہجویہ ہیں، جن میں سودا کی طبیعت کا اصلی جوہر ظاہر ہوا ہے، تاہم سودا کی مثنویات میر کے مقابلے میں کم مقبول ہوئی ہیں۔ معجنی نے مثنوی بحر المحبت میں وہی قصہ نظم کیا ہے جو دریاے عشق میں ہے۔ البتہ انہوں نے زبان میں صفائی پیدا کر کے، بیان کو زیادہ مانوس بنا دیا ہے اور زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے، ان کی مثنوی جذبہ عشق (۱۱۹۸ھ) اور گلزار شہادت (۱۲۱۶ھ) معمولی مثنویاں ہیں۔

اردو مثنویوں میں سب سے زیادہ مشہور و مقبول مثنوی سحر الہیان ہے جسے بدر منیر یا قصہ شاہزادہ بے نظیر و بدر منیر بھی کہا جاتا ہے۔ یہ مثنوی سیر حسن دہلوی (۱۲۱۲ھ) کی ہے جو بعض دوسرے شعرا کی طرح دہلی چھوڑ کر فیض آباد اور لکھنؤ چلے آئے تھے۔ ان سے کم و بیش ۱۰۰ مثنویاں منسوب ہیں، مگر ان کی یہ تصنیف حسن ترتیب، جزئیات نگاری، مقام و محل کی مصوری (جی میں حقیقت اور تخیل کی آمیزش ہے) اور کردار نگاری کے ایک خاص انداز کی وجہ سے بہت دلچسپ ہو گئی ہے، اس میں سیر حسن نے لفظ شناسی کا خاص کمال دکھلایا ہے۔

کی کلیات میں مثنوی نما کچھ نظمیں ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ فضائل علی بے قید نے مثنوی حسب حال خود اور آبرو نے موعظہ آرائش معشوق کے نام سے کسوٹی مثنوی لکھی تھی جو اب ناپید ہے۔ ظہور الدین حاتم کی نظموں سے قطع نظر، اس کی مثنوی، بزم عشرت، (۱۱۴۷ھ)، اور تابان کی ایک نظم ”در مدح عمدة الملک امیر خان انجام“ شمالی ہند میں مثنوی نگاری کی ابتدائی کوششوں کا درجہ رکھتی ہیں۔

میر اثر برادر خواجہ میر درد کی مثنوی خواب و خیال اپنی بعض دلچسپ خصوصیات کی بنا پر تاریخ مثنوی میں اہم مقام رکھتی ہے۔ اس مثنوی میں تین سو اشعار میر درد کے بھی شامل ہیں۔ خواب و خیال کا موضوع صوفیانہ ہے مگر اصطلاح تمام تر عشق مجازی کی اور رنگ آپ بیتی کا ہے۔ محبوب کا سراپا بھی لکھا ہے جس میں خاصی عریانی ہے۔ سراپا نگاری کی یہ رسم دکنی مثنویوں میں بھی ہے مگر شمالی ہند اور لکھنؤ کی مثنویوں میں اس کا بڑا اہتمام ہے، خواب و خیال میں خارجی واقعات کم اور داخلی جذباتی حالتوں کے نقشے زیادہ ہیں۔ عشق کی جنسی بنیاد اور عاشقوں کی نفسیاتی کجروی کا بھی ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عاشقان مجاز ”انا لیلیٰ“ کے مرض میں مبتلا ہوتے ہیں۔ مثنوی کی زبان سادہ اور انداز بیان مانوس ہے۔

میر تقی میر نے ۳۳ مثنویاں لکھیں لیکن ان میں سے بہت سی اتنی مختصر ہیں کہ ان کو نظموں کے زمرے میں شامل کرنا چاہیے۔ ان میں شعلہ عشق، دریاے عشق، معاملات عشق، خواب و خیال (جس میں اپنی زندگی کی ایک جھلک دکھائی ہے) اور شکار نامہ قابل ذکر ہیں۔

میر کی معاملات عشق چند چھوٹے چھوٹے

میں سحر البیان کے قریب قریب ہے، اگرچہ اس کا انداز بیان سحر البیان سے بہت مختلف ہے۔ گلزار نسیم بکاولی اور تاج الملوک کی (قصہ درقصہ) داستان ہے، اس میں مافوق الفطرت عناصر زیادہ ہیں اور ترتیب و ترکیب، کردار نگاری، توصیف، جزئیات نگاری وغیرہ میں بہت سی فنی خامیاں پائی جاتی ہیں، اس کے باوجود یہ بہت مقبول اس وجہ سے ہوئی کہ اس کا انداز بیان آراستہ و پیراستہ ہے، صنائع بدائع اور محاورات و ضرب الامثال کو بڑی خوبی سے عبارتوں میں جذب کیا ہے اور اگرچہ اجمال و اختصار اس کا خاصہ ہے مگر ابہام و پیچیدگی بہت ہے، البتہ جہاں فارسیت زیادہ ہے وہاں تکلف نظر آتا ہے اور بحر بھی رکی ہوئی ہے جو بیان کی روانی اور تسلسل کے خلاف ہے، مگر اتنے بڑے قصے کو اتنی سخت پابندیوں کے باوجود کامیابی سے منظوم کر دینا بڑی بات ہے، اسی ضروری کی بدولت گلزار نسیم کی انفرادیت مسلم ہے۔ سحر البیان اور گلزار نسیم کی تقابلی حیثیت کے متعلق بہت سے اہل علم نے باہمی بحث کی ہے، ان میں شبلی، حالی، چکبست اور شرر کے نام قابل ذکر ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ دونوں یکتا ہیں۔ ایک داستان کے فن اور زبان کے اعتبار سے اور دوسری ہر تکلف آراستہ اسلوب بیان کے لحاظ سے۔ لکھنؤ کی از مقبول ترین مثنویوں نے مثنوی کا ذوق تو عام کر دیا مگر ان کے مقابلے کی مثنوی لکھنا معمولی کام نہ تھا۔ گلزار نسیم سے متاثر ہو کر اسد علی قلق نے طلسم الفت، (۱۹۸۰ء) لکھی جس کے ۷۸۰۰ اشعار ہیں۔ یہ مثنوی گلزار نسیم کی اصلی خوبی ایجاز سے تو محروم تھی ہی، اس میں جزئیات نگاری کے بعض اچھے نمونوں کے سوا اعلیٰ درجے کی مثنوی کی بھی کوئی خوبی نہیں۔ البتہ طلسم الفت کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس کے ذریعے مثنوی لکھنے کی تحریک ز

مثنوی کے مطابق صحیح ترین لفظ یا الفاظ کا استعمال کیا گیا اور محل شناسی کے ساتھ کیا ہے۔ ایک داستان ہے جس میں ایک قصے کے اندر دوسرے قصے لکھتا ہے۔ داستانوں کی طرح اس میں بھی مافوق الفطرت باتیں ہیں مگر یہ مثنوی خوش گو اور ہونے کے علاوہ کار آمد بھی ہے۔ یعنی اس سے کہانی کے ارتقا میں مدد ملتی ہے۔ اور پھر اسے عنصر کی فضا انسانی ہے، لہذا حقیقت کے احساس کو گزند نہیں پہنچتا۔ زبان شیریں، بیان مؤثر اور بحر راحت بخش ہے۔ مجموعی طور پر، اس کی اندرونی روح لکھنؤ کی معاشرت کے مطابق ہے اگرچہ لکھنے والا دہلی کا تربیت یافتہ تھا۔

میر حسن کی دوسری مثنویاں رموز العارفین اور گلزار اہم وغیرہ ہیں۔ مگر سحر البیان کے مقابلے کی ایک بھی نہیں۔

جرات (م ۱۲۲۰ء) نے چھوٹی بڑی دس مثنویاں لکھیں، ان میں داستان الفت اور مثنوی حسن بخشی بڑی ہیں۔ آخری مثنوی کے ۸۷۳ اشعار ہیں اور یہی قابل ذکر ہے، اس میں اس زمانے کے ایک شاعر خواجہ حسن اور بخشی نام ایک طوائف کی داستان عشق بیان کی ہے، (سال تصنیف غالباً ۱۱۹۱ء)، اس مثنوی میں جرات نے معاملہ نگاری کی ہے مگر توقع کے خلاف کلیات نہیں ہوئے، ان کا اصلی میدان غزل تھا۔ وہ لکھنے نے بہت سی مثنویاں لکھیں۔ مثنوی دل پذیر یا منہ چین و نازنین (۱۲۱۳ء) سحر البیان کے جواب میں ہے مگر کامیابی نہیں ہوئی، تاہم اپنی جگہ پر ہے۔ اس کے علاوہ شش جہت رنگین (یعنی جو طوائف غزلوں کا مجموعہ) اور چار چمن رنگین (یعنی چار مثنویوں کا مجموعہ) ہے جس میں ایک جگہ غلام بھی ہے۔

مخلص لکھنؤی مثنویوں میں دبا شنکر نسیم کی مثنوی گلزار نسیم مقبولیت

فہرست میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ اور مثنویوں کی پہلی دو مثنویاں مذہبی، اور اخلاقی ہیں اور تیسری میں نواب رام پور کے ایک لوزند کی شادی کی جزئیات نگاری کی ہے، محسن کا کوہری کی مہج تجلی اور چراغ کعبہ نعتیہ مثنویاں ہیں۔

دور جدید میں محمد حسین آزاد، حالی، شبلی، اسماعیل میرٹھی، اکبر، اقبال، سیاب اکبر آبادی، جوش ملیح آبادی اور بعض دوسرے شعرا نے کافی تعداد میں نظمیں لکھیں جن کے موضوعات اخلاقی، تاریخی، سیاسی اور منظریہ ہیں، مگر ان کو مثنویوں کے بجائے طویل نظموں میں شمار کرنا مناسب ہوگا۔ البتہ حفیظ کا شاہنامہ اسلام بجا طور پر ہے، آخری دور کی بیانیہ تاریخی مثنویوں میں امتیازی مقام کا مستحق ہے۔

خصائص کے اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دکنی دور (جس میں مثنوی نگاری کا خاص چرچا ہوا) کی مثنویوں میں خارجی جزئیات نگاری کا خاص میلان پایا جاتا ہے۔ شمالی ہند (یعنی دہلی) کی مثنویاں شدت جذبات کی آئینہ دار ہیں اور درد و الم کی کیفیت کو نمایاں کرتی ہیں۔ دہلی کے مہاجر شعرا نے لکھنؤ پہنچ کر جو مثنویاں لکھیں، ان میں بھی جذبے کی گہرائی ہے، مگر ان میں الم کی نوک تیز نہیں۔ لکھنؤ کی مثنویاں محبت کے خارجی کوائف کی مصوری اور اسلوب بیان کے لیے امتیاز رکھتی ہیں۔ بعد کی مثنویاں، وقتی اور متفرق موضوعات سے متعلق ہیں اور اس تفصیل نگاری سے محروم ہیں جو فرصت کی طلب کار ہے اور مثنوی کی مقتضیات میں شامل ہے۔

(سید محمد عبداللہ)

المُجَادِلُہ: (دال کی زیر کے ساتھ بطور ۵)

مصدر باب مفاعلہ اور دال کی زیر کے ساتھ بطور لائل بھی مروی ہے، مگر اول مشہور تر ہے۔ لفظی معنی

رہی۔ لکھنوی دور کے مثنوی نگاروں میں واجد علی شاہ اختر بھی شامل ہیں جن کی مثنوی حزن اختر (جو نظر بندی کے زمانے کی سرگزشت ہے)، دریائے تعشق اور بحر الفت طویل مثنویاں ہیں۔ ان کی ایک مذہبی مثنوی ہیبت حیدری (جو حملہ حیدری کا ترجمہ ہے) چار ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔

واجد علی شاہ کے زمانے میں نواب مرزا شوق نے عشقیہ مثنویاں لکھیں۔ ان میں قریب عشق، بہار عشق اور زہر عشق مسلم طور پر شوق کی ہیں۔ قہر عشق، خنجر عشق اور لذت عشق کے متعلق شبہ ہے۔ ان کی مثنوی زہر عشق کو خاص طور سے شہرت نصیب ہوئی۔ اس کی سب سے بڑی خوبی زبان کی سادگی، روزمرہ کی صفائی، اور گھلاوٹ اور نفسیات و معاملات محبت کی کامیاب مصوری ہے۔ اس المیہ کہانی میں زہرہ جبین کی سادگی اور قربانی قاری کو چونکا دیتی ہے اور ہیرو کی چالاک، عیاری اور ہوسناکی کا برا اثر پڑتا ہے، جس کی وجہ سے انگریزی دور میں اس کو ممنوع الاشاعت قرار دیا گیا۔

مفلوں کے آخری دور میں دہلی میں مومن خان مومن نے کچھ مثنویاں لکھیں جو پرانی مثنویوں کے ہم پلہ تو نہیں تاہم قابل ذکر ضرور ہیں۔ قول غمین، شکایت ستم اور قصہ غم میں اول الذکر سب سے اچھی ہے۔ اس میں مومن نے جذبات کی کیفیتوں کی بہت اچھی تصویر کشی کی ہے مگر قصے کا میدان تنگ ہے کیونکہ یہ اپنی ہی کہانی ہے اور اس میں واقعات زیادہ نہیں لانے گئے۔

اس سلسلے میں داغ کی مثنوی فریاد داغ (جو حجاب بائی سے محبت کے کوائف پر مشتمل ہے) اور ہوشیار جنگ کی طوفان محبت (جو رام پور سے تعلق رکھتی ہے)، امیر مینائی کی ابر کرم، نور تجلی اور کارنامہ عشرت کو بھی اچھی مثنویوں کی



اس کے پاس جھوڑتی ہوں تو ضائع ہو جائیں گے۔ آپؐ نے فرمایا: تو اب اس پر حرام ہو چکی ہے۔ خولہؓ نے عرض کیا کہ اس نے طلاق کا لفظ تو استعمال نہیں کیا۔ وہ تو میرے بچوں کا باپ ہے اور سب لوگوں سے مجھے زیادہ عزیز و محبوب ہے۔ پھر بھی آپؐ نے یہی فرمایا کہ تو اس پر حرام ہو چکی ہے؛ چنانچہ سورت کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں (روح المعانی، ۲۸: ۲؛ تفسیر المراغی، ۲۸: ۱؛ الکشاف، ۳: ۶۹)، جن میں ظہار کو فاسد کیا گیا ہے؛ اسے قول منکر (یہودہ بات) اور زور (جھوٹ) قرار دیا گیا اور رجوع کرنے والوں پر کفارہ عائد کیا کہ وہ غلام آزاد کریں یا دو ماہ لگاتار روزے رکھیں یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائیں (حوالہ سابق)۔ ابو حیان الغرناطی (تفسیر البحر المحیط، ۸: ۲۳۰) نے لکھا ہے کہ ان آیات میں ظہار کرنے والوں کو زبردست زجر و توبیخ کی گئی ہے۔

ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۷۳ تا ۱۷۵) نے لکھا ہے کہ سورۃ المجادلہ میں چھ آیات ایسی ہیں جن سے انتالیس فقہی احکام اور مسائل کا استنباط ہوتا ہے۔ علامہ صدیق حسن خان بھوپالی (فتح البیان، ۹: ۳۱۷) لکھتے ہیں کہ سورۃ المجادلہ کی خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ یہ سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے قرآن مجید کے نصف ثانی کی پہلی سورت ہے (یعنی آخری ۷۵ سورتوں میں سے پہلی سورت ہے جب کہ پہلی ۷۵ سورتیں سورۃ الحديد پر مکمل ہو جاتی ہیں)۔

علامہ مصطفیٰ المراغی (تفسیر المراغی، ۲۸: ۱۴) سورۃ المجادلہ کے مضامین کا ملخص بیان کرتے ہیں: (۱) مسلم گھرانوں میں باہمی محبت اور الفت کا ذکر ہے؛ (۲) پھر اہل اسلام کی مجالس کی محبت و الفت کا ذکر ہے؛ (۳) پھر یہ

سورۃ المجادلہ اور بحث کرنا) المجادلہ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے جسے سورت ”قد سمع“ اور قول حضرت ابی بن کعبؓ الانصاری سورۃ الظہار بھی کہتے ہیں (روح المعانی، ۲۸: ۱؛ تفسیر المراغی، ۲۸: ۱؛ فتح البیان، ۹: ۳۱۷)؛ اس سورت کا عدد تلاوت ۵۸ اور عدد نزول ۱۰۰ ہے؛ اس میں تین رکوع، بائیس آیات، چار سو تہتر کلمات اور ایک ہزار سات سو بانسویں حروف آئے ہیں (تفسیر خازن، ۴: ۲۵۲؛ تفسیر المعباس فی تفسیر ابن عباس، ۳۴۴) سورۃ المجادلہ کے شان نزول کے ضمن میں حضرت عائشہؓ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس کی قوت سامعہ تمام آوازوں پر محیط ہے۔ ایک خاتون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے گھر کے ایک گوشے میں آپؐ سے بات کر رہی تھی۔ میں بھی اس وقت آپؐ کے پاس ہی تھی، مگر میں اس کی بات نہ سن سکی، جب کہ اللہ رب العزت نے اس کی بات سن لی۔ یہ خاتون حضرت خولہ بنت ثعلبہؓ تھیں بنو حضرت اوس بن صامتؓ کی بیوی تھیں۔ شوہر نے کسی بات پر ناراض ہو کر بیوی سے کہہ دیا کہ تو میرے لیے ایسی ہے جیسے میری والدہ کی بیٹہ۔ یہ الفاظ ظہار پر دلالت کرتے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں طلاق کی ایک شکل تھی۔ حضرت خولہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اوسؓ نے جب مجھ سے شادی کی تو میں جوان تھی؛ پسندیدہ تھی، مگر اب جب میری عمر لگن لگنی اور میں نے اپنے جگر کے ٹکڑے اس کے لیے لے لیا کیے ہیں، اب وہ مجھ سے ظہار کرنا چاہتا ہے۔ میں نے چھوٹے چھوٹے بچے ہیں۔ اگر میں اس کے لیے عطا کروں تو بھوکے مر جائیں گے اور

مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۲)  
الزمخشري: الکشاف، قاہرہ، ۱۹۴۸ء؛ (۱۳) علی الواحدي  
النیشاپوری: أسباب النزول، قاہرہ، ۱۹۶۸ء؛ (۱۴)  
سید قطب: فی ظلال القرآن، قاہرہ، ۱۹۷۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

#### • مجاہد بن عبداللہ: ابو الجیش العباری

السَّوْقِيُّ بالله، گیارہویں صدی میں اندلس کا ایک  
مسلم بادشاہ جس نے دانیہ (Denia) (رک ہاں) اور  
جزائر بلیرک (Balearic) (رک ہاں) کی ایک خودمختار  
سلطنت قائم کی۔ وہ مشہور و معروف حاجب المنصور  
ابن ابی عامر (رک ہاں) کا ایک آزاد کردہ نصرانی  
النسل غلام (مولیٰ) تھا جس کی نسبت [العباری] اس  
نے اختیار کر لی تھی۔

ہشام ثانی کے عہد حکومت میں عسریوں نے  
اسے صوبہ دانیہ کا حاکم مقرر کر کے بھیجا اور جب  
قرطبہ کی خلافت منقرض ہو گئی تو مجاہد پہلا  
شخص تھا جس نے ۱۰۰۹/۵۴۰ء - ۱۰۱۰ء میں  
اپنی خود مختاری کا اعلان کیا۔ تھوڑی مدت  
کے بعد ہی اس نے جزائر بلیرک پر اور شاید طرطوشہ  
(Tortosa) پر بھی قبضہ کر لیا جسے اس نے بعد  
میں خالی کر دیا۔

چونکہ اسے بھی دیگر ملوک الطوائف کی  
طرح اس بات کی خواہش تھی کہ وہ اندلس میں  
خلافت کا فرضی نام قائم رکھے، لہذا ۱۰۱۰/۵۴۰ء  
میں اس نے اپنے ہاں تخت میں بنو امیہ کے  
ایک شخص عبداللہ المعیطی کے خلیفہ ہونے کا  
اعلان کر دیا، لیکن اسے جلد معزول کر دیا گیا۔  
۱۰۱۰/۵۴۰ء میں مجاہد نے سردانیہ (Sardinia)  
[رک ہاں] پر فوج کشی کی۔ اسے شروع میں کچھ  
کامیابی ہوئی، لیکن اگلے ہی سال شکست فاش کھا  
کر پیچھے ہٹنا پڑا۔ اس کی بیوی بھی قید کر  
لیے گئے۔

کر کیا گیا ہے کہ حکام کے مشاغل و فرائض  
بہت زیادہ ہوتے ہیں، اس لیے ان کی ادائیگی میں  
باوث نہیں بننا چاہیے؛ (۴) حکام کے لیے یہ  
دایت ہے کہ وہ مشکل گھڑی میں رعایا کے ساتھ  
سی سے کام لیں؛ (۵) سب سے آخر میں است کو  
ہانت سے منع کیا گیا ہے۔ دشمنان اسلام کی  
وستی، منافقت اور افتراق سے روکا گیا ہے، کیونکہ  
اس سے است کمزور ہوتی ہے۔ اس کی جمعیت متفرق  
و کر ذلت سے دوچار ہوتی ہے۔

سورت کی منقول تفسیر کے لیے سیوطی کی  
در المنثور فی التفسیر بالمأثور (۶: ۱۷۹) تفسیر  
قول کے لیے رازی کی تفسیر کبیر (۸: ۱۵۳) اور  
طاوی جوہری کی الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم  
(۲۱: ۱۲۸ تا ۱۳۸)، فقہی مسائل کے لیے ابو حیان  
الرناطی کی البحر المحیط (۸: ۲۳۰)، ابوبکر ابن  
برہی کی احکام القرآن، (ص ۱۷۳ بعد)، ابوبکر  
جصاص کی احکام القرآن اور قاضی ثناء اللہ ہانی ہتی  
التفسیر المظہری (۸: ۱۱۲)، ربط آیات اور  
صیل مضامین کے لیے روح المعانی (۲۸: ۱ بعد)،  
سیر المراغی (۲۸: ۱ بعد) اور فی ظلال القرآن  
(۲: ۳ بعد) سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

مأخذ: (۱) قاضی ثناء اللہ ہانی ہتی: التفسیر  
مظہری، حیدرآباد دکن؛ (۲) صدیق حسن خان:  
بح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) السيوطي: الاتقان  
علوم القرآن، قاہرہ، ۱۹۵۱ء؛ (۴) وہی مصنف:  
در المنثور فی التفسیر بالمأثور، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵)  
مَام الرازي: تفسیر کبیر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۶) جوہری:  
جواهر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ، ۱۹۲۲ء؛ (۷)  
وحیان الرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الرياض؛ (۸)  
ہی مصنف: النهر الماد من البحر، مطبوعہ الرياض؛ (۹)  
ویکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ، ۱۹۵۸ء؛ (۱۰)  
ویکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ، ۱۹۲۳ء؛ (۱۱)



علمی بصیرت سے کسی ظنی حکم کے استنباط کرنے پر قادر ہو اور جس بات کو مقدم کرنا چاہیے اسے مقدم کرنے اور جسے مؤخر کرنا چاہیے اسے مؤخر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو؛ (۲) مجتہد کی عدالت شک و شبہ سے بالاتر ہو اور ان گناہوں سے اجتناب کرتا ہو جو مجتہد کی عدالت میں صحت اجتہاد کی شرط نہیں بلکہ قبول اجتہاد کی شرط ہے، یعنی مجتہد کے فتاویٰ پر اعتماد کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ عدالت سے متصف ہو، جو وصف عدالت سے متصف نہیں ہوگا اس کا فتویٰ قابل قبول نہ ہوگا مگر وہ اپنی ذات کے حق میں صحت اجتہاد سے محروم نہیں ہوگا۔

اسام غزالی (حوالہ سابق) مآخذ شریعت پر عبور کامل رکھنے یا ان کا علمی احاطہ کرنے کے ضمن میں یہ بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ ان مآخذ سے فقہی احکام کے استخراج و استنباط کی کیفیت اور طریقوں سے بھی کماحقہ آگاہ ہو۔ وہ جہاں احکام شریعت کے چار مآخذ: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، اجماع اور عقل یا قیاس سے بحث کرتے ہیں وہاں استخراج مسائل اور استنباط احکام کی کیفیت جاننے کے لیے آٹھ علوم کو وسیلہ قرار دیتے ہیں جن میں سے دو علوم مقدمے کی حیثیت رکھتے ہیں، دو اتماسی (مستنبیہ) علوم ہیں اور چار علوم وسطی حیثیت رکھتے ہیں۔ مآخذ شریعت کے علم کے سلسلے میں غزالی مجتہد کے لیے یہ لازمی نہیں ٹھہراتے کہ وہ تمام کتاب اللہ کی معرفت رکھتا ہو بلکہ فقہی احکام سے متعلق آیات قرآنہ کا علم بھی کافی ہے جن کی تعداد پانچ سو ہے۔ اسی طرح ان پانچ سو آیات کا زبانی حفظ ہونا بھی لازمی نہیں، بلکہ ان کے مقامات کا علم رکھنا ہوتا کہ وقت ضرورت ان سے استفادہ کر سکے (حوالہ سابق) نیز دیکھئے المراغی: الاجتہاد فی الاسلام، ص ۱۰۰۔

اصول الاحکام، ۴: ۲۱۸، الغزالی: المستصفی، ۲: ۳۵۰۔ فقہائے اصولیین کی اصطلاح میں کسی حکم شرعی کے بارے میں ظنی علم کی تلاش میں فقیہ کا تمام قوت و کوشش صرف کر دینا اس طرح کہ مزید تلاش سے عجز محسوس کرنے لگے (ابن حزم، ۸: ۱۳۳؛ آمدی، ۴: ۲۱۸)۔ اس لحاظ سے مجتہد وہ فقیہ ہوا جو کسی شرعی مسئلے کے متعلق ظنی حکم تلاش کرنے میں اپنی طاقت و کوشش اس طرح صرف کر دے کہ اب آگے مزید کوشش اس کے بس کی بات نہ رہے؛ اس لیے جدید دور کے ماہرین اصول فقہ نے مجتہد اور اجتہاد کی جامع تعریف یہ کی ہے کہ: بِذَلِّ الْفَقِيهِ وَ سَعَةِ فِي اسْتِنْبَاطِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ مِنْ دَلِيلِهِ التَّفْصِيلِيِّ الشَّرْعِيِّ عَلَى وَجْهِ يَحْسِنُ مِنْ نَفْسِهِ الْعِجْزَ عَنِ الْمَزِيدِ: شریعت کے تفصیلی دلائل کی روشنی میں کسی عملی شرعی حکم کا استنباط کرنے میں فقیہ کا اپنی پوری کوشش اس طرح صرف کر دینا کہ وہ مزید کوشش کے بارے میں عجز محسوس کرنے لگے (عبد الوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۲۱۶، نیز قب محمد ابو زھرہ: اصول الفقہ، ص ۳۷۹؛ بدران: علم اصول الفقہ، ص ۴۶۹، عبد اللہ عمر: سلم الموصول الی علم الاصول، ص ۱۶۳)۔

مجتہد کے شرائط اور اقسام و درجات کے سلسلے میں قدیم اور جدید ماہرین اصول فقہ کے ہاں جو بظاہر فرق نظر آتا ہے اس کا تعلق اجمال اور تفصیل سے ہے۔ متقدمین نے جو باتیں جامعیت و اختصار کے ساتھ بیان کی تھیں متاخرین نے انہیں تفصیل اور تنوع کے ساتھ واضح طور پر پیش کیا ہے۔ امام غزالیؒ (المستصفی، ۲: ۳۵۰ تا ۳۵۴) نے مجتہد کے لیے دو شرائط بیان کیں ہیں: (۱) مآخذ شریعت کے علم کا احاطہ کر کے اپنی

تعلق لغوی الفاظ و عبارات کی ساخت سے ہے؛ دوسرے علم کو وہ معرفت لغت و نحو کا نام دیتے ہیں، یعنی مجتہد کو عربی لغت و نحو یا زبان اور قواعد کا اتنا علم ضرور ہونا چاہیے کہ وہ اہل عرب کے اسلوب تخاطب اور عادات و طرق استعمال کو سمجھ سکے اور کلام عرب میں سے صریح، ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق، مقید، نص کلام اور اس کا مقصود اور لہجہ کلام اور اس کا مفہوم واضح طور پر جان سکے، دو علوم جو اتمام و تکمیل کا درجہ رکھتے ہیں وہ ہیں: (۱) کتاب و سنت کے احکام میں سے ناسخ اور منسوخ کا علم ہونا، اس میں بھی حفظ کرنا شرط نہیں صرف ان سے آگاہی کافی ہے؛ (۲) علم روایت و درایت یعنی احادیث کے ضمن میں راویوں کے حالات کا علم، صحیح اور ناسد یا مقبول اور مردود کا جاننا ضروری ہے۔ غزالیؒ کے نزدیک یہ کافی نہیں کہ جرح و تعدیل رواۃ کے ضمن میں امام مالکؒ و شافعیؒ یا امام بخاریؒ و امام مسلمؒ کی آرا پر قناعت کر لی جائے بلکہ مجتہد کے لیے لازم ہے کہ وہ خود راویوں کی سیرت و احوال سے براہ راست بحث کرے (حوالہ: سابق)۔ مجتہد کے لیے جو چار علوم و سائنات کا درجہ رکھتے ہیں وہ یہ ہیں: (۱) حدیث عالم کا علم؛ (۲) باری تعالیٰ اور اس کے اوصاف کا علم؛ (۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صداقت کا علم اور آپ کے معجزات و آگاہی؛ (۴) علم الکلام کے طریقوں کا علم (حوالہ: سابق)۔

امام غزالیؒ (المستصفیٰ، ۲: ۳۵۰) مجتہد کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں:

مجتہد مطلق جو تمام قسم کے شرعی احکام کے استنباط پر قادر ہوتا ہے اور وہ ان آئمہ مذکورہ علوم کا ماہر ہوتا ہے؛ اس لیے اس میں اجتہاد

مجتہد کے لیے سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منسلک ہونا لازم ہے۔ احکام ذہنیہ حدیث کا علم بھی لازمی ہے۔ بلکہ احکام سے متعلقہ احادیث کا علم کافی ہے۔ اگر یہ احادیث احکام زبانی یاد ہوں تو بہتر طور پر بات ہے یا تصحیح شدہ ایسی اصل کافی ہے جس میں احکام سے متعلقہ احادیث موجود ہوں، مثلاً سنن ابی داؤد وغیرہ جیسے مجموعہ حدیث کا ہونا کافی ہے (حوالہ: سابق)۔ اجماع کے سلسلے میں بھی اتنا کافی ہے کہ مجتہد مواقع اجماع سے آگاہ ہو تاکہ اجماع کے خلاف فتویٰ دینے کی غلطی سے محفوظ رہے (حوالہ: سابق)۔ امام غزالیؒ قیاس کی جگہ عقل کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ عقل سے مراد ہماری یہ ہے کہ جہاں سرے سے شرعی احکام موجود ہی نہیں وہاں مخصوص شرعیہ، ان کے معانی و مفاہیم، اقوال و افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اجماع کا تتبع کیا جائے اور غیر منصوص جزئی مسئلے کو کسی منصوص جزئی مسئلے پر قیاس کر کے فیصلہ دیا جائے، کیونکہ وہ اعمال و افعال یا مسائل زندگی میں کے متعلق مآخذ شرع میں کوئی حکم موجود نہیں ان کے اجماع دینے میں کوئی حرج نہیں اور عقل اس موقف کی تائید کرتی ہے۔

مجتہد کے لیے جو آئمہ علوم امام غزالیؒ (المستصفیٰ، ۲: ۳۵۰ تا ۳۵۳) نے لازمی قرار دیے ہیں ان میں سے دو مقدمہ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں سے پہلے علم کو وہ "معرفة نصب الأدلة و التروط" (دلائل کے قائم ہونے اور ان کی شرائط کو پہنچانا) سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی مجتہد کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عقلی دلائل کی اقسام، اشکال اور قوت کیا ہیں۔ ان میں کچھ دلائل عقلیہ ہوتے ہیں جنہیں شارع نے وضع کیے ہیں دلائل وضعیہ کہلاتے ہیں جن کا

تمام شرائط موجود ہوتی ہیں؛ (۲) مجتہد جزئی یا خاص جو خاص یا بعض مسائل میں اجتہاد کا اہل ہوتا ہے۔ غزالیؒ کے نزدیک اجتہاد کا منصب تجزی کو قبول کرتا ہے، یعنی ایک عالم اور فقیہ بعض احکام و مسائل میں منصب اجتہاد پر فائز ہو سکتا ہے اور بعض میں نہیں ہو سکتا، مثلاً ایک ایسا مجتہد ہے جو قیاس کا ماہر ہے تو وہ قیاسی مسائل میں فتویٰ دے سکتا ہے خواہ وہ حدیث کا ماہر نہ بھی ہو۔ مفتی کے لیے ہر مسئلے کا جواب دینا شرط نہیں، امام مالکؒ سے چالیس مسائل دریافت کیے گئے جن میں سے چھتیس کے جواب میں انہوں نے (لا ادری کہ کر) لا علمی کا اظہار و اعتراف کیا تھا۔ امام شافعیؒ بھی بعض مسائل میں توقف سے کام لیتے تھے بلکہ خود صحابہ کرامؓ بھی بعض دینی مسائل میں توقف سے کام لیتے تھے گویا مفتی کے لیے شرط صرف یہ ہے کہ وہ جس مسئلے پر فتویٰ دے اس کے متعلق علی وجہ البصیرۃ آگاہی رکھتا ہو (حوالہ سابق)۔

آمدی (۴ : ۲۲۱) اجتہاد میں تجزی کے بارے میں امام غزالیؒ کے موقف کی تائید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجتہد مطلق بھی مسائل کثیرہ میں مہارت کے باوجود بعض مسائل سے ناواقف ہو سکتا ہے، اس لیے مجتہد کے لیے متعلقہ مسئلے کی لازمی باتیں جاننا ہی کافی ہے۔ آمدی کے نزدیک مجتہد میں ان دو شرائط کا پایا جانا لازمی ہے : (۱) مجتہد کے لیے وجود باری تعالیٰ کا علم ہونا لازم ہے، وہ اس کے اوصاف و کمالات سے آگاہ ہو اور یہ جاننا ہو کہ وہ واجب الوجود لذاتہ ہے، وہ حی و قیوم ہے، قادر، مرید اور متکلم بھی ہے تاکہ اس کی جانب سے تکلیف، یعنی بندوں کو احکام کا پابند بنانے کا تصور ہو سکے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صداقت پر ایمان رکھتا ہو، آپؐ کی شرع

منقول، معجزات و آیات کو تسلیم کرتا ہو تاکہ آپؐ کی طرف جن اقوال و احکام کی نسبت ہوتی ہے ان کے بارے میں برحق موقف سے آگاہ ہو۔ علم الکلام کی جزئیات سے آگاہی مجتہد کے لیے شرط نہیں تاہم اجمالی معلومات رکھنا ہو اور جن باتوں پر ایمان کا دار و مدار ہے ان سے آگاہ ہو، (۲) احکام شرعیہ کے مآخذ کا علم و معرفت رکھنا ہو، احکام شرعیہ کی اقسام، طرق اثبات دلائل، اختلاف مراتب اور شرائط ملحوظہ سے واقف ہو، تعارض کی صورت میں ایک حکم کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہو، تحصیل احکام کی کیفیت معلوم ہو۔ تحریر و تقریر کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ مختلف وارد شدہ اعتراضات کا صحیح جواب دے سکے، راویوں کے حالات سے آگاہ ہو، جرح و تعدیل کا علم رکھتا ہو، صحیح اور سقیم حدیث میں تمیز کر سکتا ہو، قرآن مجید کے اسباب نزول اور احادیث کے پس منظر سے واقف ہو، نصوص احکام میں سے ناسخ و منسوخ کا علم رکھتا ہو، عربی لغت و نحو سے اس حد تک آگاہ ہو کہ کلام عرب کی اوضاع و عادات اور طریقہ تغاطب میں امتیاز کے قابل ہو، اور دلالات لفظیہ کی تمام صورتوں پر کامل عبور رکھتا ہو (آمدی : احکام فی اصول الاحکام، ۴ : ۲۲۰)۔

قاضی محب اللہ بہاری (مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت، ۲ : ۳۶۲) کے مطابق مبادی فقہ کا وہ ماہر فقیہ مجتہد کہلاتا ہے جو مسائل شرعیہ میں بالقوۃ اجتہاد پر قادر ہو، یعنی اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو بالفعل اجتہاد کرنا شرط نہیں۔ ان کے نزدیک ایسا فقیہ جو فروع فقہیہ کا حافظ ہو محض اس بنیاد پر مجتہد کہلانے کا مستحق نہیں، بعض اوقات مجتہد کے لیے اجتہاد کرنا فرض عین ہو جاتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں : ایک یہ ہے کہ سائل کسی اور سے دینی مسئلہ پوچھ رہا ہو

درست فیصلہ صرف سلیمان کا تھا نہ کہ داؤد کا، پھر اسی حدیث نبویؐ سے بھی کہ ”اگر اجتہاد کیا اور درست فیصلے پر پہنچا تو اس کے دو اجر ہیں اور اگر غلط فیصلے پر پہنچا تو اسے ایک ہی اجر ملے گا۔ ظاہر ہے کہ درست فیصلہ ایک ہی ہو سکتا ہے۔

مال اور نتیجے کے اعتبار سے ابن حزم (۸: ۱۳۶ تا ۱۳۷) مجتہد کی تین قسمیں قرار دیتا ہے، ایک تو یہ ہے کہ جو درست فیصلے پر پہنچا ہے اور اس کے متعلق ہم قطعی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس فیصلے پر وہ پہنچا ہے وہ قطعی طور پر غلط ہے۔ تیسرا مجتہد وہ ہے جس کے بارے میں ہمیں توقف سے کام لینا پڑے گا کیونکہ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ درست ہے یا غلطی پر ہے، اگرچہ ہمیں یہ یقین ہے کہ وہ عند اللہ دو میں سے کسی ایک مقام کا مستحق ہے یعنی یا توصحت پر ہے یا غلطی پر ہے، لیکن ہم اس کے بارے میں قطعی طور پر کچھ نہیں کہیں گے بلکہ توقف سے کام لیں گے۔

اہل حق مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ شرعی احکام میں مجتہدین کی اجتہادی غلطیاں قابل معافی ہیں اور ان پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا (آمدی: احکام فی اصول الاحکام، ۳: ۲۴۳)؛ ابن حزم (۸: ۱۳۸) بعد اس نقطہ نظر کی تائید کرتا ہے اور اس سلسلے میں آیہ مبارکہ و لیس علیکم جناح فیما اخطاتم بہ، یعنی اگر کسی کام میں تم خطا کر بیٹھو تو اس کا تم پر کوئی گناہ نہیں (۳۳ [الاحزاب]: ۵) کو بطور نص قطعی پیش کرتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی استدلال کرتا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ صحیح اجتہاد پر دو گنا اجر ملتا ہے اور غلطی کرنے والے کو ایک ہی اجر ملتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اس حدیث کے حکم کے ضمن میں مفتی،

جو اگر اجتہاد کرتا ہے اور اس میں غلطی ہو جاتی ہے، اس کا خوف ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فقہ کو خود کسی مسئلے پر عمل کی ضرورت ہے اسی حالت میں بھی اپنی ذات کے لیے اس پر اجتہاد کرنا فرض ہے، اگر شہر میں کوئی مجتہد نہیں ملے تو واقعہ مسئلہ کے فوت ہونے کا اثر بھی نہیں ہوگا اسی صورت میں مجتہد کے لیے اجتہاد کرنا فرض کفایہ ہے۔ مجتہد کے لیے اس وقت اجتہاد کرنا مستحب کا درجہ رکھتا ہے جب وہ کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہونے سے قبل ہی اس کے متعلق شرعی حکم کا استنباط کرے (حوالہ سابق، ۲: ۳۶۳)۔ شارح مسلم الثبوت (فوائد الرحموت، ۲: ۳۶۳) نے صراحت کی ہے کہ امام غزالیؒ، امام ابن الہمام اور صاحب بدائع الصنائع اجتہاد کی تعجزی کے قائل ہیں البتہ ابن حاجب نے اس مسئلے پر توقف سے کام لیا ہے۔

ابن حزم (۸: ۱۳۶) بعد نے اجر کے اعتبار سے مجتہد کی دو قسمیں بیان کی ہیں، ایک وہ جو دو گنا اجر پاتا ہے یعنی اجتہاد کرتا ہے اور صحیح فیصلے پر پہنچتا ہے، دوسرا مجتہد وہ ہے جو اجتہاد تو کرتا ہے مگر صحیح فیصلے پر نہیں پہنچتا، ایسا مجتہد صرف ایک اجر کا مستحق ہے۔ ایک ہی مسئلے پر اگر دو مجتہد اپنی اجتہادی کوششوں کے بعد دو الگ الگ احکام کا استنباط کرتے ہیں جو باہم متعارض ہیں تو ہر ایک صورت میں صحیح اور درست تو ایک ہی ہوگا۔ آمدی بھی ابن حزم کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جمہور کا پسندیدہ مسلک یہ ہے کہ ہر دو مجتہد درست نہیں ہو سکتے کیونکہ آیہ مبارکہ فقیہم منها سلیمینؑ میں ہم نے سلیمان علیہ السلام کو مسئلہ سمجھا

جائز ہوگا اور یوں ایک لامتناہی سلسلہ چل نکلتے گا جو اضطراب و ہریشانی کا باعث ہوگا (آمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ص: ۲۷۳؛ عبدالوہاب: خلاف: علم اصول الفقہ، ص: ۲۲۰ تا ۲۲۱؛ ابن حزم: ۸: ۱۳۸)، لیکن اگر یہ اجتہادی فیصلہ کسی نص قطعی، اجماع بر قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس سے رجوع کرنا لازم ہے؛ کیونکہ حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر ضد کرنے سے بہتر ہے۔ حضرت عمر ابن الخطاب بھی اپنے قاضیوں کو ایسے فیصلوں سے رجوع کر لینے کا مشورہ دیا کرتے تھے (حوالہ سابق)۔

مقدمین علمائے اصول فقہ نے جو باتیں اجمال و جامعیت کے ساتھ بیان کیں انہیں متأخرین اور جدید دور کے ماہرین علم اصول الفقہ نے علمی انداز میں ترتیب اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مجتہد کے لیے مقدمین نے جو دو شرطیں بیان کی تھیں ان کے ضمنی مسائل کو ترتیب دے کر متأخرین نے مجتہد کے لیے آٹھ شرائط پیش کی ہیں: (۱) اسلام اور عدالت: اسلام کی شرط اس لیے ہے کہ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ تفصیلی شرعی دلائل کی روشنی میں شرعی احکام کے استنباط میں اپنی کوشش صرف کرے اور یہ صرف وہی کر سکتا ہے جس کا دل اللہ کی معرفت، اس کی صفات کے علم، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق سے منور ہو اور اس کا اس بات پر پختہ ایمان و یقین ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی ہم تک اللہ کے احکام پہنچائے ہیں (بدراں: اصول الفقہ، ص: ۷۶؛ دیکھئے آمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ص: ۲۷۰؛ (۲) کتاب اللہ کو از روئے لغت و شریعت جانتا ہو: از روئے لغت جانے سے مقصود یہ ہے کہ قرآن مجید کے مفرد و مرکب الفاظ کے معانی اور ان کے خواص سے پوری طرح آگاہ ہو، عرب ماحول میں رہ کر یا صرف و نحو میں مہارت پیدا کرے۔

حکام، عمل کرنے والے اور عقیدہ رکھنے والے سب آجاتے ہیں، ان سب سے اگر خطا سرزد ہو گئی تو قابل معافی ہوں گے۔ سورہ احزاب کی مذکورہ آیت میں چونکہ عمداً گناہ کرنے پر عذاب کی وعید آئی ہے، اس لیے ابن حزم (۸: ۱۳۸) بعد مجتہد مخطی (خطا کار) کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: ایک قسم وہ ہے جو معذور ہے، یعنی جو اپنے اجتہاد کے بعد کسی غلط نتیجے پر پہنچا، مگر اسے یہ یقین ہے کہ وہ حق پر ہے۔ یہ مجتہد مخطی معذور ہے اور اس کے لیے ایک اجر کا وعدہ ہے: دوسرا مجتہد مخطی وہ ہے جو غیر معذور ہے، یعنی جسے اپنی غلطی کا علم ہو گیا یا اجتہاد کے باوجود اسے اپنے موقف کے مبنی بر حق ہونے کے متعلق کوئی دلیل نہ مل سکی، مگر وہ پھر بھی اسی پر مصر رہا، کیونکہ ایسے مجتہد کا اپنے اجتہاد پر قائم رہنا غلط ہے، بلکہ اسے اپنا موقف فی الفور ترک کر دینا چاہیے اور حق کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ایسے غلط موقف پر ضد کرنا گناہ کبیرہ ہے۔ ظواہر کے مسلک کے مطابق ابن حزم (۸: ۱۳۹) کے نزدیک ہر مسلمان پر اجتہاد کرنا فرض ہے۔ اگر کوئی اجتہاد کے بغیر کسی بات کو مان لے یا اس پر عمل کرے تو وہ ایک قابل مذمت مقلد ہے، وہ خواہ صحیح عمل کرے یا غلط، وہ ہر صورت میں نافرمان و گنہگار ہے۔

اصول فقہ کے ماہرین اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ کسی ایک مجتہد کا اجتہاد قابل نقض یعنی توڑنے کے قابل نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اس کے اجتہاد کو نہ تو کسی دوسرے مجتہد یا حاکم کا اجتہاد توڑ سکتا ہے اور نہ وہ خود اپنے نئے اجتہاد سے سابقہ اجتہاد کو توڑ سکتا ہے۔ علما اس کی حکمت یہ بتاتے ہیں کہ اگر ایک اجتہاد کا نقض جائز ہوا تو پھر دوسرے اجتہاد کا نقض بھی



یہ کہ سلف صالحین کے طریقہ کار کا علم ہو تاکہ احکام کی علت معلوم کرنے کے ضمن میں اس سے مدد لے سکے (شرح منہاج الاصول الاسنوی، ۳: ۳۱۰)؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۵؛ معرفت ناسخ و منسوخ: مجتہد کے لیے جس علم کی سب سے زیادہ ضرورت پڑتی ہے وہ ناسخ و منسوخ کا علم ہے۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناقابل انکار حقیقت ثابتہ ہیں اور مجتہد کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ کون حکم منسوخ ہو چکا ہے اور کس حکم نے اس کی جگہ لی ہے؛ کیونکہ ہو سکتا ہے وہ ناسخ کی موجودگی میں منسوخ پر عمل کرنے لگے۔ ناسخ اور منسوخ کے موضوع پر علما نے بہت کچھ لکھا ہے ضمنی طور پر بھی جیسے آمدی اور غزالی وغیرہ اور مستقل کتابوں کی شکل میں جیسے ابن الجوزی اور ابن حزم ظاہری وغیرہ (بدران: اصول الفقہ، ص ۳۷۸؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۱؛ ابن حزم، ۸: ۱۳۷، المستصفیٰ، ۲: ۳۵۱، آمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ۳: ۲۷۸)؛ (۷) معرفت مقاصد احکام: امام شاطبی (الموافقات، ۴: ۲۱۳) نے اجتہاد کے اصول ہی صرف دو بتائے ہیں: مقاصد شریعت کا فہم و ادراک اور استنباط احکام کی قدرت و اہلیت۔ ان کے نزدیک پہلا اصول ہی حقیقی اساس ہے جب کہ دوسرا اصول ایک خادم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلامی شریعت نے اللہ کے بندوں کی بھلائی کے تین مراتب کو ملحوظ رکھا ہے ضروریات پوری ہوں، واجبات کی تکمیل ہو اور اولیٰ آدم کی تربیت و اصلاح ہو۔ اسی طرح حرج اور ضیق یعنی تنگی کو دور رکھا گیا ہے۔ عسر پر یسر کا ترجیح دی گئی ہے اور طائفت و وسعت سے بڑھ کر اللہ نے بندوں کو تکلیف نہیں دی؛ اس لیے مجتہد کا یہ سب مقاصد شرع معلوم و ملحوظ ہونے چاہیے (دیکھیے ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۶)۔

بدران: اصول الفقہ، ص ۳۸۲؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۲؛ شرح منہاج الاصول الاسنوی، ۳: ۳۱۰؛ (۲) معرفت نبویؐ: حدیث نبویؐ خصوصاً احکام سے متعلق احادیث کے لغوی و شرعی معانی و مدلولات سے جائز ہو؛ روایت اور درایت کے اصول سے آگاہ ہو؛ احکام حدیث کے علاوہ راویان حدیث کی جرح و تعلیل کا علم رکھتا ہو (حوالہ سابق)؛ (۳) مواقع اجماع سے آگاہ ہو تاکہ متقدمین علمائے سلف کے اجماعی مسائل پر رائے زنی نہ کرے جیسے اصول حرالت پر اجماع ہو چکا ہے۔ اسی طرح قرآن و حدیث سے جو معمرات ثابت ہیں ان پر بھی امت کا اجماع ہے (ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۳؛ بدران: اصول الفقہ، ص ۳۷۷)؛ (۴) معرفت لغت عربیہ: قرآن مجید اور حدیث نبویؐ کی زبان عربی ہے؛ اس لیے ابن کی تفسیر و تشریح اور ان سے احکام شرعی کے استنباط کے لیے ضرورت کے مطابق کلام عرب کے اجلوب اور انداز تعاطب سے آگاہی لازم ہے (خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۲۱۹؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۰؛ بدران: اصول الفقہ، ص ۳۷۷؛ محمد ابو العیاض: علم اصول الفقہ، ص ۱۵۲)؛ (۵) معرفت قیاس: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو اجتہاد کو قیاس کے مترادف قرار دیا ہے، اس لیے مجتہد کے لیے قیاس کی وجوہات اور طریقوں سے آگاہ ہونا لازمی ہے تاکہ احکام کے متعلق وارد ہونے والی نصوص کی روشنی میں قیاسی احکام کا استنباط کر سکے۔

یہ معرفت قیاس کے تقاضے تین امور سے پورے ہوتے ہیں: اولاً اصول نصوص کا علم ہو جو احکام کی بنیاد ہیں؛ ثانیاً قیاس کے اسباب بھی معلوم ہوں جن کی مدد سے قیاسی احکام کے اصول کے احکام پر قیاس کیا جا سکتا ہے؛ ثالثاً قیاس کے قواعد و ضوابط کا علم ہو، ثالثاً

معرفت فن اصول فقہ : مجتہد کے اجتہاد کی اساس اور اصل وسیلہ اصول فقہ کا فن ہے ۔ اس فن کی تدوین سے پہلے اجتہاد ایک مشکل ترین اور نہایت کٹھن کام تھا، مگر اصول فقہ کی تدوین کے بعد یہ کام نسبتاً آسان ہو گیا؛ تاہم مجتہد کے لیے فن کی اسماء الکتاب کا احاطہ اور اصول فقہ کی تمام جزئیات پر عبور رکھنا بھی ایک اہم اور محنت طلب کام ہے اور شریعت کے تفصیلی دلائل کی روشنی میں کسی مطلوب شرعی حکم کا استنباط اصول فقہ کی مہارت پر موقوف ہے (بدران : اصول فقہ، ص ۷۸)؛ ان آٹھ شرائط کے علاوہ بعض ماہرین اصول فقہ نے کچھ اور شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے مثلاً شیخ محمد ابو زہرہ (اصول الفقہ، ص ۳۸) صحت نیت، سلامت اعتقاد، صحت فہم اور حسن تقریر و اندازہ بھی مجتہد کے اوصاف اور شرائط میں شامل کرتے ہیں۔

ان شرائط و اوصاف سے متصف مجتہد کے سامنے اجتہاد کے لیے جو واقعات و مسائل پیش ہو سکتے ہیں وہ تین قسم کے ہیں : ایک واقعہ یا مسئلہ تو ایسا ہے کہ اس کے بارے میں نص قطعی موجود ہے جو واضح طور پر ایک متعین حکم پر دال ہے ۔ یہاں تفسیر و تاویل کی بھی حاجت نہیں مثلاً زانی کو کوڑے مارنے کی تعداد متعین ہے۔ اس میں اجتہاد کی ضرورت نہیں؛ یا ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے بارے میں قطعی طور پر کتاب اللہ کا حکم ہے ورسنت نے اس کی تشریح و تعیین کر دی ہے جیسے بلوۃ و زکوۃ ۔ بلوۃ سے کیا مقصود ہے اور کیسے قصود ہے ؟ سنت نے واضح طور پر متعین کر دیا ہے ۔ اس طرح زکوۃ کا نصاب وغیرہ بھی سنت بوی نے متعین کر دیا ہے؛ اس لیے یہاں بھی اجتہاد کی ضرورت نہیں؛ تیسرا مسئلہ یا واقعہ ایسا ہو سکتا ہے جس کے متعلق غیر قطعی نص یعنی ظنی

نص موجود ہے۔ ظنی ہونے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ نص روایت و ورود کے اعتبار سے ظنی ہے یا دلالت کے لحاظ سے ظنی ہے ۔ یہاں مجتہد کے لیے اجتہاد کا میدان کھلا ہے اور صحیح حکم کا استنباط کرنا اس کا منصب ہے (عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقہ، ص ۲۱۶ تا ۲۱۷)۔

ماہرین اصول فقہ نے مجتہدین کے مراتب و درجات سے بھی بحث کی ہے ۔ مجتہدین کے اہم طبقات چھ ہیں : (۱) مجتہد فی الشرع یا مجتہد مطلق : یہ اپنے اجتہاد میں مستقل اور آزاد ہوتے ہیں اور ان میں وہ تمام شرائط پائے جانے لازمی ہیں جن کا ابھی اوپر ذکر ہوا ۔ حنبلی مسلک کے مطابق کوئی زمانہ مجتہد مطلق سے خالی نہیں ہوتا ۔ شیعہ کا بھی یہی مسلک ہے (ابو زہرہ : اصول الفقہ، ص ۳۹۳) ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی مجتہد مطلق کی ایک ضمنی قسم بھی بیان کرتے ہیں جسے وہ مجتہد مطلق منتسب کہتے ہیں جو اپنے مسلک کے امام کے علاوہ کتاب و سنت اور آثار سلف کی بنیاد پر بھی اجتہاد کرتے ہیں ۔ ان کی رائے میں قاضی ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن الشیبانی اسی زمرے میں آتے ہیں (الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، ص ۴۲ تا ۴۳)؛ (۲) مجتہد منتسب : جو اصول میں اپنے امام کے تابع ہوتے ہیں، مگر فروع میں ان سے اختلاف کرتے ہیں جیسے شوافع میں سے امام المزنی، مالکیوں میں سے ابن وہب، ابن عبدالحکم اور ابن القاسم، حنفیہ میں سے امام حسن بن زیاد، ہلال الراي، ابوالحسن الکرخی اور امام ابوہریرہ الاصم اسی زمرے میں آتے ہیں؛ (۳) مجتہد فی المذاهب : جو اصول و فروع دونوں میں اپنے امام کا اتباع کرتے ہیں البتہ غیر موجود فروع میں وہ اجتہاد کرتے ہیں، لیکن ان کا اصل کام حلل فقہ کی تطہیر اور تنفیذ ہوتی ہے؛ (۴) مجتہد مرجع : یہ مجتہدین کا

الاسلامی و تاریخ النظم القضائية فی الاسلام، قاہرہ، ۱۹۷۶ء؛ (۱۵) فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی : کنز الوصول الی علم الاصول، استانبول، ۱۳۰۸ھ؛ (۱۶) عمر عبد اللہ : سلم الوصول الی علم الاصول، قاہرہ، ۱۹۵۸ء؛ (۱۷) محمد ابو زہرہ : اصول الفقہ، قاہرہ، ۱۹۵۷ء؛ (۱۸) اشرف علی تھانوی : الاقتصاد فی بحث التقليد و الاجتهاد، دہلی، ۱۳۲۹ھ؛ (۱۹) ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری : اجتہاد و تقلید، لاہور، ۱۹۶۸ء؛ (۲۰) قاری محمد طیب : اجتہاد اور تقلید، لاہور، ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) محمد حنیف ندوی : مسئلہ اجتہاد، لاہور، ۱۹۵۲ء؛ (۲۲) نذیر احمد : اجتہاد، دہلی، ۱۳۲۵ھ؛ (۲۳) جعفر شاہ : اجتہادی مسائل، لاہور، ۱۹۵۹ء؛ (۲۴) عبدالوہاب خلاف : مصادر الشریع الاسلامی، قاہرہ، ۱۹۷۲ء؛ (۲۵) وہی مصنف : علم اصول الفقہ، قاہرہ، ۱۹۷۰ء۔

(ظہور احمد اظہر)

**مجتہد** (شیعی نقطہ نظر) : مجتہد، مصدر ۵ اجتہاد سے اسم فاعل ہے، جس کے لغوی معنی ہیں جان توڑ کوشش کرنے والا، زحمت اٹھانے والا اور اصطلاحاً اس کے معنی ہیں، اجتہاد کرنے والا اور اجتہاد کے معنی ہیں : ”ملکہ تحصیل الحجج علی الاحکام الشرعیۃ أو الوظائف العقلیۃ شرعیۃ أو عقلیۃ“ (مصباح الاصول، ص ۳۳، الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۶۳)، یعنی شرعی یا عقلی اعتبار سے عملی فرائض یا شرعی احکام کے لیے دلائل حاصل کرنے کی قدرت نامہ اور ”ملکہ“۔

شرعی احکام یا عملی فرائض پر دلائل حاصل کرنے کی مہارت کاملہ رکھنے والا شخص مجتہد ہے۔ اسے ایسا ملکہ ہو کہ احکام شرعیہ میں ہر حکم کے دلائل دریافت کر سکے اور دلائل حاصل کرنے کے لیے جو عمل انجام دینا پڑتے ہیں ان کے دلائل

ہوں گے۔ مجتہد کا کام یہ ہے کہ مروی آراء کے حتمی وسائل ترجیح سے فیصلہ دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ احوال عصر کے مطابق فلاں رائے قوت و صلاحیت میں قابل ترجیح ہے؛ (۵) مجتہد موازن : ان کا کام مختلف آراء اور اقوال کا موازنہ کرنا اور یہ بتانا ہے کہ کونسا قول اقوی، اصح یا اقیس یعنی زیادہ قرین قیاس ہے؛ (۶) طبقہ حفاظ : اجتہاد کا یہ آخری درجہ ہے۔ اس طبقے کا کام موازنہ یا ترجیح نہیں ہوتا، بلکہ ترجیح یافتہ قول کی معرفت ہوتا ہے (الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، ص ۳۲ تا ۳۵؛ ابو زہرہ : اصول الفقہ، ص ۳۹۵؛ متقدمین ماہرین اصول فقہ مثل اسام غزالی اور آمدی وغیرہ مجتہد کی صرف دو قسمیں بیان کرتے ہیں، یعنی مجتہد مطلق اور مجتہد منتسب یا مجتہد جزئی (المستصفی، ۲ : ۳۵۱؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ص ۲۷۷؛ المراجعی : الاجتہاد فی الاسلام، ص ۷ بعد، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ۲ : ۳۶۲)۔

**مآخذ** : (۱) ولی اللہ دہلوی : الانصاف فی بیان مسائل الخلاف، لاہور، ۱۹۷۱ء؛ (۲) الاسنوی : شرح منہاج الوصول، قاہرہ، ۱۹۳۳ء؛ (۳) آمدی : الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ، ۱۳۴۷ھ؛ (۴) ابن حزم : احکام فی اصول احکام، قاہرہ، ۱۹۲۳ء؛ (۵) غزالی : المستصفی، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ؛ (۶) عبدالعلی الانصاری : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ؛ (۷) سبب اللہ دہلوی : مسلم الثبوت، دہلی، تاریخ ندارد؛ (۸) الشریف المصطفی : کتاب التعریفات، بیروت، ۱۹۶۸ء؛ (۹) راہانوی : کشف اصطلاحات الفنون، بیروت، ۱۹۷۴ء؛ (۱۰) القاسمی : الرسائل، قاہرہ، ۱۹۶۸ء؛ (۱۱) قاضی محمد امجد لکھوی : دستور العلماء، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ھ؛ (۱۲) مصطفی المراجعی : الاجتہاد فی الاسلام، بیروت، ۱۳۴۷ھ؛ (۱۳) محمد عبد اللہ ابو النجا : علم اصول الفقہ، بیروت، ۱۳۴۷ھ؛ (۱۴) احمد الطحطاوی : تاریخ التشریع

ے باخبر ہو۔ زاویہ بحث اس کا شرعی ہو یا عقلی۔ وظائف عملیہ“ سے مراد یہ ہے کہ مجتہد کو استدلال کے لیے کس وقت کیا واجب ہے اور کون سے اقدامات فکر و نظر فرض ہیں اور ہر بات کی شرعی عقلی دلیل کیا ہے۔ ان تمام باتوں سے اتنی استعداد باخبری اور ایسا ملکہ یا ایسی قدرت و ندرت ہو کہ دلائل قابل اعتماد و یقین قائم کر کے تنبہات حکم کر سکے۔

شریعت قیامت تک باقی رہنے والی چیز ہے۔ دین ابدی قانون ہے، لہذا ہر وقت نئے مسائل کا حل اور ہر شخص کی ذمہ داری کا علم ہونا ضروری ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد و نہ کہ نبوت و رسالت کا دروازہ بند ہو چکا اور قرآن مجید کے بعد کوئی کتاب نہ آئی ہے، نہ آئے گی، لہذا ہر مسلمان پر اپنی شرعی تکلیف کا معلوم کرنا جب ہے اور جو عمل انجام دے وہ قرآن مجید و سنت کے مطابق درست ہو۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) ہر شخص تمام احکام کا عالم ہو: (۲) نہ قابل اعتماد انتخاب تمام احکام کے عالم ہیں۔ ناواقف افراد ان عالموں سے پوچھ لیں اور اس پر عمل کریں۔ تمام احکام یا فقیہ بھی دو طرح کے ہوں گے: ایک ایسے عالم جو صرف احکام جانتے ہوں گے دوسرے وہ جن کو حکم بھی معلوم ہے اور لیل حکم بھی۔ مثلاً نماز واجب ہے اور اس واجب ہونے پر دلیل ہے ”اقیموا الصلوٰۃ“۔ مسائل و دلائل گر واضح طور پر کتاب و سنت سے مل جائیں تو کیا یہ کہنا، لیکن اگر دونوں مآخذ میں صراحت سے کوئی حکم نہ ملے تو کیا وسائل اختیار کیے جائیں وروہ وسائل شرعی معیار کے مطابق ہوں، بڑا پیچیدہ عمل ہے۔ شارع مقدس نے اس کے اصول بتائے ہیں اور علمائے امت نے ان اصول سے استخراج احکام میں مدد لی ہے۔ ایسے لوگ آج بھی موجود ہیں

جو شب و روز پوری تن دہی اور جان فشانی سے تمام مسائل شرعی اور احکام دینی کو بدلائل جانتے ہیں اور جہاں کوئی نیا مسئلہ پیش آ جاتا ہے ان میں ایسی توانا صلاحیت موجود ہے جس کی مدد سے وہ شرعی حکم معلوم کر لیتے ہیں۔ حصول علم حکم شرعی کے لیے قوانین، اصول فقہ موجود ہیں۔ مجتہد ان قوانین کے مطابق تلاش و جستجو کے بعد دلائل مہیا کرتا ہے اور مسئلہ کا فیصلہ کر دیتا ہے۔

قرآن مجید اور احادیث و سنن کا مطالعہ، احکام فقہ اور مباحث و استدلال کی مہارت کے لیے لغت عرب خصوصاً محاورات و الفاظ و معانی قرآن و حدیث کا پوری طرح علم ضروری ہے۔ صرف و نحو، حقیقت و مجاز کو سمجھتا ہو، آیت کا نزول اور حدیث کا مخاطب عام و خاص، مقید و مطلق، راویوں کی حیثیت، روایات کا درجہ، مصادر و مآخذ کا فہم، اجمال و تفصیل کے نکات بآسانی سمجھنے اور اس سے استفادہ کرنے کی اتنی قوت ہو جس میں شک یا وہم کا گزر نہ ہو۔ جہاں کتاب و سنت کی روشنی میں کوئی عقلی استدلال درپیش ہو وہاں کس قسم کی دلیلوں سے کام لینا چاہیے اور کیا اسلوب اختیار کرنا چاہیے۔ استنباط و استخراج حکم کا طریقہ کیا ہونا چاہیے، ان سب باتوں کو ذہانت، ذکاوت، حافظہ، تقویٰ اور علم و بصیرت سے دریافت کرنے کی پوری قدرت رکھنا ہو۔

اثنا عشری میں چونکہ اجتہاد مطلق کا سلسلہ باقی ہے اور وہ کسی ایک عہد تک اجتہاد کو محدود نہیں مانتے، اس لیے وہ عمل اجتہاد اور اس کے علوم پر مسلسل کام کر رہے ہیں۔ عراق میں نجف اور ایران میں قم فقہ و اجتہاد کے قدیم ترین درسی حلقے قائم ہیں اور وہاں کے فقہاء تمام احکام شرعیہ پر تفصیلی دلائل کا علم رکھتے ہیں۔ مجتہد کہلاتے ہیں۔ ان فقہاء پر عقیدہ حراس

ہے تو خود اس کے لیے حجت ہے۔ وہ اس کے مطابق عمل کرتا اور فتویٰ دے سکتا ہے اور غیر مجتہد اس پر عمل کر سکتا ہے۔ مجتہد جب اپنے مالک اور قدرت استنباط و تحصیل دلائل کو استعمال کرنے کے بعد کوئی رائے قائم کرتا ہے تو اس کا فیصلہ یا حکم واقعی کا علم وحدانی ہے یا حکم تعبیدی ہے، یعنی اس کی ذمہ داری ہے کہ شارع کے بنائے ہوئے اور اس کے بعد عقل حقیقی کے سہارے حاصل کیے ہوئے حکم پر عمل کرے اور جب علم و قطع حاصل ہو جائے تو اس کی ظاہری تکلیف شرعی اس کے اور خدا کے درمیان ثابت ہو جاتی ہے۔ مجتہدین نے فقہ کو علمی، فنی اور تقابلی زاویوں سے قابل فخر حد تک موضوع بنایا ہے اور بعض مجددین نے ہر زمانے میں بحث و نظر کی نئی راہیں کھول کر اجتہاد کو بڑی وسعت عطا کی ہے۔ ہزاروں کتابیں لکھی گئی ہیں اور ہزاروں مجتہد اس فن پر کام کر رہے ہیں۔ ان تالیفات کو اگر دیکھنا چاہیں تو ایک ذخیرہ ان مجتہدین کا ہے جو ”مجامع احادیث فقہیہ“ مرتب کر چکے ہیں، مثلاً الکافی، من لایحضرہ الفقیہ، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تہذیب الاحکام، الوافی اور تفصیل وسائل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعہ، یعنی کتاب الوسائل، اسی طرح محمد باقر المجلسی کی ”بحار الأنوار“۔

۲۔ مجامع فقہ استدلالیہ: وہ کتابیں جو فنی ارتقا اور مجتہدین کے انداز فکر کی رہنمائی کرتی ہیں، مثلاً علامہ حلی کی ”کتاب تذکرۃ الفقہاء“ شہید اول، شمس الدین محمد مکی (م ۷۸۶ھ) اور شہید ثانی، زین الدین بن علی الشامی (م ۹۶۶ھ) کی کتاب الروضة البہیہ فی شرح اللعۃ المشرقیہ، یوسف بن احمد درازی بحرینی (م ۱۱۸۶ھ) کی کتاب ”الحقائق الناصرہ فی احکام

مجتہدین کی رائے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ اور ان مجتہدین میں کامل ترین ”مجتہد“ ”اعلم“ کہلاتے ہیں۔ غیر مجتہد فقہاء ان کی تقلید کرتے ہیں۔ ایسے مجتہدین اپنے فہموں کا مجموعہ جہاں کر عوام تک پہنچاتے ہیں۔ مدارس میں متعلقہ علوم و فنون پڑھائے جاتے ہیں اور افاضل و علما ان تمام مرحلوں سے گزر کر اکابر و شیوخ کے درس میں شریک ہوتے ہیں۔ یہ بزرگ حضرات منبر پر بیٹھ کر ایک ایک مسئلہ پر لکچر دیتے ہیں اور جزئیات و کلیات، استنباط و استدلال کے قوانین و آداب بتاتے ہیں، عملاً فتویٰ دیتے ہیں، فتووں پر دلیل دیتے ہیں، دوسرے فقہاء و مجتہدین، دوسرے مذاہب و آرا کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں اور احکام شرعیہ نیز اصول فقہ پر فکری اور عملی اسباق دیتے ہیں۔ ایک مجتہد وضو کے آغاز یا ہانی کے بیان اور طہارت کے آداب سے لے کر آخر ابواب فقہ تک تمام جزئیات و کلیات پڑھاتا ہے اور ایک کاسل درس کو ”دورہ کاسل درس خارج“ کہا جاتا ہے۔ درجہ اجتہاد حاصل کرنے کے لیے معنی، ذہین اور اعلیٰ قابلیت کے افراد کو ایک بلکہ ایک سے زیادہ ”دورہ“ مکمل کرنا ہوتے ہیں۔

مجتہد مطلق علمی اور عملی طور پر اپنے معاصر یا اپنے سابق کا کسی نہج پر مقلد نہیں ہوتا۔ وہ اپنے وقت کے دلائل کے ذریعے حکم شرعی دریافت کرتا ہے، ہر شرعی تکلیف معلوم کر کے عمل کرتا ہے۔ ہر شخص تمام مسائل پر دلائل تلاش نہیں کر سکتا ہے، مستعجزی یا عامل باحیاط کہتے ہیں۔ مجتہد کا عالم، بالغ، مسلمان اور عاقل ہونا شرط ہے۔ معنی، ذہین و فکری، معنی اور حاضر ہونا شرط ہے۔ اوصاف ہیں۔

مجتہد کی رائے اگر شرائط اجتہاد کے مطابق

النص والاجتهاد، نجف؛ (۷) سید عبدالعزیز شرف الدین؛  
النص والاجتهاد، نجف؛ (۸) محمد تقی البروجردی؛  
نہایۃ الافکار، ج ۳، فی الاجتهاد والتقلید، نجف، ۱۳۷۷ھ؛  
(۹) مرتضیٰ حسین فاضل؛ اجتہاد در الواقعہ، لکھنؤ، ماہ  
۱۹۶۶ء؛ (۱۰) روڈی پیرٹ؛ عصر حاضر میں اسلام کے  
تشریعی مسائل، لاہور ۱۹۰۸ء۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

- ⊗ مجدد الف ثانی: رکبہ احمد شیخ سرہندی
- ⊗ مجددیہ: (سلسلہ)؛ رکبہ احمد شیخ سرہندی۔
- مجدالدولہ: ابوطالب رستم بن فخر الدولہ،

ایک بویہی حکمران اپنے والد فخرالدولہ [رکبہ بآں] کی وفات کے بعد مجد الدولہ کے لقب سے، جو عام روایت کے مطابق صرف چار برس کا اور بقول دیگر گیارہ برس کا تھا (مگر ابن الاثیر: الکامل، ۹: ۳۸، ھے کا بیان کہ وہ ۵۳۷۹/۶۹۰ء میں پیدا ہوا جو ان دونوں بیانون سے مختلف ھے)، اپنی والدہ سیدہ کی نیاہت میں جانشین قرار دیا گیا - ۵۳۸۸/۶۹۸ء میں قابوس بن وشمگیر [رکبہ بآں] نے جرجان اور طبرستان کے دوصوبوں پر قبضہ کر لیا جن کے ساتھ ایک عہد نامہ صلح کی رو سے مازندران کا صوبہ بھی شامل کر دیا گیا: اس کے بعد اس نے صوبہ گیلان کو بھی اپنے زیرنکین کر لیا - ۵۳۹۷/۶۰۱ء - ۶۰۰۷/۷۰۰ء میں مجد الدولہ نے اپنے وزیر الخطیر ابوعلی بن علی بن القاسم کی حمایت سے اپنی والدہ کو بے دخل کرنے کی کوشش کی لیکن اس کے بھائی شمس الدولہ [رکبہ بآں] اور کرد سردار بدر بن حسنویہ نے اسے قید کر لیا - اب شمس الدولہ نے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی، لیکن اس کی حکومت زیادہ عرصے تک قائم نہ رہی - ایک سال کے بعد مجد الدولہ رہا کر دیا گیا۔ اسے دوبارہ حکمران تسلیم کر لیا گیا اور اس کا بھائی ہمدان کی ولایت میں واپس چلا گیا۔

العترة الطاهرة، محمد حسن بن باقر النجفی (م ۱۲۶۱ھ) کی کتاب ”جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، شیخ جعفر بن خضر النجفی (م ۱۲۲۸ھ) کی کتاب ”کشف الغطاء عن خفیات مهمات الشریعة الفراء، سید جواد الامین (م حدود ۱۲۲۶ھ) کی کتاب ”مفتاح الکرامہ فی شرح قواعد العلامة۔

۳۔ خالص فقہی مجموعے: ایسی کتابیں جو از اول تا آخر ابواب مسائل فقہ پر مشتمل ہیں مثلاً علامہ حلی (م ۷۲۶ھ) کی تالیف ”تبصرة المتعلمین اور ”قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام؛ ابوالقاسم نجم الدین حلی (م ۶۷۶ھ) کی تالیف مختصر النافع اور شرایع الاسلام؛ شیخ محمد بن حسن الحرالعاملی (م ۱۱۰۳ھ) کی تالیف بدایة الہدایہ۔

گزشتہ سو برس سے کم و بیش ہر مجتہد کا یہ دستور ھے کہ وہ مختصر یا متوسط کتاب فتویٰ شائع کرتے ہیں - اس طرح ہر سال ہزاروں مجلد عوام تک پہنچتے اور احکام شریعت عام ہوتے ہیں - بڑے بڑے مجتہد اور شیوخ درس کی درسی تقریریں لکھی جاتی ہیں اور ان خاص رجحانات، تحقیقات، اور فنی اجتہاد کو محفوظ کیا جاتا ھے اور اس طریق کار نے آج کے مجتہد کو زندہ مسائل کا گرہ کشا اور قدیم دبستان کا شارح بنا دیا ھے۔

مآخذ: (۱) محمد تقی الحکیم و محمد باقر الصدر و صالح سہدی الهاشم: الاجتهاد، دائرة المعارف الاسلامیہ الشیعہ، الجزء الثالث، بیروت ۱۹۷۲ء؛ (۲) محمد تقی الحکیم: الاصول العامة للفقہ المقارن، دارالاندلس، بیروت؛ (۳) علی دوانی: ہزارہ شیخ طوسی، ج ۲، تہران ۱۳۹۳ھ؛ (۴) شیخ عبدالکریم خوئی: شرح کفایۃ، ج ۲، قم ۱۳۳۵ھ؛ (۵) محمد کاظم خراسانی: کفایۃ الاصول، نجف؛ (۶) محمد تقی الحکیم: مقدمۃ

مجد الدین : وَلَکَ بِهِ الْفِرَوزُ آبَادِی .

مجد الملک : ابو الفضل آسعد بن محمد

البرآستانی ، سلجوق سلطان برکیارق کا وزیر خزانہ - اس کا ذکر ۵۴۸ھ / ۱۰۹۳ - ۱۰۹۳ء میں بھی سلطنت کے عمائدین میں ملتا ہے - وہ روز بروز زیادہ سے زیادہ طاقتور ہوتا چلا گیا اور برکیارق کی نااہلی اور کمزوری زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتی چلی گئی ، لیکن شیعہ ہونے کی وجہ سے مجد الملک پر یہ شبہ کیا گیا کہ اسمعیلی جن جرائم قتل کے مرتکب ہوئے ہیں ، ان کا اصلی محرک وہی ہے اور جب امیر برسق [رک بآں] بھی اسمعیلیوں کے مذہبی جوش خروش کی بھینٹ چڑھ گیا تو فوجیوں نے بغاوت کر دی (شوال ۵۴۹ھ / اگست - ستمبر ۱۰۹۹ء) اور مطالبہ کیا کہ مجد الدولہ کو ان کے حوالے کر دیا جائے - وہ اپنی جان کی قربانی دینے کو تیار ہو گیا اور اس نے بادشاہ سے کہا کہ آپ اپنی فوج کو مطمئن کرنے کی خاطر مجھے قتل کروا دیں ، لیکن برکیارق اسے بچانا چاہتا تھا - جب سپاہیوں نے یہ قسم کھائی کہ وہ مجد الملک کو قتل نہ کریں گے ، بلکہ صرف قید میں رکھیں گے تو اسے ان کے حوالے کر دیا گیا ، لیکن سپاہی اپنی قسم کے باوجود فوراً اس پر ٹوٹ پڑے اور اس کی بوٹی بوٹی کر دی - اس کی نسبت [برآستانی] براوستان کے ایک گاؤں سے ہے جو قم کے نزدیک واقع ہے ، (دیکھیے یاقوت) .

مآخذ : (۱) Recueil : Houtsma ، ۲ : ۶۰ ، بعد ؛ (۲)

ابن الاثیر (طبع Tornberg) ، ۹ : ۳۰۶ ، ۱۰ : ۱۳۸ و ۱۴۲

۱۴۹ و ۱۹۶ ، بعد ؛ ۲۹۰ : (۳) ابن خلدون : العبر ،

۲۲ : ۵ ، بعد ؛ (۴) حمد اللہ المستوفی : تاریخ

گزیدہ ، ۱ : ۳۵۱ ، بعد ؛ (۵) Gesch. d. Chalifen : Weill

۳ : ۱۳۲ ، بعد ؛ ۱۰۸

(K. V. ZETTERSTERN)

۱۲۰ : ۱۲۱ میں شمس الدولہ نے الری کے شہر پر قبضہ کر لیا اور مجد الدولہ اور اس کی والدہ سیدہ کو وہ غرار اختیار کرتا پڑی ، لیکن وہ دونوں جلد ہی وہاں سے آ گئے ؛ کیونکہ شمس الدولہ کی فوج نے بغاوت کر دی تھی ، لہذا وہ ان کا تعاقب کرنے سے معذور رہا اور میدان جنگ چھوڑ کر چلا گیا - سیدہ نے اپنی وفات (۵۴۹ھ / ۱۰۲۸ء) تک عثمان حکومت خود سنبھالے رکھی - اس تمام عرصے میں مجد الدولہ ، جو اگرچہ علم و فضل سے گہرا شغف رکھتا تھا ، لیکن امور سلطنت کی طرف توجہ کرنے کے بجائے اپنی متعدد بیویوں کے ساتھ عیش و عشرت میں مستغرق رہا - سیدہ کی وفات کے بعد مکمل بدنظمی پھیل گئی - ۵۴۰ھ / ۱۰۲۹ء میں سلطان محمود بن سبکتگین غزنوی [رک بآں] نے عراق پر حملہ کیا - جب مجد الدولہ نے خط لکھ کر سلطان کے لشکر کی باغیانہ روش کی شکایت کی تو سلطان نے ایک خاصی بڑی فوج رقی کے خلاف بھیج دی اور سب سالار کو حکم دیا کہ مجد الدولہ کو گرفتار کر لیا جائے - جب فوج وہاں پہنچی تو مجد الدولہ خود ہی ان کے پاس چلا گیا - وہ اور اس کا بیٹا ابو دلف اسی وقت گرفتار کر لیے گئے - اس کے بعد سلطان نے خود ری پر چڑھائی کر کے ، شہر پر قبضہ کر لیا اور مجد الدولہ کو ہائرنجیر خراسان بھیج دیا .

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل ، طبع Tornberg

ج ۹ ، دیکھیے اشارہ ؛ (۲) ابوالفداء : Annales ، طبع

Paris ، ۷ : ۵۹۸ ، ۶۱۶ : (۳) حمد اللہ المستوفی

غزنوی : تاریخ گزیدہ ، طبع Browne ، ۱۴ : ۳۹۰ و ۴۲۶

۴۲۶ : (۴) Gesch. d. Sultane aus : Wilken

۲۴ : (۵) d. Geschl. Djelek nach Mirkasch

باب ۱۲ : (۶) Gesch. d. Chalifen : Weill

۳ : ۵۷ ، بعد ؛ ۶۰

(K. V. ZETTERSTERN)

مجد الدین : وَلَکَ بِهِ هَبَةُ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّد .

(۳) جَامِی: لَوَائِح، ترجمہ E. H. Whinfield ص ۲۷۷

(۴) Th religious attitude and : D. B. McDonald

life in Islam ص ۲۵۷ تا ۲۵۹.

(R. A. NICHOLSON)

المَجْرَة: [(ع): جَرَّجَر (بمعنی کھینچنا، کھینچنا)]

سے اسم ظرف، یعنی راستہ، طریق، راہگزرا؛ اس سے مراد کھکشاں ہے۔ یونانی زبان میں اس کے لیے لفظ *γαλαξίας* ہے۔ اسے الدائرة اللبنیة یا الدرب اللبنی، بھی کہتے ہیں، یعنی وہ دائرہ یا راستہ جو دودھ جیسا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے دوسرے نام یہ ہیں: طریق العلیب، یعنی دودھ کا راستہ، کیونکہ اس کا رنگ دودھ کا سا ہوتا ہے، طریق اللبنانة، یعنی اس مقام کا راستہ جہاں دودھ ہے؛ اسی لیے استعارۃً اسے أم السماء بھی کہتے ہیں جو گویا آسمانوں کو دودھ پلاتی ہے، طریق التین یعنی تنکوں کا راستہ اور درب یا درب التبانة، یعنی اس جگہ کا راستہ جہاں تنکے ہوں۔ اسی طرح فارسی میں اسے کاکشاں، تنکے گھسیٹنے والی، یا کاکنگان یا راہ کاکشاں، بمعنی تنکے کھینچنے، والے کا راستہ، کہتے ہیں۔ ترکی میں اسے صمان اغریسی یا صمان قہان کہتے ہیں، یعنی تنکوں یا بھوسے کا چور۔ یہ امر تحقیق نہیں ہو سکا کہ تنکوں سے متعلق نام یونانی تصورات پر مبنی ہیں یا مشرقی تصورات پر۔ Gudel (کتاب مذکور) کے خیال میں یہ مشرقی تصورات پر مبنی ہیں۔ مشرق میں کھکشاں سے مراد وہ سوکھی گھاس، تنکے اور آٹا ہیں جو پطرس یا سینٹ وناٹر (Saint Vinire)، یعنی زہرہ (Venus)، نے کھو دیے تھے اور خدا کی برکت و قدرت سے آسمان کی طرف اڑ گئے تھے۔ ترکی میں اس کا ایک اور نام جاجیلر ہے، یعنی حاجیوں کا راستہ۔

عربی میں اس کے دوسرے نام: باب السماء

مَجذُوب: مجذوب صوفیہ کی اصطلاح میں اس

نخص کو کہتے ہیں، جسے جذبہ الہی نے اپنی طرف اس طرح کھینچ لیا ہو کہ وہ بلا دقت و کوشش باصل باللہ ہو جائے؛ بالفاظ دیگر مجذوب اپنے آپ کو خدا میں کھو دینے سے اپنے اندر ایک وجدانی کیفیت پاتا ہے جس کی وجہ سے وہ سالک سے، جو راہ لمرقت کو بڑی کوشش سے درجہ بدرجہ طے کرتا ہے، ممتاز ہو جاتا ہے۔ قلندروں کے ہاں جو یہ اے مستحسن سمجھی جاتی ہے کہ مجذوب سالک سے افضل ہے اس کا اظہار اس کھاوت میں ہوتا ہوتا ہے کہ ”ایک جذبہ الہی تمام جن و انس کے عمل کے برابر ہے، تاہم یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ خواہ جذبہ برتر ہو یا سلوک، کمال حاصل کرنے کے لیے دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ وہ لوگ جن میں جذب کی کیفیت سلوک سے قدم اور ان کی روحانی زندگی میں غالب ہوتی ہے انہیں مجذوب سالک کہا جاتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر سلوک مقدم اور غالب ہو تو انہیں مالک مجذوب کہا جاتا ہے۔ اگرچہ مجذوب اور مالک کی اصطلاحوں کو حلاج (Paslon : Massignon، ۱: ۹۰) نے استعمال کیا ہے اور بعد کے صوفیہ کے ماں کثرت سے مستعمل ہیں تاہم ان کا مخصوص معنوں میں استعمال، اس طرح کہ سالک وہ ہے جو اخلاقی و شرعی پابندیوں کو تسلیم کرے اور مجذوب وہ ہے جو ان سے بے نیاز ہو، درویشوں کی برادریوں فقرا کے سلسلوں سے مختص ہے اور جیسا کہ بخوبی معلوم ہے وہ اس معاملے میں اپنے نظریات اور معمولات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) عبد الرزاق الکاشی: اصطلاحات الصوفیہ، طبع Sprenger، ص ۱۷ (عدد ۵۰) اور ص ۵۰ (عدد ۱۷)؛ (۲) کشف اصطلاحات الفنون، ۱: ۶۸۶ (مقالہ: سلوک)؛



اس کے ستاروں اور مجمع الکواکب کا حال المجسطی (Almagest)، کتاب ۸، باب ۲) میں بیان کیا ہے اور مسلمان مترجمین نے اسی کا اتباع کیا ہے۔ تاہم طابعین نے اس سے مختلف طریقوں سے بحث کی ہے، مثلاً الطوسی نے اپنی طبع کردہ المجسطی میں اس کا ذکر اتنی ہی تفصیل سے کیا ہے جتنے بطلمیوس نے، لیکن جیسا کہ مقالہ نگار بتا چکا ہے کہ اس نے الحجاج کے ترجمے سے کام نہیں لیا۔ اس کے برعکس ابن سینا نے اپنی تصنیف الشفاء میں المجسطی کے متن کا صرف ملخص پیش کیا ہے۔ اس نے اس ضمن میں وہی طریقہ ملحوظ رکھا ہے جو اس نے جداول کے بارے میں اختیار کیا تھا، یعنی انہیں بالکل حذف کر دیا ہے۔

بطلمیوس کے ہاں کہکشاں کے بہت مفصل حال کے بعد آسمان کا ایک ایسا کرہ بنانے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے جس میں کہکشاں بھی دکھائی جائے، ابن سینا نے یہ فصل اسی طرح لفظ بہ لفظ نقل کی ہے جیسے کہ ہم بعض اور جگہوں میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اس لیے یہ امر بہت غالب ہے کہ کہکشاں کروں میں سے کسی نہ کسی کرہ سماوی پر، جن کے ایک پورے سلسلے کی تحریری شہادت موجود ہے، ضرور دکھائی گئی تھی۔ لیکن جو کرے اب موجود ہیں ان میں یہ نظر نہیں آتی (دیکھیے Die Kugel mit dem Schemel : H. Schnell)۔

ساری کہکشاں کا کوئی جداگانہ بیان جو بطلمیوس کے بیان کی طرح مفصل ہو مقالہ نگار کو عربی تصانیف میں کہیں نہیں ملا۔ ابو حنیفہ الدینوری نے (المرزوقی: کتاب الآزمنہ و الایکنہ، حیدرآباد ۱۳۳۲ھ، ۲: ۹ تا ۱۲ میں) اس کا مختصر ذکر کیا ہے۔ الدینوری کے بیان میں بہت سی خامیاں ہیں اور اس کا متن بھی کلیتاً صحیح نہیں۔ اس بیان سے عبدالرحمن الصوفی کے اس قول کی تصدیق ہوتی

(السننوں کا دروازہ) اور الشرح یا الاشرح (درز یا رخنہ) ہیں، غالباً اس خیال سے کہ کہکشاں ایک درز یا رخنے کے مسائل ہے، جس میں سے چمکتا ہوا آسمان نظر آتا ہے۔ اس کا ایک اور نام ام النجوم ہے، کیونکہ آسمان کا کوئی اور حصہ ستاروں سے لیتا بھرہر نہیں۔ ستاروں کو جذام بھی ہو سکتا ہے؛ چنانچہ اسی لیے یہ جرۃ النجوم کے نام سے بھی موسوم ہے۔ قازان کے تاتاری کہکشاں کو ”جنگلی طبع کا راستہ“ اور التائی کے تاتاری ”پالے کا راستہ“ (پالا زدہ راستہ) کہتے ہیں۔

نہر المجرة، یعنی مجرہ کا دریا، نام بھی قابل ذکر ہے۔ کہکشاں کو ایک دریا سمجھا جاتا ہے۔ یہ امر کئی کتابوں کی تحریروں سے ظاہر ہے، مثلاً عبدالرحمن الصوفی کی صور الکواکب پر تصنیف ہے؛ البیرونی کی کتاب التفہیم کے آخری حصے سے؛ الآثار الباقیہ (Chronology) اصل کتاب، ص ۳۴۵، ترجمہ، ص ۳۴۸ سے؛ القزوینی کی آثار البلاد (Cosmography) متن، ۱: ۳۷، ترجمہ، ص ۱۸) اور کئی اور کتابوں سے۔ ان عبارتوں میں صورۃ الکواکب قوس (Sagittarius)، یا ان آٹھ ستاروں کا ذکر کیا گیا ہے جو چاند کی پیسوی منزل تشکیل کرتے ہیں اور جو شتر مرغ یا النعائم کے نام سے موسوم ہیں۔ ان میں سے ان چار ستاروں کو جو کہکشاں میں واقع ہیں، ”النعام الوارد“، یعنی وہ شتر مرغ جو ہانی پہنچے آ رہا ہے اور دوسرے چار ستاروں کو جو کہکشاں کے دریا کی ایک جانب واقع ہیں النعام المار، یعنی ہلنی ہی کر جانے والے، کا نام دیا گیا ہے (دیکھیے مثلاً L. Ideler، کتاب مذکور، ص ۱۸۴؛ Ulugh Beg's Tabula)۔

اس کے علاوہ (ص ۲۳) کہکشاں کا مثال بطلمیوس نے کہکشاں،

کہکشاں کا نظریہ : کہکشاں کی نوعیت اور اس کی درخشانی کی وجوہ کے متعلق متعدد خیالات ظاہر کیے گئے ہیں جن میں زیادہ تر متقدمین کی آرا کا اتباع کیا گیا ہے (دیکھیے Die : O. Gilbert 'meteorologischen theorien des griechischen Altertums' لائپزگ ۱۹۰۷ء، اشاریہ، بذیل مادہ ۷۵۸۵) اب راس کے متعلق القرافی کا بیان درج ہے۔

القرافی (م ۱۲۸۵ - ۱۲۸۶ء) نے علم المناظر پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا موضوع ہے ”جو کچھ آنکھیں دیکھتی ہیں اس کی قابل ذکر کیفیت پچاس سوالات یا مسائل کی شکل میں“۔ وہ سوال نمبر ۹۴ میں لکھتا ہے ”ہمیں چاند پر سیاہ دھند کیوں نظر آتی ہے؟ یہ فریب نظر ہے یا امر واقعہ؟“ اس کے بعد وہ لکھتا ہے :

”اسی سوال سے متعلق کہکشاں کا سوال ہے جو آسمان پر ایک سڑک کی طرح نظر آتی ہے ، ہمیں بتایا گیا ہے کہ : (۱) یہ آسمان کا دروازہ ہے (۲) اس میں ایسے چھوٹے چھوٹے ستارے ہیں جو ایک دوسرے سے اتنے نزدیک ہیں کہ آنکھ ان میں تمیز نہیں کر سکتی؛ (۳) یہ ایک قسم کی بھاپ ہے جو زمین سے اٹھ کر ثابت ستاروں کی مخروط (Cone) کے نیچے منجمد ہو گئی ہے۔ اس کا ایک حصہ سیاہ جلا ہوا جسم بن گیا ہے۔ کہکشاں کے وسط کی یہی کیفیت ہے۔ اس کا دوسرا حصہ ان مقامات پر واقع ہے جو جلے ہوئے حصے سے بہت دور ہیں، یہ کہکشاں کے دو پہلو ہیں۔ یہ مقامات سفید نظر آتے ہیں؛ (۴) آخر میں ہم نے یہ بھی سنا ہے کہ کہکشاں کسی ایسی شے پر مشتمل ہے جس کی شکل آسمان میں نصب ہو گئی ہے اور جس کا کچھ حصہ زمین کے کسی حصے میں ہے، لیکن جس تک پہنچنے کا راستہ معلوم نہیں ہے۔“

ہے کہ الدینوری کہکشاں کے متعلق اشعار سے تو خوبی واقف تھا، لیکن علم ہئیت کے متعلق اس کی معلومات ناکافی تھیں (یہ امر قابل ذکر ہے کہ عبدالرحمن نے ایک شخص ابن کتزہ کا ذکر کیا ہے لیکن العزوقی میں کسی محمد بن کتزہ کا ذکر ہے)۔

اس نامعلوم الاسم مصنف نے، جس کا مآخذ میں ذکر آیا ہے، کہکشاں کا مختصر سا حال بیان کیا ہے۔ عبدالرحمن الصوفی نے بدقسمتی سے کہکشاں کے صرف ایک حصے کا ذکر کیا ہے۔ اس نے صرف اس حصے کا حال لکھا ہے جو بڑی روشن کہکشاں (المجرۃ العظیمہ) اور ”اترے ہوئے عقاب“ (النسر الواقع Lyra) (قطعة المجرہ) کے درمیان واقع ہے (جہاں صدر الدجاجة [Ycygni] کے مقام پر کہکشاں کی دو شاخیں ہو جاتی ہیں)۔ عبدالرحمن نے اس حصے کا بیان ظہ عقرب (E. Scorpii) تک لکھا ہے۔ بہت سی صورتوں میں ستاروں کا محل وقوع، مثلاً السفینہ میں، کہکشاں کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔ Schjellerup نے اجمالی احوال کے ساتھ ملحقہ جدولوں میں اس کی تفصیلات درج کی ہیں (ص ۵ بعد)۔

البیرونی کی کتاب التفتیم میں لکھا ہے کہ ”عربوں کی المجر، ایرانیوں کی کہکشاں یا ہندوؤں کی ”راہ بہشت“ بہت سے چھوٹے چھوٹے ستاروں کا مجموعہ ہے۔ یہ ستارے ایک بہت بڑا تقریباً مکمل دائرہ بناتے ہیں جو جوزا اور قوس کے درمیان چلا گیا ہے اور جو کہیں تنگ ہو جاتا ہے کہیں چوڑا، کہیں گھنا اور کہیں چھدرا۔ ارسطو کا خیال ہے کہ کہکشاں ایسے ستاروں پر مشتمل ہے جو کہر سے اسی طرح گہرے ہوئے ہیں جس طرح چاند کے گرد ہالہ ہوتا ہے یا جیسے (آسمان میں) اور دم دار تاروں کے گرد کہر“۔

”بعض علما کی یہ متفقہ رائے ہے کہ کہکشاں یا المجرہ کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ چھوٹے چھوٹے ستارے باہم ہو کر اس شکل (آثار) میں مجتمع ہو گئے ہیں اور ہمیں اکٹھے نظر آتے ہیں۔ بہت چھوٹے ہونے کی وجہ سے وہ ہمیں چمکتے ہوئے ستاروں کی طرح نظر نہیں آتے کیونکہ وہ آپس میں جڑے ہوئے ہیں اور مل کر روشنی دیتے ہیں (یعنی الگ الگ ستاروں کی روشنی یک جا ہو جاتی ہے) یہ اس شکل اور چمک کی جو ہم دیکھتے ہیں اصل وجہ ہے۔ یہ ایسی رائے ہے جو سمجھ میں آ سکتی ہے اور اسی کو لوگ تسلیم کرتے ہیں“۔

”ہم کہتے ہیں کہ کہکشاں ثابت ستاروں کے سپہر (Sphere) کا ایک عضو ہے، چونکہ یہ ایک دییز عضو ہے، یعنی دوسرے اعضا سے دییز تر ہے، اس لیے یہ سورج کی روشنی کو دوسرے اعضا کے مقابلے میں زیادہ مکمل طور پر جذب کر لیتا ہے، یعنی جیسے کہ ستارے کرتے ہیں۔ یہ قول اس شخص کی رائے کے مطابق ہے، جو یہ کہتا ہے کہ ستارے اپنے اپنے فلک کے دییز اعضا ہیں۔ ہر عضو اپنی کثافت کی نسبت سے روشنی جذب کرتا ہے اور یہی کثافت اس روشنی کا باعث ہے جو ہم تک منعکس ہوتی ہے۔

بہت سے علما نے ارسطو کی رائے سے اختلاف کیا ہے، جیسا کہ ازمنہ قدیمہ میں بھی ہوا ہے اور وہ آخر الذکر رائے (۵) کو زیادہ قرین صحت سمجھتے ہیں“۔

اس لیے نامعلوم الاسم مصنف بحیثیت عمومی اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ کہکشاں کرۂ ائیر (Ether) میں نہیں ہو سکتی، کیونکہ خواہ اسے کہیں سے بھی دیکھا جائے اس کی ہمیشہ ایک ہی شکل قائم رہتی ہے اور یہ اپنی جگہ نہیں بدلتی: [اس لحاظ سے نامعلوم الاسم مصنف یہ

جیونکر سائنس میں ہو سکتی“۔

تالیف ان چار نظریوں میں سے دوسرا حقیقت کے زیادہ

مختلطہ برلن کا نامعلوم الاسم مصنف بھی کہکشاں کے متعلق مختلف نظریوں اور اس کی اہمیت وغیرہ کا بہت مفصل حال بیان کرتا ہے۔ عبارت زیر بحث یہ ہے: ”اس منطقے کی نوعیت اور مادے کے متعلق علما نے متعدد مختلف آرا کا اظہار کیا ہے: بعض کہتے ہیں کہ یہ فلک الافلاک کا ایک حصہ ہے جو باقی ماندہ حصے سے زیادہ گہنا اور گاڑھا ہے، اسی وجہ سے یہ نظر آ سکتا ہے اور باقی حصہ غیر مرئی ہے، کیونکہ یہ بے حد لطیف ہے۔ یہ نظریہ حکیم دیودروس Diodorus کی رائے کے مطابق ہے۔

ارسطو کا خیال ہے کہ یہ منطقہ ایسی پہاڑوں پر مشتمل ہے جو جمع ہو کر ستاروں کے توسط سے آسمان پر چڑھ گئی ہیں، چونکہ یہ پہاڑیں مسلسل اٹھتی رہتی ہیں اس لیے ان کی شکل قائم رہتی ہے۔ اس میں کچھ تضاد ہے: اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ یہ منطقہ اٹھتی ہوئی پہاڑوں سے بنا ہے، تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ آسمان میں ہمیشہ ایک ہی جگہ نظر آئیں اور زمین کے ہر مقام سے دکھائی دیں، نیز ان کا فاصلہ ستاروں اور طالعوں (ascendants) سے ہمیشہ یکساں رہے؟

اگر یہ منطقہ ہمیشہ ایک جیسا دکھائی دیتا ہے اور اس کی شکل مستقلاً ایک سی رہتی ہے، یا اگر یہ ہر اقلیم سے نظر آتا ہے اور اس کا فاصلہ ستاروں یا طالعوں سے ہمیشہ مساوی رہتا ہے تو یہ رائے اس کی بہت دلیل ہے کہ اس کی ابتدا پہاڑوں سے ہوئی ہوگی کیونکہ پہاڑوں میں یہ اوصاف بالکل

باعث نظر کی خیرگی ہے)۔

سحابی ستاروں کے (Nebulae) دھبوں کے متعلق حاشیے کی اس عبارت کا اضافہ کیا جا سکتا ہے :

جن سحابی ستاروں کا مسلمانوں کو علم تھا ان میں وہ ماجلانی (Magellan) سحاب بھی شامل ہیں جنہیں بعض سوداگروں نے مقدشوہ میں دیکھا تھا۔ انہیں وہاں بادل کا ایک چھوٹا سا سفید ٹکڑا نظر آیا جو نہ نیچے اترتا تھا اور نہ اپنی جگہ بدلتا تھا (القزوينی : عجائب المخلوقات، ۲: ۴۰)۔

بہت عرصے پہلے ابن الہیثم یہ قطعی طور پر ثابت کر چکا تھا کہ کہکشاں ہوا میں نہیں، بلکہ آسمانوں پر اتنے فاصلے پر واقع ہے، جو زمین کے قطر کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے، کیونکہ اس صورت میں اختلاف منظر (Parallax) نہیں پایا جاتا، مثلاً یہ ایک امر واقع ہے کہ زمین کے مختلف مقامات سے اس کا محل وقوع ثوابت کے لحاظ سے ایک ہی ہوتا ہے۔ نامعلوم الاسم مصنف نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے (Über die Lage der : E. Wiedemann)۔  
Haitham - Milchstrasse nach Ibn al - در Sirius ج ۳۹، ۱۹۰۶ء، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵)۔ قاضی علی بن رضوان نے ابن الہیثم کی رائے سے اختلاف کیا ہے (Suter، عدد ۲۳۲)۔ ابن الہیثم نے اس کا اور غالباً دوسروں کا بھی جواب دیا ہے (E. Wiedemann)۔  
Ibn al - Haitham، Ein arabischer Gelehrter، در Festschrift F. J. Rosenthal لائپزگ، ص ۱۷۳، عدد ۴۰، ۶۲؛ ابن ابی اصیبعہ، ۲: ۱۰۴، ص ۵، نیچے سے)۔

کہکشاں کا اشعار کے ایک پورے سلسلے میں، جو خاص طور پر جدید شعرا نے لکھے ہیں، ذکر ہے۔ مقالہ نگار نے ان میں سے بائیس اشعار Al-Fischer (لائپزگ)، (Cracau) Kowalski، (Hilgen) Hell، (Beckenham) Krenkow کی مثال سے

سمجھتا ہے کہ ثابت ستارے اور کہکشاں وغیرہ سورج سے روشنی لیتے ہیں اور یہ ایک ایسی رائے ہے جس کی ابن الہیثم وغیرہم کی رائے سے تردید ہونی ہے؛ [دیکھیے نیچے]۔

ابوالفرج (Bar Hebraeus) نے اپنی تصنیف ("ارتفاع الآرواح شکل ارض و سما کے بارے میں، ترجمہ از F. Nau، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۹۲ بعد) میں ایک فصل سحابی ستاروں (کواکب سحابی : جداول اور ہیئت کی تصانیف میں صرف وہ سحابی ستارے دیے گئے ہیں، جن کا ارسطو نے ذکر کیا ہے) اور کہکشاں پر لکھی ہے، وہ کہتا ہے آسمان پر کچھ سفید دھبے یا سحابی ستارے ہیں: بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ کہکشاں کا ایک حصہ ہیں، کیونکہ یہ کہکشاں ہی کی طرح بادلوں کے مشابہ ہیں۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ وہ نہایت چھوٹے چھوٹے ستاروں کی ایک بہت بڑی تعداد پر مشتمل ہیں اور ایک دوسرے کے بہت نزدیک نزدیک واقع ہیں، جیسے [اسد] کی ایال، جو اس کے نیچے ہے اور شکل میں عشق پیچان (ivy) کے بتے سے ملتی جلتی ہے۔ جو لوگ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ساری کہکشاں نہایت چھوٹے چھوٹے ستاروں کے باہم ملنے سے بنی ہے۔ ظاہر ہے کہ کہکشاں نہ تو دھواں ہے اور نہ ہی یہ ہوا کے اندر بخارات ہیں جیسا کہ مشائین (Peripatetics) کا قول ہے، کیونکہ چاند اور سیاروں کی روشنی میں، جب وہ کہکشاں میں سے گذرتے ہیں، کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی (اس لیے اسے فلک زحل کے باہر واقع ہونا چاہیے)، بلکہ اس کے برعکس ان کا کہکشاں پر اثر پڑتا ہے" (کہکشاں کو فلک زحل کے نیچے لیکن سیاروں کی طرح کرہ ہوائی کے اوپر ہونا چاہیے، اس کی درخشانی میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کا

ریاضی دانوں کا امام تھا]۔ ہم اس کی زندگی کے حالات سے نا آشنا ہیں۔ اس کی جائے ولادت مجریط (Madrid) ہے، لیکن سال ولادت معلوم نہیں ہو سکا۔ اس کی تاریخ وفات بھی مختلف فیہ ہے جو ۱۰۰۴/۵۲۹۵ اور ۱۰۰۷/۵۲۹۸ کے درمیان بتلائی جاتی ہے [صاحب خلاصۃ الآثار کے مطابق وہ ساٹھ سال زندہ رہا۔ اس لحاظ سے اس کی تاریخ پیدائش ۱۰۰۴/۵۲۹۵ مقرر کی جا سکتی ہے۔ مجریط میں رہ کر اس نے علم المساحت ایک ماہر فن عالم عبدالناصر سے حاصل کیا، جو علم الهندسہ میں مہارت کی وجہ سے مشہور تھا۔ اس کے بعد المجریطی قرطبہ چلا آیا، جہاں وہ الحکم ثانی (۳۵۰/۵۹۱ تا ۳۶۶/۵۹۷) اور ہشام ثانی (۳۶۶/۵۹۷ تا ۳۹۹/۶۰۹) کے عہد حکومت تک زندہ رہا۔ اس نے خانہ جنگی اور فتنہ و فساد کے آغاز سے پیشتر ہی انتقال کیا۔ اس خلفشار کا نتیجہ اموی حکومت کے زوال کی صورت میں نکلا۔ وہ جائے ولادت اور جائے رہائش کی وجہ سے مجریطی اور قرطبی دونوں ناموں سے مشہور تھا۔ سوانح نگاروں نے دوسرے ارباب علم کی طرح اس کی بڑی تعریف و توصیف کی ہے۔ وہ علم المساحت سمیت ریاضیات میں امام تھا اور افلاک سے متعلق نظریات کے علم اور اجرام فلکی کی حرکات میں بصیرت کی وجہ سے اپنے تمام پیش رووں پر سبقت لے گیا تھا۔ اس کی خصوصی توجہ اور مشاہدے کے مرکز اجرام فلکی تھے۔ مزید برآں اس نے المجسط کے سمجھنے میں بھی بڑی محنت کی تھی۔ یہ پتہ نہیں چلتا کہ المجریطی کو علم طب میں دخل تھا یا نہیں، لیکن اس کے بہت سے شاگرد طبیب بھی تھے۔ علوم السحر و الطلسمات میں بھی اس سے کتابیں منسوب ہیں (دیکھئے نیچے)۔

کیا جاتا ہے کہ وہ (دنیا سے اسلام کے)

مخالف کہے ہیں۔  
 صاحب: (۱) صاحب المذنب احمد بن ادریس القرافی:  
 کتاب المجریطی وما یؤدکھ الأیصار اسکوریال ثانی،  
 لدن: ۱۸۸۰ (۲) غرست الکتاب... قاہرہ: ۱۸۸۰ (۳)  
 علوم الاسم مصنف: *Über Himmelserscheinungen*  
 لونی نام دیج نہیں: دیکھئے *Die arabi*: Ahlwardt  
*... Buch* *schon Has* عدد ۶۰۰۰ (۴) عبدالرحمن  
 شوی: الکواکب والصور، طبع M.C.F.C. Schjellerup  
 ہڈ ہٹرز برگ، ۱۸۷۴: (۵) O. G. Gilbert  
*Die meteorologischen Theorien des griechischen*  
*Altertums* لاہزک، ۱۹۰۷، بذیل مادہ *λῆγᾱ*: (۶)  
 بوالفرج *Le Livre l'Ascension de*: Bar Hebraeus  
*Bibliothèque de l'école*: F. Nau مترجمہ *l'Esprit*  
*des hautes études* ج ۱۲۱، پیرس ۱۹۰۰،  
 ن ۹۲: (۷) W. Gundel *Sterne und sternbilder im*  
*Glauben des Altertums und der Neuzeit* (کھکشان  
 سے متعلق ناموں، داستانوں اور انسانوں کے بارے میں  
 بہت کچھ معلومات پر مشتمل ہے): (۸) وہی مصنف:  
*Galaxias* در Pauly - Wissowa - Kroh  
*Realenszyklopädie*: E. Wiedemann (۹) ۱۹۰۸:  
*Über die Milchstrasse bei den* *Beiträge*  
*Astron* در *SBPMS Erlangen*

(E. WIEDEMANN)

مجری یا مجری: مجری علم عروض کی  
 اصطلاح میں اس حرکت کا نام ہے، جو کروی، یعنی  
 بولہ کے قافیہ میں بالترتیب آنے والے حرف سے پہلے  
 وہ ہوتی ہے (دیکھئے قافیہ)۔

(محمد بن شیب)

المجریطی: ابوالقاسم مسلمہ بن احمد  
 بن عبد اللہ الفرضی العاسب (جانب دان)  
 قرطبی (اندلسی)۔ وہ مشہور  
 محدث ہیں اور بعض غلیظت بلکہ اندلسی

لکھی ہیں، ان میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی کی الزیج، جو عہد اسلام کی کتب جد اول میں سے ایک قدیم ترین کتاب ہے، کا ترجمہ خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس نے ایرانی جداول کو، جو یزدگرد کے عہد پر مبنی ہیں، اسلامی تاریخ میں بدل دیا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے Arin کے خط نصف النهار کے بجائے قرطبہ کا خط نصف النهار اختیار کیا ہے اور اجرام فلکی کے واقعات کا قیاسی تعین ہجرت کے آغاز سے کیا ہے۔ عجیب تر بات یہ ہے کہ خوارزمی کی بہت سے اغلاط اس کی نظر سے اوجھل رہیں۔ فلکیات میں اس کی ایک کتاب ہے جس میں البتانی کی الزیج میں سے تعدیل کواکب کا مختصر طریقہ بتلایا ہے۔ اس کا ایک رسالہ اسطرلاب پر بھی ہے، جس کا لاطینی ترجمہ موجود ہے؛ بطلمیوس کے علم الکرات کا ترجمہ؛ مؤخر الذکر کا لاطینی ترجمہ ۱۱۴۳ء میں طلوشہ کے Hermann Secundes نے کیا تھا۔ علم ہیت سے شغف کی بنا پر المجریطی نے خط قاطع پر بھی قلم اٹھایا ہے، جس میں اس نے ثابت بن قرہ کے انکار کو پایہ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ فی تمام علم الاعداد یا المعاملات [= شمار الاعداد] تجارتی حساب میں ریاضی سے متعلق ہے۔ کتاب الاحجار اور تولید حیوانات پر ایک کتاب کے متعلق وثوق سے کہا نہیں جا سکتا کہ یہ کتابیں واقعی المجریطی کی ہیں یا کسی دوسرے مصنف کی علمی کاوش کا نتیجہ ہیں۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اخوان الصفا المجریطی کے رشحات قلم کا نتیجہ ہے، لیکن اس قسم کی مفروضہ تصنیف کی یہ توجیہ پیش کی جا سکتی ہے کہ اس نے اخوان الصفا جیسی کتاب لکھی تھی، یا اس کا تکملہ لکھا تھا یا اس کی تہذیب و تہذیب کی تھی اور اس کے بعد اس نے یا اس کے شاگرد کرمانی نے اس کتاب کو اندلس میں مصاحف کے

مشرق میں سفر کر کے یونانی اور عربی کی علمی کتابیں ساتھ لایا تھا اور المغرب کی ضروریات کے پیش نظر اس نے کتابوں کی مناسب تہذیب بھی کی تھی۔ اس طرح اندلس میں علم ہیت نے مستقل بالذات حیثیت اختیار کر لی کیونکہ Sanchez Perez کے علمی جائزے کے مطابق دسویں صدی عیسوی سے اندلسی علمائے فلکیات اور ریاضیات کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے کسی شمار قطار میں نہ تھے۔ ان میں بنو موسیٰ، ثابت بن قرہ، ابن الہیثم یا البتانی جیسا ایک عالم بھی پیدا نہیں ہوا۔ المجریطی کے بعد صرف دو نامور علما پیدا ہوئے اور وہ جابر بن افلح اور الزرقالی ہیں۔ ان کے علاوہ ابوالحسن المراكشی کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے علمی کارنامے زیادہ تر تالیفات تک محدود ہیں۔ المجریطی نے اپنی زندگی کے بیشتر ایام قرطبہ میں گزارے تھے، جہاں اس نے شاید اپنے سفر کے نتیجے میں ایک مدرسے کی بنیاد رکھی تھی۔ اس مدرسے سے ابن السمع (ایک طبیب، Suter، عدد ۱۹۴)، ابن الصفار (Suter، عدد ۱۹۶)، الکرمانی (Suter، عدد ۲۰۵)، ابن خلدون (ایک طبیب، Suter، عدد ۲۲۷) اور الزہراوی (ریاضی دان اور طبیب، Suter، عدد ۱۹۰) جیسے بڑے بڑے عالم فارغ التحصیل ہو کر نکلے۔ ان علما نے المجریطی کی تعلیمات اور اس کے طریق کار کے فروغ اور اشاعت میں بڑا حصہ لیا۔ الزرقالی کی تصانیف کی بنیاد تمام تر المجریطی کی تصانیف پر ہے۔ یہ امر بحث طلب ہے کہ آیا المجریطی کی شہرت علوم سحر سے متعلق رسائل کی وجہ سے ہے، جو خوب پھیلے ہوئے تھے اور غالباً جعلی تھے، یا اس کا مدار فلکیات کی تعلیم پر ہے، کیونکہ مؤخر الذکر علم کی شاخ میں اس کی سرگرمی چنداں وقیع نہ تھی۔ علم الافلاک سے متعلق جو کتابیں اس نے

اگرچہ اس میں مستعمل کے بجائے ماشاء اللہ لکھا ہے : (۲) G.A.L. : C. Brockelmann : ۱ : ۲۳۳، عدد ۴۴ : (۳) Die Mathematiker U. Astrono- : H. Suter : men. etc., Abhandlungen zur Geschichte der mathem. Wissenschaften : ۱۰ : ۱۷۶، ۱۹۰۰، عدد ۱۷۶ : ۱۳ : ۱۶۷، ۱۹۰۲ : (۴) L. Leclerc : Histoire de la médecine arabe : ۱ : ۲۲۲، ۱۸۷۶ : (۵) Über al-Madjriti Homenaje a : L. Gonzalvo : Francisco Codera : ۱۰ : ۳۵۳ تا ۳۵۵ : (۶) Bibliotheca arabico-hispana : ۲ : ۵۶۳، عدد ۱۲۵۷ : (۷) Die astronomischen Tafeln des : H. Suter : Muh. B. Musa al-Khwarizmi in der Bearbeitung von Muslama ibn Ahmed al-Madjriti Kgl. danske : J. Reakke) : Vidensk Selsk Skrifter : histor. og philol. Afd. : ج ۳ : ۱۹۰۳ : (۸) Maslama al-Madjrite und the : E. J. Holmyard : Rutbatu, 'l-Hakim : (طبع Suter) : ۶ : ۲۹۳ تا ۳۰۵ : (۹) H. Bürger : A. و K. Kohl : Thabit's Werk über den Transversalen satz : Björno Abhandlungen Zur Geschichte der Natur- und Wissenschaften : ۷ : ۲۳ : ۷۹، ۸۳ : ۱۹۲۳ : (۱۰) ابن ابی اصیبعہ : ۲ : ۳۹ : (۱۱) القطبی، ص ۳۲۶ : (۱۲) المقدری : نفع الطیب، قاہرہ، ۲ : ۱۳۳، (جس میں کتاب الجداول کا مختصر سا تذکرہ ہے) : (۱۳) [قدری حافظ طرکان : تراث العربی العلمی، ۲۵۷ تا ۲۵۹، ہارسوم، قاہرہ ۱۹۶۳ : (۱۴) ابن بشکوال : الصلۃ، ص ۵۶۳]۔

(E. WIEDEMANN)

المجسط : (= المجسطی) یا کتاب المجسطی، عرب ہیئت دانوں کے ہاں بطلمیوس کی عظیم فلکی کتاب ημερολογιον (عظیم تالیف) کے نام - خیال کیا جاتا ہے کہ یونانی یا عرب مترجمین نے کتاب

تھا۔ یہ طبعاً اس نے موالید ثلاثہ (جمادات، نجات، اور حیوانات) پر علیحدہ ابواب تحریر کر کے کتاب میں شامل کر دیے تھے، مشتبہ ہے۔ اس ضمن میں دو قلمی کتابیں اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، رتبة الحکیم فی الکیمیا اور غایۃ الحکیم فی السحر، اگرچہ ان کتابوں میں اس کا نام نہیں آیا - E. G. Holmyard نے اس موضوع پر بڑی تحقیق کی ہے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ یہ کتابیں المجربیطی کی نہیں ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ المجربیطی عہد فتن سے پیشتر ہی انتقال کر چکا تھا اور یہ کتابیں زمانہ ما بعد میں لکھی گئی تھیں۔ قدیم سوانح نگاروں نے ان کتابوں کو المجربیطی کی تصانیف میں شمار نہیں کیا اور یہ امر بھی مشکوک ہے کہ آیا یہ کتابیں المجربیطی کے علمی ذوق سے مطابقت رکھتی تھیں۔ ان دونوں کتابوں کا تعلق علوم السحر و نجات سے ہے۔ غایۃ الحکیم فی السحر میں طلسمات اور تعویذوں وغیرہ کا ذکر ہے۔ حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ۴ : ۱۶۶) نے طلسمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ المجربیطی نے اس موضوع پر شرح و بسط سے لکھا ہے، لیکن کبھی اس میں عقل و فہم کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ رتبة الحکیم کا موضوع علم کیمیا ہے؛ حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ۲ : ۱۵۳۴) نے المجربیطی کو کیمیا دانوں میں شمار کیا ہے۔ Holmyard نے اس کتاب کا خلاصہ دیا ہے۔

مآخذ : (۱) J. Sanchez Perez : Biografias de : J. Sanchez Perez : ۱ : ۱۹۳۱، ص ۸۶، عدد ۸۶ : (۲) J. Perez : Bull. di. Bibliografias : ۵ : ۱۸۷۲، ۱۸۷۳، ۱۸۷۴، ۱۸۷۵، ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۷۸، ۱۸۷۹، ۱۸۸۰، ۱۸۸۱، ۱۸۸۲، ۱۸۸۳، ۱۸۸۴، ۱۸۸۵، ۱۸۸۶، ۱۸۸۷، ۱۸۸۸، ۱۸۸۹، ۱۸۹۰، ۱۸۹۱، ۱۸۹۲، ۱۸۹۳، ۱۸۹۴، ۱۸۹۵، ۱۸۹۶، ۱۸۹۷، ۱۸۹۸، ۱۸۹۹، ۱۹۰۰، ۱۹۰۱، ۱۹۰۲، ۱۹۰۳، ۱۹۰۴، ۱۹۰۵، ۱۹۰۶، ۱۹۰۷، ۱۹۰۸، ۱۹۰۹، ۱۹۱۰، ۱۹۱۱، ۱۹۱۲، ۱۹۱۳، ۱۹۱۴، ۱۹۱۵، ۱۹۱۶، ۱۹۱۷، ۱۹۱۸، ۱۹۱۹، ۱۹۲۰، ۱۹۲۱، ۱۹۲۲، ۱۹۲۳، ۱۹۲۴، ۱۹۲۵، ۱۹۲۶، ۱۹۲۷، ۱۹۲۸، ۱۹۲۹، ۱۹۳۰، ۱۹۳۱، ۱۹۳۲، ۱۹۳۳، ۱۹۳۴، ۱۹۳۵، ۱۹۳۶، ۱۹۳۷، ۱۹۳۸، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰، ۱۹۴۱، ۱۹۴۲، ۱۹۴۳، ۱۹۴۴، ۱۹۴۵، ۱۹۴۶، ۱۹۴۷، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹، ۱۹۵۰، ۱۹۵۱، ۱۹۵۲، ۱۹۵۳، ۱۹۵۴، ۱۹۵۵، ۱۹۵۶، ۱۹۵۷، ۱۹۵۸، ۱۹۵۹، ۱۹۶۰، ۱۹۶۱، ۱۹۶۲، ۱۹۶۳، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵، ۱۹۶۶، ۱۹۶۷، ۱۹۶۸، ۱۹۶۹، ۱۹۷۰، ۱۹۷۱، ۱۹۷۲، ۱۹۷۳، ۱۹۷۴، ۱۹۷۵، ۱۹۷۶، ۱۹۷۷، ۱۹۷۸، ۱۹۷۹، ۱۹۸۰، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲، ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، ۱۹۸۸، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱، ۱۹۹۲، ۱۹۹۳، ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، ۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸، ۱۹۹۹، ۲۰۰۰، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲، ۲۰۰۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۵، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، ۲۰۰۸، ۲۰۰۹، ۲۰۱۰، ۲۰۱۱، ۲۰۱۲، ۲۰۱۳، ۲۰۱۴، ۲۰۱۵، ۲۰۱۶، ۲۰۱۷، ۲۰۱۸، ۲۰۱۹، ۲۰۲۰، ۲۰۲۱، ۲۰۲۲، ۲۰۲۳، ۲۰۲۴، ۲۰۲۵، ۲۰۲۶، ۲۰۲۷، ۲۰۲۸، ۲۰۲۹، ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، ۲۰۳۲، ۲۰۳۳، ۲۰۳۴، ۲۰۳۵، ۲۰۳۶، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸، ۲۰۳۹، ۲۰۴۰، ۲۰۴۱، ۲۰۴۲، ۲۰۴۳، ۲۰۴۴، ۲۰۴۵، ۲۰۴۶، ۲۰۴۷، ۲۰۴۸، ۲۰۴۹، ۲۰۵۰، ۲۰۵۱، ۲۰۵۲، ۲۰۵۳، ۲۰۵۴، ۲۰۵۵، ۲۰۵۶، ۲۰۵۷، ۲۰۵۸، ۲۰۵۹، ۲۰۶۰، ۲۰۶۱، ۲۰۶۲، ۲۰۶۳، ۲۰۶۴، ۲۰۶۵، ۲۰۶۶، ۲۰۶۷، ۲۰۶۸، ۲۰۶۹، ۲۰۷۰، ۲۰۷۱، ۲۰۷۲، ۲۰۷۳، ۲۰۷۴، ۲۰۷۵، ۲۰۷۶، ۲۰۷۷، ۲۰۷۸، ۲۰۷۹، ۲۰۸۰، ۲۰۸۱، ۲۰۸۲، ۲۰۸۳، ۲۰۸۴، ۲۰۸۵، ۲۰۸۶، ۲۰۸۷، ۲۰۸۸، ۲۰۸۹، ۲۰۹۰، ۲۰۹۱، ۲۰۹۲، ۲۰۹۳، ۲۰۹۴، ۲۰۹۵، ۲۰۹۶، ۲۰۹۷، ۲۰۹۸، ۲۰۹۹، ۲۱۰۰، ۲۱۰۱، ۲۱۰۲، ۲۱۰۳، ۲۱۰۴، ۲۱۰۵، ۲۱۰۶، ۲۱۰۷، ۲۱۰۸، ۲۱۰۹، ۲۱۱۰، ۲۱۱۱، ۲۱۱۲، ۲۱۱۳، ۲۱۱۴، ۲۱۱۵، ۲۱۱۶، ۲۱۱۷، ۲۱۱۸، ۲۱۱۹، ۲۱۲۰، ۲۱۲۱، ۲۱۲۲، ۲۱۲۳، ۲۱۲۴، ۲۱۲۵، ۲۱۲۶، ۲۱۲۷، ۲۱۲۸، ۲۱۲۹، ۲۱۳۰، ۲۱۳۱، ۲۱۳۲، ۲۱۳۳، ۲۱۳۴، ۲۱۳۵، ۲۱۳۶، ۲۱۳۷، ۲۱۳۸، ۲۱۳۹، ۲۱۴۰، ۲۱۴۱، ۲۱۴۲، ۲۱۴۳، ۲۱۴۴، ۲۱۴۵، ۲۱۴۶، ۲۱۴۷، ۲۱۴۸، ۲۱۴۹، ۲۱۵۰، ۲۱۵۱، ۲۱۵۲، ۲۱۵۳، ۲۱۵۴، ۲۱۵۵، ۲۱۵۶، ۲۱۵۷، ۲۱۵۸، ۲۱۵۹، ۲۱۶۰، ۲۱۶۱، ۲۱۶۲، ۲۱۶۳، ۲۱۶۴، ۲۱۶۵، ۲۱۶۶، ۲۱۶۷، ۲۱۶۸، ۲۱۶۹، ۲۱۷۰، ۲۱۷۱، ۲۱۷۲، ۲۱۷۳، ۲۱۷۴، ۲۱۷۵، ۲۱۷۶، ۲۱۷۷، ۲۱۷۸، ۲۱۷۹، ۲۱۸۰، ۲۱۸۱، ۲۱۸۲، ۲۱۸۳، ۲۱۸۴، ۲۱۸۵، ۲۱۸۶، ۲۱۸۷، ۲۱۸۸، ۲۱۸۹، ۲۱۹۰، ۲۱۹۱، ۲۱۹۲، ۲۱۹۳، ۲۱۹۴، ۲۱۹۵، ۲۱۹۶، ۲۱۹۷، ۲۱۹۸، ۲۱۹۹، ۲۲۰۰، ۲۲۰۱، ۲۲۰۲، ۲۲۰۳، ۲۲۰۴، ۲۲۰۵، ۲۲۰۶، ۲۲۰۷، ۲۲۰۸، ۲۲۰۹، ۲۲۱۰، ۲۲۱۱، ۲۲۱۲، ۲۲۱۳، ۲۲۱۴، ۲۲۱۵، ۲۲۱۶، ۲۲۱۷، ۲۲۱۸، ۲۲۱۹، ۲۲۲۰، ۲۲۲۱، ۲۲۲۲، ۲۲۲۳، ۲۲۲۴، ۲۲۲۵، ۲۲۲۶، ۲۲۲۷، ۲۲۲۸، ۲۲۲۹، ۲۲۳۰، ۲۲۳۱، ۲۲۳۲، ۲۲۳۳، ۲۲۳۴، ۲۲۳۵، ۲۲۳۶، ۲۲۳۷، ۲۲۳۸، ۲۲۳۹، ۲۲۴۰، ۲۲۴۱، ۲۲۴۲، ۲۲۴۳، ۲۲۴۴، ۲۲۴۵، ۲۲۴۶، ۲۲۴۷، ۲۲۴۸، ۲۲۴۹، ۲۲۵۰، ۲۲۵۱، ۲۲۵۲، ۲۲۵۳، ۲۲۵۴، ۲۲۵۵، ۲۲۵۶، ۲۲۵۷، ۲۲۵۸، ۲۲۵۹، ۲۲۶۰، ۲۲۶۱، ۲۲۶۲، ۲۲۶۳، ۲۲۶۴، ۲۲۶۵، ۲۲۶۶، ۲۲۶۷، ۲۲۶۸، ۲۲۶۹، ۲۲۷۰، ۲۲۷۱، ۲۲۷۲، ۲۲۷۳، ۲۲۷۴، ۲۲۷۵، ۲۲۷۶، ۲۲۷۷، ۲۲۷۸، ۲۲۷۹، ۲۲۸۰، ۲۲۸۱، ۲۲۸۲، ۲۲۸۳، ۲۲۸۴، ۲۲۸۵، ۲۲۸۶، ۲۲۸۷، ۲۲۸۸، ۲۲۸۹، ۲۲۹۰، ۲۲۹۱، ۲۲۹۲، ۲۲۹۳، ۲۲۹۴، ۲۲۹۵، ۲۲۹۶، ۲۲۹۷، ۲۲۹۸، ۲۲۹۹، ۲۳۰۰، ۲۳۰۱، ۲۳۰۲، ۲۳۰۳، ۲۳۰۴، ۲۳۰۵، ۲۳۰۶، ۲۳۰۷، ۲۳۰۸، ۲۳۰۹، ۲۳۱۰، ۲۳۱۱، ۲۳۱۲، ۲۳۱۳، ۲۳۱۴، ۲۳۱۵، ۲۳۱۶، ۲۳۱۷، ۲۳۱۸، ۲۳۱۹، ۲۳۲۰، ۲۳۲۱، ۲۳۲۲، ۲۳۲۳، ۲۳۲۴، ۲۳۲۵، ۲۳۲۶، ۲۳۲۷، ۲۳۲۸، ۲۳۲۹، ۲۳۳۰، ۲۳۳۱، ۲۳۳۲، ۲۳۳۳، ۲۳۳۴، ۲۳۳۵، ۲۳۳۶، ۲۳۳۷، ۲۳۳۸، ۲۳۳۹، ۲۳۴۰، ۲۳۴۱، ۲۳۴۲، ۲۳۴۳، ۲۳۴۴، ۲۳۴۵، ۲۳۴۶، ۲۳۴۷، ۲۳۴۸، ۲۳۴۹، ۲۳۵۰، ۲۳۵۱، ۲۳۵۲، ۲۳۵۳، ۲۳۵۴، ۲۳۵۵، ۲۳۵۶، ۲۳۵۷، ۲۳۵۸، ۲۳۵۹، ۲۳۶۰، ۲۳۶۱، ۲۳۶۲، ۲۳۶۳، ۲۳۶۴، ۲۳۶۵، ۲۳۶۶، ۲۳۶۷، ۲۳۶۸، ۲۳۶۹، ۲۳۷۰، ۲۳۷۱، ۲۳۷۲، ۲۳۷۳، ۲۳۷۴، ۲۳۷۵، ۲۳۷۶، ۲۳۷۷، ۲۳۷۸، ۲۳۷۹، ۲۳۸۰، ۲۳۸۱، ۲۳۸۲، ۲۳۸۳، ۲۳۸۴، ۲۳۸۵، ۲۳۸۶، ۲۳۸۷، ۲۳۸۸، ۲۳۸۹، ۲۳۹۰، ۲۳۹۱، ۲۳۹۲، ۲۳۹۳، ۲۳۹۴، ۲۳۹۵، ۲۳۹۶، ۲۳۹۷، ۲۳۹۸، ۲۳۹۹، ۲۴۰۰، ۲۴۰۱، ۲۴۰۲، ۲۴۰۳، ۲۴۰۴، ۲۴۰۵، ۲۴۰۶، ۲۴۰۷، ۲۴۰۸، ۲۴۰۹، ۲۴۱۰، ۲۴۱۱، ۲۴۱۲، ۲۴۱۳، ۲۴۱۴، ۲۴۱۵، ۲۴۱۶، ۲۴۱۷، ۲۴۱۸، ۲۴۱۹، ۲۴۲۰، ۲۴۲۱، ۲۴۲۲، ۲۴۲۳، ۲۴۲۴، ۲۴۲۵، ۲۴۲۶، ۲۴۲۷، ۲۴۲۸، ۲۴۲۹، ۲۴۳۰، ۲۴۳۱، ۲۴۳۲، ۲۴۳۳، ۲۴۳۴، ۲۴۳۵، ۲۴۳۶، ۲۴۳۷، ۲۴۳۸، ۲۴۳۹، ۲۴۴۰، ۲۴۴۱، ۲۴۴۲، ۲۴۴۳، ۲۴۴۴، ۲۴۴۵، ۲۴۴۶، ۲۴۴۷، ۲۴۴۸، ۲۴۴۹، ۲۴۵۰، ۲۴۵۱، ۲۴۵۲، ۲۴۵۳، ۲۴۵۴، ۲۴۵۵، ۲۴۵۶، ۲۴۵۷، ۲۴۵۸، ۲۴۵۹، ۲۴۶۰، ۲۴۶۱، ۲۴۶۲، ۲۴۶۳، ۲۴۶۴، ۲۴۶۵، ۲۴۶۶، ۲۴۶۷، ۲۴۶۸، ۲۴۶۹، ۲۴۷۰، ۲۴۷۱، ۲۴۷۲، ۲۴۷۳، ۲۴۷۴، ۲۴۷۵، ۲۴۷۶، ۲۴۷۷، ۲۴۷۸، ۲۴۷۹، ۲۴۸۰، ۲۴۸۱، ۲۴۸۲، ۲۴۸۳، ۲۴۸۴، ۲۴۸۵، ۲۴۸۶، ۲۴۸۷، ۲۴۸۸، ۲۴۸۹، ۲۴۹۰، ۲۴۹۱، ۲۴۹۲، ۲۴۹۳، ۲۴۹۴، ۲۴۹۵، ۲۴۹۶، ۲۴۹۷، ۲۴۹۸، ۲۴۹۹، ۲۵۰۰، ۲۵۰۱، ۲۵۰۲، ۲۵۰۳، ۲۵۰۴، ۲۵۰۵، ۲۵۰۶، ۲۵۰۷، ۲۵۰۸، ۲۵۰۹، ۲۵۱۰، ۲۵۱۱، ۲۵۱۲، ۲۵۱۳، ۲۵۱۴، ۲۵۱۵، ۲۵۱۶، ۲۵۱۷، ۲۵۱۸، ۲۵۱۹، ۲۵۲۰، ۲۵۲۱، ۲۵۲۲، ۲۵۲۳، ۲۵۲۴، ۲۵۲۵، ۲۵۲۶، ۲۵۲۷، ۲۵۲۸، ۲۵۲۹، ۲۵۳۰، ۲۵۳۱، ۲۵۳۲، ۲۵۳۳، ۲۵۳۴، ۲۵۳۵، ۲۵۳۶، ۲۵۳۷، ۲۵۳۸، ۲۵۳۹، ۲۵۴۰، ۲۵۴۱، ۲۵۴۲، ۲۵۴۳، ۲۵۴۴، ۲۵۴۵، ۲۵۴۶، ۲۵۴۷، ۲۵۴۸، ۲۵۴۹، ۲۵۵۰، ۲۵۵۱، ۲۵۵۲، ۲۵۵۳، ۲۵۵۴، ۲۵۵۵، ۲۵۵۶، ۲۵۵۷، ۲۵۵۸، ۲۵۵۹، ۲۵۶۰، ۲۵۶۱، ۲۵۶۲، ۲۵۶۳، ۲۵۶۴، ۲۵۶۵، ۲۵۶۶، ۲۵۶۷، ۲۵۶۸، ۲۵۶۹، ۲۵۷۰، ۲۵۷۱، ۲۵۷۲، ۲۵۷۳، ۲۵۷۴، ۲۵۷۵، ۲۵۷۶، ۲۵۷۷، ۲۵۷۸، ۲۵۷۹، ۲۵۸۰، ۲۵۸۱، ۲۵۸۲، ۲۵۸۳، ۲۵۸۴، ۲۵۸۵، ۲۵۸۶، ۲۵۸۷، ۲۵۸۸، ۲۵۸۹، ۲۵۹۰، ۲۵۹۱، ۲۵۹۲، ۲۵۹۳، ۲۵۹۴، ۲۵۹۵، ۲۵۹۶، ۲۵۹۷، ۲۵۹۸، ۲۵۹۹، ۲۶۰۰، ۲۶۰۱، ۲۶۰۲، ۲۶۰۳، ۲۶۰۴، ۲۶۰۵، ۲۶۰۶، ۲۶۰۷، ۲۶۰۸، ۲۶۰۹، ۲۶۱۰، ۲۶۱۱، ۲۶۱۲، ۲۶۱۳، ۲۶۱۴، ۲۶۱۵، ۲۶۱۶، ۲۶۱۷، ۲۶۱۸، ۲۶۱۹، ۲۶۲۰، ۲۶۲۱، ۲۶۲۲، ۲۶۲۳، ۲۶۲۴، ۲۶۲۵، ۲۶۲۶، ۲۶۲۷، ۲۶۲۸، ۲۶۲۹، ۲۶۳۰، ۲۶۳۱، ۲۶۳۲، ۲۶۳۳، ۲۶۳۴، ۲۶۳۵، ۲۶۳۶، ۲۶۳۷، ۲۶۳۸، ۲۶۳۹، ۲۶۴۰، ۲۶۴۱، ۲۶۴۲، ۲۶۴۳، ۲۶۴۴، ۲۶۴۵، ۲۶۴۶، ۲۶۴۷، ۲۶۴۸، ۲۶۴۹، ۲۶۵۰، ۲۶۵۱، ۲۶۵۲، ۲۶۵۳، ۲۶۵۴، ۲۶۵۵، ۲۶۵۶، ۲۶۵۷، ۲۶۵۸، ۲۶۵۹، ۲۶۶۰، ۲۶۶۱، ۲۶۶۲، ۲۶۶۳، ۲۶۶۴، ۲۶۶۵، ۲۶۶۶، ۲۶۶۷، ۲۶۶۸، ۲۶۶۹، ۲۶۷۰، ۲۶۷۱، ۲۶۷۲، ۲۶۷۳، ۲۶۷۴، ۲۶۷۵، ۲۶۷۶، ۲۶۷۷، ۲۶۷۸، ۲۶۷۹، ۲۶۸۰، ۲۶۸۱، ۲۶۸۲، ۲۶۸۳، ۲۶۸۴، ۲۶۸۵، ۲۶۸۶، ۲۶۸۷، ۲۶۸۸، ۲۶۸۹، ۲۶۹۰، ۲۶۹۱، ۲۶۹۲، ۲۶۹۳، ۲۶۹۴، ۲۶۹۵، ۲۶۹۶، ۲۶۹۷، ۲۶۹۸، ۲۶۹۹، ۲۷۰۰، ۲۷۰۱، ۲۷۰۲، ۲۷۰۳، ۲۷۰۴، ۲۷۰۵، ۲۷۰۶، ۲۷۰۷، ۲۷۰۸، ۲۷۰۹، ۲۷۱۰، ۲۷۱۱، ۲۷۱۲، ۲۷۱۳، ۲۷۱۴، ۲۷۱۵، ۲۷۱۶، ۲۷۱۷، ۲۷۱۸، ۲۷۱۹، ۲۷۲۰، ۲۷۲۱، ۲۷۲۲، ۲۷۲۳، ۲۷۲۴، ۲۷۲۵، ۲۷۲۶، ۲۷۲۷، ۲۷۲۸، ۲۷۲۹، ۲۷۳۰، ۲۷۳۱، ۲۷۳۲، ۲۷۳۳، ۲۷۳۴، ۲۷۳۵، ۲۷۳۶، ۲۷۳۷، ۲۷۳۸، ۲۷۳۹، ۲۷۴۰، ۲۷۴۱، ۲۷۴۲، ۲۷۴۳، ۲۷۴۴، ۲۷۴۵، ۲۷۴۶، ۲۷۴۷، ۲۷۴۸، ۲۷۴۹، ۲۷۵۰، ۲۷۵۱، ۲۷۵۲، ۲۷۵۳، ۲۷۵۴، ۲۷۵۵، ۲۷۵۶، ۲۷۵۷، ۲۷۵۸، ۲۷۵۹، ۲۷۶۰، ۲۷۶۱، ۲۷۶۲، ۲۷۶۳، ۲۷۶۴، ۲۷۶۵، ۲۷۶۶، ۲۷۶۷، ۲۷۶۸، ۲۷۶۹، ۲۷۷۰، ۲۷۷۱، ۲۷۷۲، ۲۷۷۳، ۲۷۷۴، ۲۷۷۵، ۲۷۷۶، ۲۷۷۷، ۲۷۷۸، ۲۷۷۹، ۲۷۸۰، ۲۷۸۱، ۲۷۸۲، ۲۷۸۳، ۲۷۸۴، ۲۷۸۵، ۲۷۸۶، ۲۷۸۷، ۲۷۸۸، ۲۷۸۹، ۲۷۹۰، ۲۷۹۱، ۲۷۹۲، ۲۷۹۳، ۲۷۹۴، ۲۷۹۵، ۲۷۹۶، ۲۷۹۷، ۲۷۹۸، ۲۷۹۹، ۲۸۰۰، ۲۸۰۱، ۲۸۰۲، ۲۸۰۳، ۲۸۰۴، ۲۸۰۵، ۲۸۰۶، ۲۸۰۷، ۲۸۰۸، ۲۸۰۹، ۲۸۱۰، ۲۸۱۱، ۲۸۱۲، ۲۸۱۳، ۲۸۱۴، ۲۸۱۵، ۲۸۱۶، ۲۸۱۷، ۲۸۱۸، ۲۸۱۹، ۲۸۲۰، ۲۸۲۱، ۲۸۲۲، ۲۸۲۳، ۲۸۲۴، ۲۸۲۵، ۲۸۲۶، ۲۸۲۷، ۲۸۲۸، ۲۸۲۹، ۲۸۳۰، ۲۸۳۱، ۲۸۳۲، ۲۸۳۳، ۲۸۳۴، ۲۸۳۵، ۲۸۳۶، ۲۸۳۷، ۲۸۳۸، ۲۸۳۹، ۲۸۴۰، ۲۸۴۱، ۲۸۴۲، ۲۸۴۳، ۲۸۴۴، ۲۸۴۵، ۲۸۴۶، ۲۸۴۷، ۲۸۴۸، ۲۸۴۹، ۲۸۵۰، ۲۸۵۱، ۲۸۵۲، ۲۸۵۳، ۲۸۵۴، ۲۸۵۵، ۲۸۵۶، ۲۸۵۷، ۲۸۵۸، ۲۸۵۹، ۲۸۶۰، ۲۸۶۱، ۲۸۶۲، ۲۸۶۳، ۲۸۶۴، ۲۸۶۵، ۲۸۶۶، ۲۸۶۷، ۲۸۶۸، ۲۸۶۹، ۲۸۷۰، ۲۸۷۱، ۲۸۷۲، ۲۸۷۳، ۲۸۷۴، ۲۸۷۵، ۲۸۷۶، ۲۸۷۷، ۲۸۷۸، ۲۸۷۹، ۲۸۸۰، ۲۸۸۱، ۲۸۸۲، ۲۸۸۳، ۲۸۸۴، ۲۸۸۵، ۲۸۸۶، ۲۸۸۷، ۲۸۸۸، ۲۸۸۹، ۲۸۹۰، ۲۸۹۱، ۲۸۹۲، ۲۸۹۳، ۲۸۹۴، ۲۸۹۵، ۲۸۹۶، ۲۸۹۷، ۲۸۹۸، ۲۸۹۹، ۲۹۰۰، ۲۹۰۱، ۲۹۰۲، ۲۹۰۳، ۲۹۰۴، ۲۹۰۵، ۲۹۰۶، ۲۹۰۷، ۲۹۰۸، ۲۹۰۹، ۲۹۱۰، ۲۹۱۱، ۲۹۱۲، ۲۹۱۳، ۲۹۱۴، ۲۹۱۵، ۲۹۱۶، ۲۹۱۷، ۲۹۱۸، ۲۹۱۹، ۲۹۲۰، ۲۹۲۱، ۲۹۲۲، ۲۹۲۳، ۲۹۲۴، ۲۹۲۵، ۲۹۲۶، ۲۹۲۷، ۲۹۲۸، ۲۹۲۹، ۲۹۳۰، ۲۹۳۱، ۲۹۳۲، ۲۹۳۳، ۲۹۳۴، ۲۹۳۵، ۲۹۳۶، ۲۹۳۷، ۲۹۳۸، ۲۹۳۹، ۲۹۴۰، ۲۹۴۱، ۲۹۴۲، ۲۹۴۳، ۲۹۴۴، ۲۹۴۵، ۲۹۴۶، ۲۹۴۷، ۲۹۴۸، ۲۹۴۹، ۲۹۵۰، ۲۹۵۱، ۲۹۵۲، ۲۹۵۳، ۲۹۵۴، ۲۹۵۵، ۲۹۵۶

مَجَسْتَمَہ : تشبیہ .

مجلس احرار : مسئلہ خلافت کے ختم ہو جانے کے بعد مجلس خلافت جب بے مقصد ہو کر اندرونی تضادات کا شکار ہو گئی تو اس کے کارکن کچھ کانگرس میں، کچھ سوشلسٹ و کمیونسٹ جماعتوں میں اور کچھ مسلم لیگ جیسی جماعتوں میں براہ راست شامل ہو گئے، لیکن پنجاب کے کارکنان خلافت نے ایک نئی تنظیم بنانے کا فیصلہ کیا جس کا نام مجلس احرار رکھا گیا۔ اس جماعت میں ظفر علی خاں، سید عطاء اللہ شاہ بخاری، چوہدری افضل حق، حبیب الرحمن لدھیانوی، داؤد غزنوی، مظہر علی اظہر، صاحبزادہ فیض الحسن، قاضی احسان احمد شجاع آبادی، عبدالقیوم پوپلزئی اور دوسرے نوجوان مثلاً شیخ حسام الدین امرتسری شامل تھے۔ ظفر علی خاں بعد میں مسجد شہید گنج کے مسئلے پر اختلاف کی وجہ سے احرار سے جدا ہو گئے اور ایک نئی تنظیم (اتحاد ملت) کی بنیاد رکھی اور شورش کشمیری اور دوسرے نوجوانوں کی جماعت ان سے مل گئی۔ داؤد غزنوی نے بھی کانگرس میں شمولیت اختیار کر لی لیکن اس کے باوجود، مجلس احرار پنجاب میں کم و بیش دس سال تک ایک سیاسی طاقت بنی رہی۔

مجلس احرار کی سیاسی حکمت عملی امتزاجی تھی۔ اصلاً و اصولاً یہ جماعت استعمار خصوصاً برطانوی استعمار کی سخت دشمن تھی اور مجلس خلافت کے کانگرس سے پرانے تعلق کی بنا پر آزادی ہند کی تحریک کے معاملے میں کانگرس کے استعمار دشمن پروگراموں میں اس کی ہم نوا رہتی تھی؛ لیکن یہ لوگ صرف باہر رہ کر تعاون کرتے تھے کانگرس کی تنظیم کا حصہ بن کر کام نہ کرتے تھے۔ احرار کے کانگریسی حقوں میں اس وجہ سے پسندیدہ نظر آتے تھے دیکھے جاتے تھے کہ ملک کے انہی نمائندہ

کی قدر افزائی کی دھن میں  $\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\iota$  کو  $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\alpha$  لکھ دیا، اس لیے کتاب کا نام المجسطی پڑ گیا، ایک طرح سے اس کی تصدیق عرب مصنفین نے بھی کی ہے۔ الیعقوبی نے اپنی تاریخ کے صفحہ ۱۵۱ پر لکھا ہے (مکتوبہ ۵۲۷۸ / ۱۸۹۱ء، طبع M. Th. Houtsma لائڈن، ۱۸۸۳ء) کہ کتاب المجسطی علم ہیئت کے بارے میں ہے اور المجسطی کے معنی عظیم ترین کتاب ہے۔ قریب قریب ان معنوں میں حاجی خلیفہ (۵ : ۳۸۵) نے لکھا ہے کہ مجسطی، مجسطوس کا مونث ہے اور اس کے معنی ”عظیم ترین تخلیق“ ہے۔ اس نے اس کے آگے (ص ۳۸۸) ایک مغربی مصنف اور لغت نگار Ambrosio Calepino، جو آگسٹائن کا راہب تھا اور اس نے ۱۰۱۱ء میں Bergamo میں انتقال کیا تھا، کا حوالہ دیا ہے۔ مسٹر (Die Behandlung der logarithmen und) Koppe *der sinuse im unterricht; Wissenschaftliche Beilage Zum Programm des Andreas-Realgymnasiums Zu Berlin*، ص ۳۴، ۱۸۹۳ء) جس کی تائید G. Ruska نے کی ہے (Das Quadrivium aus Severus Bar) *Sakkus Buch der Dialoge*، ص ۷۷، عدد ۳، لائپزگ ۱۸۹۶ء)، اس انحراف کو مشتبه بتلایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ المجسطی  $\mu\epsilon\gamma\alpha\sigma\iota\tau\iota$  کی بگڑی ہوئی شکل ہے جو کہ المجسط کے عربی سے لاطینی ترجمے میں ملتی ہے۔ ہمارے خیال میں Koppe غلطی پر ہے کیونکہ ترون وسطیٰ میں لاطینی کے مترجموں نے غیر مشکول  $\mu\delta\iota\sigma\tau\iota$  کو غلط پڑھ کر  $\mu\epsilon\gamma\alpha\sigma\iota\tau\iota$  کا لفظ وضع کر لیا ہے۔ فی الحال ہم پہلی توجیہ کے قائل ہیں۔ المجسط کے عربی ترجموں اور ان کی تصحیحات کے لیے دیکھیے حاجی خلیفہ، ۳۸۵ : ۵ Steinschneider، *Zeitschr. di Deutsch Morgenl Geselch*، ۲۰۰، (بعد)۔

(H. SUTER)



زمینداروں کے حقوق کے سلسلے میں ایک  
مقامی نقطہ نظر رکھتے تھے اور بعض صورتوں میں  
سلم لنگ سے بھی تعاون کر لیتے تھے اور  
نگہلا رسول جیسی احتجاجی تحریک اور مغل پورہ  
الچ جیسے فرقہ وارانہ مسئلوں میں تو انہوں نے  
الاعدہ رہنمائی کی۔ ہندوؤں کو ان کی موثر تنظیم  
پیش رضا کاران اصرار کا خوف بھی تھا۔ مجلس احرار  
کی ترکیبی سیاست میں جاگیر دار اور سرمایہ دار کے  
مقابلے میں عام زمیندار کاشتکار اور غریب شہری  
کے تحفظ کے مقصد پر بہت زور دیا جاتا تھا۔ یہ  
جماعت سوشلسٹ نہ تھی کیونکہ دین اور دین داری  
پر بڑا اصرار کرتی تھی، لیکن سرمایہ و محنت کے  
مسائل میں غربا اور محنت کشوں کو محفوظ کرنے  
کے حق میں تھی۔

مجلس احرار ان معنوں میں ایک عوامی جماعت تھی کہ شہری سرمایہ دار جماعت اور مہماتنی جاگیردار جماعت سے ذہناً کبھی مانوس نہ ہوئی۔ اس کے اکثر رہنما شعلہ بیان مقرر اور خطیب تھے، خصوصاً سید عطا اللہ شاہ بخاری بلاغت و خطابت کے لحاظ سے ایک عظیم طاقت تھے، چوہدری افضل حق کو جو ایک ملت کے لیے پنجاب اسمبلی کے رکن بھی رہے تھے اور ایک صاحب اسلوب مصنف بھی تھے، اس جماعت کا شہ دماغ سمجھا جاتا تھا لیکن اس جماعت کی اصل قوت بخاری ہی تھے۔

مجلس خلافت سے الگ ہونے کے بعد مستقل جماعت کے طور پر، مجلس احرار نے جو ہنگامہ خیز تحریکیں منظم کیں، ان میں دو خاص طور سے اہم تھیں: اول کشمیر تحریک، دوم مسجد شہید گنج کی ترقیاتی کمیٹی (جو پہلے اور بنیادی مرحلے میں سرگودھا کے قلعہ علی خان اور پھر جماعت علی شاہ) اور مجلس احرار کو کشمیر تحریک میں خاصی

کے دوران میں پنجاب کی حد تک مسلمانوں کی سب سے مقبول جماعت یہی تھی، لیکن شہید گنج کی بازیابی کی مہم میں (عام خیال کے مطابق آنے والے انتخابات میں شرکت محرومی کے خوف سے) شریک نہ ہونے کی وجہ سے، مسلمانوں میں اس کی مقبولیت باقی نہ رہی، رہی سہی کسر، پاکستان تحریک میں (جو ۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۷ء کے مابین زمانے میں غیر معمولی طور پر مقبول رہی) اس جماعت کے متضاد اور غیر واضح رویے نے پوری کر دی جو ان کی ترکیبی طرز سیاست کا لازمی نتیجہ تھا۔ لکھنؤ کی مدح صحابہ تحریک کے علاوہ جنک عظیم دوم میں انہوں نے کانگریس کی ہم نوائی میں فوجی بھرتی کی مخالفت بھی کی، لیکن حالات بدل چکے تھے۔ اب اصل مسئلہ برصغیر میں مسلمانوں کے لیے الگ وطن کا حصول اور اس کے لیے جدوجہد نہی، لہذا باقی ہر نعرہ بر اثر رہا۔

۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے بعد ۱۹۵۳ء میں قادیانیوں کے خلاف بھی مجلس احرار نے بڑا حصہ لیا، لیکن مجلس احرار دوبارہ کوئی مقام حاصل نہ کر سکی۔

: Pakistan Historical Society (۱) : مأخذ:

*History of Freedom Movement*، ج ۳، کراچی

۱۹۶۱ء: (۲) جانباز مرزا: تاریخ احرار، لاہور؛ (۳)

جانباز مرزا: حیات امیر شریعت، لاہور: (۴) نور احمد،

ظفر علی خان، حکیم اجمل خان، ڈاکٹر انصاری اور دیوبند اور دوسرے جگہوں کے علما کے ہیں جن میں سے بعض جنگ عظیم اول سے بھی پہلے، عالم اسلام کے مسائل میں دلچسپی لیتے رہے تھے۔ انہوں نے برطانوی اور دوسری مغربی استعماری قوتوں کے خلاف ذہن تیار کیا؛ چنانچہ ترکی کے خلاف طرابلس اور بلقان کی لڑائیوں میں برصغیر کے مسلمانوں میں سخت ہیجان پھا ہوا اور ترکی سے اس کے معائب میں اتنی شرکت کی کوشش کی کہ طبی وفد بھیجے گئے اور دیگر مالی امداد بھی دی گئی۔ ان واقعات کی گونج اس زمانے کے ادب میں بھی سنائی دیتی ہے؛ چنانچہ الہلال (ابوالکلام آزاد)، زمیندار (ظفر علی خان) اور کاسریڈ و ہمدرد (محمد علی) کی تحریروں کے علاوہ، اقبال نے بھی نظمیں لکھیں (جو بانک درا میں موجود ہیں)۔ اس ہمدردی کو خطرناک خیال کرتے ہوئے برطانوی حکومت ہند نے ابوالکلام، محمد علی اور ظفر علی خان کو نظر بند کر دیا۔ اسی کے متوازی ریشمی رومال سازش کا پتہ چلا جس کا مقصد یہ تھا کہ ترکوں کی حمایت حاصل کر کے اور ہندوستان میں ہنگامہ پھا کر اے ایک طرف انگریزی استعمار کی قوت پر ضرب کاری لگائی جائے اور دوسری طرف ترکوں کو اس سے تقویت پہنچے اور نیز یہ کہ ملک ہندوستان کو آزادی نصیب ہو جائے۔ اس تحریک کے بانی وقائد شیخ الہند مولانا محمود حسن [رکھ بان] تھے جنہوں نے ۱۹۱۰ء کے موسم حج میں ترک وزیر جنگ انور پاشا اور جمال پاشا سے ملاقات کی اور انہیں ہندوستان کی تحریک آزادی کی حمایت پر تہ صرف آمادہ کیا بلکہ اس مضمون کی تحریریں، کہ ہر وہ فرد جو ترکی رعایا یا حاکم ہے وہ مولانا سے تعاون کرے اور یہ کہ مولانا ان کے معتمد علیہ ہیں، ترکی، عربی اور فارسی زبانوں میں لکھا گیا

(۱۰) غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ظفر علی خان، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۱۱) الفضل حق، چودھری: تاریخ احرار، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۱۲) حبیب اللہ چودھری: تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علما، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۱۳) شیخ محمد اکرام، ڈاکٹر: موج کوثر، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) ظفر علی خان، مولانا: زمیندار، اخبار، دسمبر ۱۹۲۹ء سے بعد کی جلدیں [سید عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

مجلس خلافت : یہ اس سیاسی دینی مجلس کا نام ہے جو پہلی عالمی جنگ کے ۱۹۱۸ء میں خاتمے پر اتحادیوں (برطانیہ، فرانس، اٹلی وغیرہ) کی (جرمن، ترکی اتحاد کے مقابلے میں) فتح کے نتیجے میں برصغیر ہند و پاکستان میں ۱۹۲۰ء میں قائم ہوئی۔ اصلاً اس کا نصب العین خلافت عثمانیہ کی بقاء، حفاظت اور استحکام تھا لیکن بعد میں آل انڈیا نیشنل کانگریس اور گاندھی جی کے ساتھ مل کر عدم تعاون (ترک موالات) اور سول نافرمانی جیسی تحریکوں میں برطانوی استعمار کے خلاف اور ملک کی آزادی کے لیے سرگرم عمل رہی۔ اسے تحریک خلافت کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس کے علمبرداروں نے برطانیہ کے اتحادیوں کے ہاتھوں، ترکی کی سلطنت عثمانیہ کے حصے بخرے کی سکیم کو خلافت اسلامیہ کے مقدس دینی ادارے پر حملہ قرار دیا اور جد و جہد کی کہ ترکی کو بہ حیثیت مقام خلافت کے، اس کے سب علاقے واپس کیے جائیں اور خلیفۃ المسلمین کے منصب کو کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے (خلافت کی دینی اہمیت کے لیے رک بہ مقالہ خلافت)۔

مجلس خلافت اور اس سے متعلق تحریک برپا کرنے والے رہنماؤں میں نمایاں نام علی برادران (محمد علی اور شوکت علی)، ابوالکلام آزاد،

میں مزید ہنگامے پیا ہو گئے؛ چنانچہ سر مائیکل اوڈوائر (گورنر پنجاب) کے حکم سے مارشل لا نافذ کر دیا گیا۔ اس کا انتقامی حملہ سب سے زیادہ امرتسر پر ہوا جہاں بہت سختی کی گئی۔ جب ہنگامے فرو ہو گئے تو آل انڈیا نیشنل کانگریس کا ۱۹۱۹ء کا سالانہ جلسہ امرتسر ہی میں ہوا جس کی صدارت پنڈت موتی لال نہرو نے کی اور جس میں وہ مسلمان رہنما بھی شریک ہوئے جو ترکی مسئلے کے سلسلے میں انگریزی حکومت کے خلاف پہلے ہی سے براہِ روبرو تھے۔

ترکی کے متعلق متوقع فیصلے کے خلاف جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی بے چینی کا آغاز ہو گیا تھا۔ آل انڈیا مسلم لیگ نے اپنے اجلاس دہلی (منعقدہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ء) میں یہ موقف اختیار کیا کہ برطانیہ کو دوسرے وجوہ کے علاوہ اس وجہ سے بھی ترکی کے ساتھ ہمدردی کرنی چاہیے کہ مسلمانوں کی ایک کثیر آبادی برطانوی حکومت کی رعایا ہے اور اسے اپنی رعایا کے جذبات کا خیال رکھنا چاہیے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو اس وجہ سے بھی رنج پہنچا کہ جنرل ایلنبی کو جس نے فلسطین فتح کیا تھا، صلیب و ہلال کی جنگ میں صلیبی فاتح قرار دیا گیا۔ مسلمان چاہتے تھے کہ امن کانفرنس میں ان کے وفد کو بھی بطور نمائندہ شریک کیا جائے لیکن یہ درخواست مسترد ہو گئی۔

سر آغا خان اور دوسرے اکابر کی کوششوں کے باوجود بالآخر مئی ۱۹۱۹ء میں امن کانفرنس نے یہ فیصلہ کیا کہ سلطنت عثمانیہ کے حصے - بخرے کر دیے جائیں اور وعدہ یہ کیا گیا کہ ارمینیا اور فلسطین کی خود مختار ریاستیں قائم کی جائیں گی، لیکن امن کانفرنس کی تجویز یہ سامنے آئی کہ عراق، شام اور فلسطین (برطانوی اور فرانسیسی انتداب میں) کی ریاستیں قائم کی جائیں

جس میں (عبدالحمید: نزہۃ الخواطر، ۸: ۴۶۷، شہر آباد دکن ۱۹۷۰ء) - یہ تمام دستاویزات لکڑی کے ایک بکس میں بند کر کے ہندوستان روانہ کر دی گئیں، جہاں سے اس کی فوٹو کاپیاں تحریک کے مختلف مراکز میں ارسال کر دی گئیں۔ مولانا محمد میاں انصاری ایک نو مسلم شیخ عبدالرحیم کی وساطت سے ریشمی پارچات پر خفیہ پیغامات لکھ کر مولانا محمود حسن کو حجاز میں ارسال کیا کرتے تھے۔ اس بنا پر اس تحریک کو تحریک ریشمی رومال کا نام دیا گیا (اشتیاق حسین قریشی: Ulema in Politics، ص ۳۵، بعد، ضیاء الحسن فاروقی: The Deoband School، ص ۶۱)۔

جنگ عظیم کے دوران برصغیر کے ہندوؤں میں بھی بے چینی سی رہی؛ چنانچہ جنگ کے فوراً بعد ایک رولٹ کمشن قائم ہوا جس کا مقصد اس بے چینی کے اسباب کا کھوج لگانے کے علاوہ، مستقبل قریب میں کسی متوقع شورش کو دبا دینے کے ذرائع و وسائل کے بارے میں تجاویز دینا بھی تھا۔ اس کمشن نے ۱۹۱۸ء میں اپنی رپورٹ پیش کی جس پر رولٹ ایکٹ کے نام سے فروری ۱۹۱۹ء میں ایک ضابطہ قانون مرتب ہوا جس کی سفارشات کو ملک بھر میں انتظامی، انسوسناک اور توہین آمیز قرار دیا گیا۔ اس کے بعد ایک تحریک اٹھ کھڑی ہوئی جس کی قیادت گاندھی جی نے کی، اور جب وہ اپنی تحریک کے حق میں عامہ بیدار کرنے کے لیے پنجاب میں داخل ہونا چاہتے تھے تو انہیں گرفتار کر لیا گیا جس پر ہر جگہ فسادات شروع ہو گئے اور انگریز باشندوں کی جانیں خطرے میں پڑ گئیں۔ اسی ضمن میں پنجاب کے شہر امرتسر میں ایک بند جلسے پر مولانا جہانوالہ باغ میں ہو رہا تھا، جنرل ڈائر کے حکم سے نہرو عوام پر گولی چلا دی گئی اور بہت سے لوگ جاں بحق ہوئے۔ اس سے شہروں

جملہ اقدامات اسی کے پلیٹ فارم سے انجام پائیں۔ ایک اور اجلاس میں ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کو یوم خلافت منایا گیا جس میں گاندھی اور دوسرے ہندوؤں نے بھی شرکت کی اور اعلان کیا گیا کہ اگر امن کانفرنس کے فیصلوں میں حسب منشا تبدیلی نہ کی گئی تو اتحادیوں کی فتح کے جشن میں شرکت نہ کی جائے گی۔ مجلس خلافت کی مستقل تشکیل ایک اور اجلاس میں ۲۲ نومبر ۱۹۱۹ء کو ہوئی جس کی صدارت مولوی فضل الحق نے کی۔ اس میں اپیل کی گئی کہ ۱۳ دسمبر کو مسلمان اتحادیوں کی فتح اور جشن میں شرکت نہ کریں۔ ۱۲ دسمبر ۱۹۱۹ء کو ایک زوردار نوٹ برطانوی حکومت کو بھیجا گیا جس میں امن کانفرنس کی تجاویز کو مستحکم قرار دیا گیا۔ دسمبر ۱۹۱۹ء کے آخری دنوں میں آل انڈیا نیشنل کانگریس، آل انڈیا مسلم لیگ اور خلافت کانفرنس تینوں نے احتجاجی قرار دادیں منظور کیں۔

دسمبر ۱۹۱۹ء کے آخری ایام میں علی برادران بھی چار برس کی نظر بندی کے بعد رہا ہو گئے، اور امرتسر میں ہونے والے مذکورہ بالا اجلاسوں میں سیدھے پہنچ کر شریک ہو گئے ان کی رہائی سے تحریک خلافت میں نہیں بلکہ تحریک آزادی ہند میں (جو واقعات پنجاب کی وجہ سے زوروں پر تھی) نئی جان پڑ گئی۔ علی برادران کی ہنگامہ خیز شخصیتوں نے کم از کم آنے والے چھ ماہ تک جس کے جلد بعد وہ دوبارہ گرفتار اور قید ہو گئے تھے، ملک کی سیاسی سرگرمیوں پر ہمہ گیر اور گہرا اثر ڈالا۔

امرتسر خلافت کانفرنس نے ۲۳ نومبر ۱۹۱۹ء کو منعقد شدہ کانفرنس کی اس قرارداد کی توثیق کی کہ مسئلہ خلافت کی وضاحت کے لیے ایک وفد انگلستان

گی اور اٹلی اور یونان کو بھی ترکی کا ایک ایک حصہ دینا تجویز ہوا۔ یونان کی افواج ۱۵ مئی ۱۹۱۹ء ہی کو سمرنا میں داخل ہو گئیں اور بڑی وحشت و بربریت کا مظاہرہ ہوا جس کی تصدیق بعد کے قائم شدہ ایک تحقیقاتی کمیشن نے بھی کی۔

امن کانفرنس کی تجاویز کے خلاف محمد علی جناح (فائدہ اعظم) سید امیر علی، سر آغا خاں اور سر عباس علی نے بھی احتجاج کیا اور موخر الذکر تینوں حضرات نے وزیر اعظم برطانیہ کے نام ایک احتجاجی نوٹ ارسال کیا۔

ہندوستان کے تمام بڑے شہروں میں جلسے ہوئے اور احتجاج کی ہر آہنی اور مصالحانہ شکل کی ناکامی کے بعد، آخر کار بمبئی میں ۵ جولائی ۱۹۱۹ء کو ایک آل انڈیا خلافت کمیٹی قائم ہو گئی اور فیصلہ ہوا کہ ہر بڑے شہر میں خلافت کمیٹیاں قائم کی جائیں۔ ۱۳ اگست ۱۹۱۹ء کو انگلستان سے برقی اطلاع ملی کہ امن کانفرنس کی تجویزوں کی توثیق ہو گئی ہے۔

۱۹ اگست ۱۹۱۹ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس ہوا جس میں آل انڈیا کانفرنس کی تائیس کی تجویز منظور ہوئی تا کہ مسلمانان ہند کوئی متفقہ اہم کار کر سکیں۔ لیگ کی کونسل نے وزیر اعظم برطانیہ کو ایک احتجاجی برقیہ بھی بھیجا۔ لیگ کی کونسل نے وزیر اعظم برطانیہ کو ایک احتجاجی برقیہ بھی بھیجا۔

مجوزہ آل انڈیا مسلم کانفرنس نے ۲۱ ستمبر ۱۹۱۹ء کو اپنا اجلاس لکھنؤ میں منعقد کیا۔ اس میں فیصلہ ہوا کہ ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کو یوم خلافت منایا جائے اور نیز یہ بھی فیصلہ ہوا کہ بمبئی کی خلافت کمیٹی کو مسلمانان ہند کی نمائندہ جماعت سمجھا جائے اور مسئلہ خلافت سے متعلق

جائے اور وزیر اعظم برطانیہ کے علاوہ پارلیمنٹ اور رائے عامہ کو مسلمانوں کے موافق بتائے۔ اس وفد کو یہ ہدایت بھی ہوئی کہ انگلستان کے علاوہ امریکہ، ترکی، عراق، حجاز، مصر اور ایران وغیرہ بھی جائے اور اس مسئلے کی وضاحت کرے اور اس طرح ہندی مسلمانوں کے ترجمان ہونے کے ساتھ ساتھ عالم اسلام کے جذبات و احساسات کی تائید حاصل کر کے مجوزہ امن کانفرنس کے سامنے پیش ہوں۔

وائسرائے ہند نے مجوزہ وفد کو پاسپورٹ دینے سے انکار کر دیا۔ اس پر فیصلہ ہوا کہ ایک وفد وائسرائے ہند سے ملاقات کر کے اس پر دباؤ ڈالے کہ وہ فیصلہ انکار پر نظر ثانی کرے۔ ابوالکلام آزاد اس بنا پر وائسرائے کی خدمت میں وفد لے جانے کے مخالف تھے کہ اس سے فائدہ کچھ نہ ہوگا، لیکن وفد مرتب ہو گیا جس میں علی برادران کے علاوہ، گاندھی، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری، پنڈت موتی لال نہرو، عبدالباری فرنکی، محلی، سیٹھ چھوٹائی، حسرت موہانی اور چند اور بزرگ بھی تھے جنہوں نے ۱۹ جنوری ۱۹۴۰ء کو ملاقات کی، جیسا کہ مندرجہ بالا اسما سے ظاہر ہے۔ یہ وفد صرف مسلمانان ہند کی طرف سے نہ تھا بلکہ اہل ہند کی طرف سے تھا اور اس موقع پر جو معضرات پیش ہوئے اس کی یہی نمائندہ حیثیت ظاہر کی گئی۔

وائسرائے نے وفد کی معروضات کے جواب میں اسی بات پر خاص زور دیا کہ اتحادیوں کی امن کانفرنس صرف برطانوی نمائندوں پر مشتمل نہیں، اس میں سب اتحادی طاقتیں شامل ہیں؛ اس لیے برطانیہ سب کی طرف سے کوئی پوزیشن اختیار کرنے کی پوزیشن میں نہیں البتہ وعدہ کیا کہ مسلمانان ہند کے جذبات کانفرنس تک پہنچا دیے

جائیں گے۔

قدرتی طور سے وفد اور حامیان خلافت اس جواب سے مطمئن نہ ہوئے اور برطانیہ یا اتحادیوں سے توقع رکھنے کے بجائے انہوں نے اپنی توجہ ملک کے اندر سیاسی احتجاج کی تنظیم میں مرکوز کر لی جو رفتہ رفتہ تحریک آزادی ہند (سوراج) کے زبانی قریب ہوتی گئی۔

۱۰ فروری ۱۹۴۰ء کو تیسری خلافت کانفرنس بمبئی میں ہوئی۔ غلام محمد بھرگری نے صدارت کی۔ اس میں فیصلہ ہوا کہ ایک وفد انگلستان بھیجا جائے جو وزیر اعظم برطانیہ اور دوسرے با اثر لوگوں سے ملے۔ اس مرتبہ اس میں یہ آسانی ہو گئی کہ وائسرائے اس وفد کے سامنے جو اس سے ملا نہا، اس پر رضا مند ہو گیا تھا۔

محمد علی اس نئے وفد کے سربراہ نامزد ہوئے اور حسن محمد حیات سیکرٹری، بافی اراکین سید حسین، سید سلیمان ندوی، ابوالقاسم، مشیر حسین فدوانی تھے۔ یہ وفد ۲ مارچ ۱۹۴۰ء کو انگلستان پہنچا جہاں قائم مقام وزیر ہند فشر نے وزیر غنہ کی طرف سے اس کا استقبال کیا۔ اس وفد کے تین اہم مطالبات تھے: اول: خلیفۃ المسلمین کے مقبوضات میں کسی قسم کی کمی نہ کی جائے اور ترکیہ کی حدود وہی قائم رہیں جو جنگ عظیم اول کے آغاز کے وقت تھیں، دوم: جزیرۃ العرب پر خلیفۃ المسلمین کی حکمرانی تسلیم کی جائے (جزیرۃ العرب سے حجاز، یمن، نجد، شام، فلسطین اور عراق مراد لی جائے)، سوم: تمام مقامات (مکہ، مدینہ، یروشلم، نجف اشرف، کربلا، کاظمین، بغداد وغیرہ) پر خلیفۃ المسلمین کی نگرانی تسلیم کی جائے۔

محمد علی نے جو وفد کی ترجمانی کر رہے تھے، زور دیا کہ مسئلہ زیر بحث مذہبی مسئلہ ہے اور خلافت کا عقیدہ ایک بنیادی اسلامی عقیدہ ہے۔

دوسرے اراکین نے وضاحت کی کہ خود ہندوستان کی حد تک یہ صرف مسلم مطالبہ نہیں بلکہ تمام باشندگان ہند کا قومی مطالبہ ہے اور مسلمانوں میں بھی کسی ایک فرقے کا نہیں بلکہ پوری ملت اسلامیہ کا ہے۔ یہ وفد ۱۹ مارچ ۱۹۲۰ء کو لائڈ جارج وزیر اعظم برطانیہ سے بھی ملا اور یہی مطالبے دھرائے (یہ سب معلومات، انڈین نیشنل رجسٹر، ۱۹۲۰ء تا ۱۹۲۱ء مرتبہ مٹرا سے لی گئی ہیں)۔ وفد برطانوی حکام و عمائد سے جب کاملاً

مایوس ہو گیا تو اس کے اراکین نے برطانوی رائے عامہ کو متاثر کرنے کی کوشش کی اور اس معاملے میں سب سے زیادہ امداد لیبر پارٹی سے ملی جس نے وفد کو جلسے کرنے کے انتظام میں بڑی مدد دی۔ ان جلسوں میں محمد علی اور ان کے ساتھیوں نے واضح کیا کہ وزیر اعظم لائڈ جارج نے جس سرکاری ہندوستانی وفد سے مشورے کا سہارا لیا ہے وہ غیر نمائندہ ہے؛ چنانچہ خود لارڈ سنہا کو کسی نے اپنا نمائندہ نہیں بنایا۔

لیبر پارٹی کی ۲۲ ویں سالانہ کانفرنس منعقدہ ۲۲-۲۴ جون ۱۹۲۰ء میں محمد علی کو صرف پانچ منٹ بولنے کی اجازت ہوئی، لیکن ان کی تقریر نے سامعین کو اس درجہ مسحور کر لیا کہ صدر اجلاس کی خواہش کے برعکس سامعین انہیں زیادہ وقت دینے پر اسرار کرتے رہے اور وہ بندہ منہ تک بولتے رہے۔ ترکی کے خلاف برطانوی تعصبات کی وجہ سے وفد کو کوئی خاص کامیابی نہ ہوئی۔ لیکن محمد علی مستقل مزاجی سے کام میں لگے رہے۔ چنانچہ انگلستان سے ایک اخبار مسلم اور پیرس سے *Echo de Islam* (صدائے اسلام) پرچہ نکالا۔ اس کے علاوہ فرانس (پیرس) میں بھی تقریریں کیں اور اٹلی میں پوپ سے بھی ملے اور سوئٹزر لینڈ میں بھی کام کیا۔

یہ وفد ۲ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو اپنے مقصد میں ناکام ہو کر واپس آ گیا۔ ۶ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو محمد علی نے بمبئی سے ایک بیان میں کہا کہ مغربی اقوام خصوصاً برطانیہ سے، اسلام اور مسلمانوں کے لیے کسی نیکی کی توقع رکھنا عبث ہے۔ ان سب ناانصافیوں کا ازالہ صرف اس امر سے ہو سکتا ہے کہ ہندوستان کو برطانیہ سے آزاد کرایا جائے اور اس غرض کے لیے ہند و مسلم اتحاد کو ضروری قرار دیا۔

اس ناکامی کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ عدم تعاون کی تحریک مزید زور پکڑ گئی جس نے برطانوی حکام کو خوفزدہ کر دیا۔ اس کے بعد برطانوی حکومت ہند نے مسلمانوں کو اس تحریک سے الگ کرنے کے لیے بڑے جتن کیے، شکوک اور وسوسے پیدا کیے، لیکن کم از کم تھوڑے عرصے کے لیے عدم تعاون کی تحریک سے مسلمانوں کی وابستگی اتنی گہری اور مضبوط رہی کہ آزادی کی منزل بالکل قریب نظر آنے لگی۔ تعلیم کا مقاطعہ کیا گیا، عدالتوں پر عدم اعتماد کا اظہار کیا گیا، سرکاری ملازمت سے الگ ہو جانے کی تبلیغ کی گئی، یہاں تک کہ برطانوی پولیس اور فوج کی ملازمت کو شرعاً حرام قرار دیا گیا، خطابات واپس کرائے گئے، انگریزی مصنوعات کا بائیکاٹ کیا، دہسی مصنوعات کے حق میں تحریک چلائی گئی اور ٹیکس کی عدم ادائیگی کی تجویز ہوئی۔

اتحادیوں کے اس کمیشن کی سفارشات کا ۱۴ مئی ۱۹۲۰ء کو اعلان ہوا اور ہندوستان میں ان کو وائسرائے کے ایک وضاحتی بیان کے ساتھ نشر کیا گیا، جس میں کہا گیا کہ ان سے مسلمانوں کو دکھ ہوگا لیکن جو کچھ ہوا مجبوری کے تحت ہوا۔ اس پر ملک بھر میں احتجاج ہوا، یکم اور ۲ جون ۱۹۲۰ء کو الہ آباد میں ہندوؤں اور مسلمانوں

پروگرام سے اختلاف کیا۔ پنجاب میں بھی کمیابی کچھ زیادہ نہ ہوئی، لیکن طلبہ میں بے چینی ضرور پھیلی۔

اس موقع پر عدم تعاون کی تحریک کی تفصیلات کا کوئی جواز نہیں، البتہ یہ کہنا کافی ہے کہ ملک میں تحریک کی گرفت مضبوط رہی اور اس کا ایک بڑا سبب، تحریک خلافت کے زیر اثر، مسلمانوں کا پر زور تعاون تھا جو آزادی کی تحریک کو حاصل ہو گیا تھا۔

۱۹۲۰ء میں ایک اور پر زور تحریک بھی شروع ہوئی جس نے مسلمانوں میں بے حد جوش و هیجان پیدا کر دیا۔ یہ تحریک، ہجرت تھی۔ مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے اس سال ماہ اپریل میں فتویٰ دیا کہ چونکہ انگریزوں کی حکومت تمام وعدوں سے منحرف ہو کر تشدد پر اتر آئی ہے، اس لیے ہندوستان اب دارالحرب بن چکا ہے اور مسلمانوں پر فرض ہے کہ ہندوستان سے ہجرت کر جائیں؛ چنانچہ چالیس ہزار مسلمان اپنا گھر بار چھوڑ کر اور املاک بیچ کر ہجرت کر کے افغانستان چلے گئے جن میں مولانا احمد علی لاہوری جیسے اکابر بھی شامل تھے۔ اس سال جولائی میں خلافت کمیٹی کا اجلاس کراچی میں ہوا جس میں یہ قرارداد پاس ہوئی کہ حکومت برطانیہ کی فوج میں بھرتی ہونا شرعاً حرام ہے۔ اس قرارداد کے پاس ہونے ہی اشتعال پھیل گیا اور رہنماؤں کی گرفتاریاں شروع ہو گئیں۔

۲ اپریل ۱۹۲۱ء کو محمد علی نے بڑودہ کے ایک بڑے ہندو مسلم اجتماع میں صدارتی تقریر کرتے ہوئے افغانستان کے حملے کا قدرے غیر محتاط انداز میں ذکر کر دیا جس سے، محمد علی اور گاندھی کی پوزیشن پر اعتراض ہوئے۔ محمد علی یہ کہہ بیٹھے کہ اگر افغانستان کی لڑائی جہاد

کا سہرہ کہ عظیم الشان جلسہ ہوا اور ۲ جون کو عدم تعاون کی عملی توثیق ہو گئی۔ گاندھی نے اپنے ایک اعلان میں کہا کہ وائسرائے ہند ایک مہینے کے اندر اندر امن کانفرنس کے فیصلوں کے خلاف احتجاجاً مستعفی ہو کر تحریک خلافت میں شریک ہو جائے۔ ۲۲ جون کو اس قسم کا ایک مراسلہ عملاً وائسرائے کو بھیج دیا گیا، لیکن وائسرائے نے اسے ”احسانہ تجویز“ قرار دیا۔

یکم اگست ۱۹۲۰ء کا دن تیسرا یوم خلافت قرار پایا اور اعلان ہوا کہ اس دن ہندو مسلمان سب ہڑتال کریں۔ اب عدم تعاون کے منصوبے پر مؤثر عمل کا وقت آ گیا تھا۔

ستمبر ۱۹۲۰ء میں کلکتہ میں آل انڈیا کانگریس کے سالانہ اجلاس میں عدم تعاون پر باقاعدہ سہر تصدیق لگ گئی۔ اگرچہ ایک دو واقعات انگریزوں پر قاتلانہ حملے کے بھی ہوئے جس سے بعض اعتدال پسند ہندوؤں اور مسلمانوں کے خدشات ابھرے، لیکن گاندھی اور شوکت علی ملک بھر میں طوفانی دورے کرتے رہے جس سے عدم تعاون و ترک موالات کی تحریک میں بڑی شدت پیدا ہو گئی۔ ان میں تحریک کے دو واضح مقاصد یعنی خلافت اور آزادی (سوراج) کے حصول کا اعلان ہوتا رہا۔ علی برادران اور گاندھی ۱۲ اکتوبر کو علی گڑھ پہنچے اور طلبہ نے ان سے متاثر ہو کر تعلیم کا مقاطعہ کر دیا اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے ایک نیا تعلیمی مرکز علی گڑھ میں ہی قائم کر دیا، جو بعد میں دہلی منتقل ہو گیا (جہاں اب بھی ہے)۔ اس زمانے میں ڈاکٹر ضیاء الدین علی گڑھ یونیورسٹی کے سربراہ تھے۔ انہوں نے اختلاف کیا اور آہستہ آہستہ طلب علم واپس آنے گئے۔ گاندھی کو چاروں یونیورسٹی کے معاملے میں بھی

۸ جولائی ۱۹۲۱ء کو کراچی میں کل ہند خلافت کانفرنس کا اجلاس محمد علی کے زیر صدارت ہوا۔ اس میں منجملہ دوسری قراردادوں کے یہ بھی اعلان ہوا کہ مسلمانوں پر پولیس اور فوج کی ملازمت شرعاً حرام ہو چکی ہے۔ اگر برطانیہ نے یونانیوں کی تائید و امداد کی تو مسلمانان ہند مکمل نافرمانی شروع کر کے مکمل آزادی کے لیے اٹھ کھڑے ہوں گے اور انڈین نیشنل کانگریس کے اجلاس احمد آباد میں آزادی کا پرچم لہرا دیں گے۔

اس سے حکومت برطانیہ خوفزدہ ہو گئی اور اس نے فیصلہ کر لیا کہ اب علی برادران کو گرفتار اور قید کرنے کے سوا کوئی چارہ کار باقی نہیں؛ چنانچہ ۱۴ ستمبر ۱۹۲۱ء کو محمد علی کو گاندھی کے ساتھ جنوبی ہند کے دورے کے دوران گرفتار کر لیا گیا اور اس کے ساتھ ہی کراچی کانفرنس میں شرکت کرنے والے اہم لیڈر مثلاً شوکت علی، ڈاکٹر کچلو، جگت گروشری شنکر اچاریہ، نثار احمد، حسین احمد اور پیر غلام مجدد بھی گرفتار کر لیے گئے۔

۲۱ ستمبر ۱۹۲۱ء کو خلافت کمیٹی اور جمعية العلماء ہند کا اجلاس دہلی میں حکیم اجمل خان کے زیر صدارت ہوا اور فیصلہ ہوا کہ جس فتویٰ کی پاداش میں مذکورہ بالا رہنماؤں کی گرفتاری عمل میں آئی ہے، اسے لاکھوں کی تعداد میں دوبارہ چھپوا کر تقسیم کیا جائے۔ خلافت کانفرنس کی قرارداد کی روشنی میں ملک کے طول و عرض میں، قریہ قریہ، شہر شہر میں جلسے ہوئے جن میں مذکورہ قرارداد (فتویٰ) کو لفظ بہ لفظ پڑھایا گیا۔ کانگریس کی مجلس منتظمہ نے بھی اس قرارداد کی تائید میں تجویز منظور کی۔

اکتوبر ۱۹۲۱ء میں ان گرفتار رہنماؤں کے

کی صورت اختیار کر گئی تو وہ اس میں شریک ہو جائیں گے، وائسرائے ہند نے اس سے بڑی ہوشیاری کے ساتھ فائدہ اٹھایا۔ ایک طرف علی برادران کی گرفتاری کا تاثر دیا تاکہ گاندھی عدم تعاون میں ان طوفانی شخصیتوں کے رفتارت سے محروم ہو جائیں۔ اس سے گاندھی کو خوفزدہ کرنا مقصود تھا۔ دوسری طرف اعتدال پسند اور سرڈر پرست ہندوؤں کے دل میں "افغان ہوا" کا خوف پیدا کیا، تیسری طرف اعتدال پسند ہندو مسلم رہنماؤں کو بہ تاثر دیا کہ ان تشدد آمیز حرکات سے ملک کی آئینی و دستوری ترقی کے امکانات ختم ہو جائیں گے۔

ان شکوک کو رفع کرنے کے لیے گاندھی نے وائسرائے کو وضاحت آمیز خط لکھا اور کہا کہ محمد علی کی بات صحیح طور سے سمجھی نہیں گئی۔ محمد علی اور شوکت علی نے بھی ایک معذرت آمیز بیان شائع کیا۔ اس سے گرفتاری تو رک گئی لیکن محمد علی کی پوزیشن اچھی طرح صاف نہ ہوئی۔ مزید ارباب خلافت کے ایک حصے نے یہ تاثر لیا کہ علی برادران نے گرفتاری کے خوف سے معافی مانگ لی ہے۔ بحر حال علی برادران کا موقف یہ تھا کہ انہوں نے تشدد کی تحریک سے برأت کا اظہار کیا ہے فقط۔ ادھر ترکی میں بھی اس اثنا میں نئے واقعات رونما ہو رہے تھے۔ یونانی افواج نے سمرنا پر حملہ کر دیا تھا۔ ترکی کی قوم پرست قوتیں خلیفہ کے منصب ہی سے ناخوش تھیں اور ایک عجیب طرح کی کش مکش جاری تھی۔

ان واقعات کے زیر اثر، ہندوستان کی تحریک خلافت بھی متاثر ہوتی رہی، مغربی اقوام خصوصاً برطانیہ کے خلاف جذبات میں تلخی زیادہ ہوتی گئی۔ دیوبند اور فرنگی مہلی کے ... علما نے برطانوی حکومت کے مکمل مقاطعہ (اور اس کے خلاف جہاد) کا اعلان کیا۔



ریڈنگ (وائسرائے ہند) اور مسٹر مائٹیکو خاصے خوفزدہ تھے، خصوصاً ترکی کے مسئلے میں مسلمانوں کے جذبات کا انہوں نے گہرا اثر لیا۔ لارڈ ریڈنگ نے مسٹر مائٹیکو کے ایما سے یونان ترکیہ کانفرنس (منعقدہ ۲۲ مارچ ۱۹۲۲ء کے بارے میں برطانوی حکومت کو متنبہ کیا کہ اس معاملے میں ہندوستانی مسلمانوں میں بہت غم و غصہ پایا جاتا ہے، اس لیے حکومت ہند نے سفارش کی کہ (الف) قسطنطنیہ کو ترکیہ کے حق میں خالی کر دیا جائے: (ب) سلطان ترکی کا مقامات مقدسہ (حرمین شریفین) پر حق فرمان روائی و نگرانی تسلیم کیا جائے اور (۳) تھریس (ایڈریا بونل اور سمرنا) ترکوں کو واپس دے دیا جائے۔ مذکورہ بالا تجویز کی وجہ سے،

مائٹیکو کو اپنے عہدے سے دستبردار ہونا پڑا، لیکن برطانوی رائے عامہ نے ترکی کے حق میں سوچنا شروع کر دیا۔ ادھر اگست ۱۹۲۲ء میں یونان کو مصطفیٰ کمال کی سرکردگی میں ترک افواج کے ہاتھوں شکست کا سامنا کرنا پڑا اور لوزان میں جو صلح ڈنفرنس ہوئی اس میں اکثر شرائط ترکوں کے حق میں گئیں۔ یہ مجلس خلافت کی پہلی بڑی کامیابی تھی، لیکن ترکی میں نوجوان ترکوں کے خیالات مختلف تھے۔ ان کے نزدیک خلافت ایک ناقابل برداشت طریق حکومت تھا جس کا مدحت پاشا کے زمانے سے ہی اظہار ہو رہا تھا۔ سلطان وحید الدین کو نوجوان ترک ناپسندیدہ سمجھتے تھے؛ چنانچہ یونان کے خلاف فتح کے بعد، یکم دسمبر ۱۹۲۲ء کو خلافت کے خلاف اعلان کر دیا گیا۔ سلطان وحید الدین کو معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ ۱۸ نومبر ۱۹۲۲ء کو اسمبلی نے عبدالحمید افندی کو اس کا جانشین بنا دیا۔ اگرچہ وہ بے اختیار تھا تاہم خلیفہ کا لقب رکھنے دیا گیا۔

ہندوستان کے مسلمان جس مسئلہ خلافت کے

مجلس کراچی میں شروع ہوا۔ ۲۶ اکتوبر کو جب مسٹر مائٹیکو نے مقدمہ آیا تو اسیر رہنماؤں نے جھڑپ کو خطاب کیا اور اس میں سب سے زیادہ زور دار بیان صفائی محمد علی کا تھا، جس میں دلیل کا رخ یہ تھا کہ ایک مسلمان کو غیر مسلم فوج کی ملازمت کر کے دوسرے مسلمان بھائی کو قتل کرنے کی مسامحت ہے اور چونکہ معاملہ دین کا ہے، لہذا یہ اس اعلان پر مجبور ہیں۔ عدالت نے شری شنکر اچاریہ کے سوا باقی سب کو دو سال کی قید یا مشقت کا فیصلہ سنا دیا جسے سب اسیروں نے خندہ پیشانی سے سنا، لیکن اس گرفتاری و اسیری نے تحریک عدم تعاون (ترک موالات) پر کوئی اثر نہ ڈالا، تحریک چلتی رہی۔

نومبر ۱۹۲۱ء میں پرنس آف ویلز کو ہندوستان کے دورے پر بھیجا گیا جس کا مملکت بھر میں مقاطعہ ہوا۔ مجلس خلافت کے جیش (رضا کاران) نے مقاطعہ کو کامیاب بنانے میں مؤثر حصہ لیا۔ انہوں نے سول نافرمانی کی تحریک کو ایک جاندار تحریک بنا دیا۔ دسمبر ۱۹۲۱ء اور جنوری ۱۹۲۲ء میں کم سے کم تیس ہزار رضا کار قید ہوئے۔

۶ دسمبر ۱۹۲۱ء کو کل ہند خلافت کانفرنس کا اجلاس احمد آباد میں ہوا۔ اس میں اپیل کی گئی کہ تمام مسلمان سول نافرمانی کے لیے خود کو بھرتی کر لیں۔ بی امان (علی برادران کی وفاتہ ماجدہ) نے فنڈ کا انتاح کیا جس میں بڑی کامیابی ہوئی۔ اس اثنا میں چورا چوری اور بعض دوسرے مقامات پر سول نافرمانی کرنے والے رضا کاروں سے تشدد کے واقعات سرزد ہو گئے جس سے خوفزدہ ہو کر کئی اور کانگریسی نے سول نافرمانی کی تحریک کو ختم کرنے کا اعلان کر دیا۔

مجلس خلافت نے اس فیصلے کو دل سے پسند کیا اور اس پر سول نافرمانی کی تحریک سے لارڈ

لیکن یہ سب بے اثر رہیں کیونکہ متجدد ترکوں کی نظر میں دینی خلافت کے کچھ معنی نہ تھے۔ ان ترکوں کی طرف سے بہت سی حوصلہ شکن تقریریں اور تحریریں بھی ہوئیں یہاں تک کہ سر آغا خان وغیرہ کی اپیل کو اس بنا پر مسترد کر دیا گیا کہ ایک شیعہ کو ایک خالص سنی مسئلے میں بات کرنے کا کوئی حق نہ تھا۔

مجلس خلافت ہند نے خلافت کے دینی ادارے کو ترکی نہیں تو پھر نجد و حجاز وغیرہ میں استوار کرنے کی بھی سعی کی، لیکن برطانوی فرانسیسی ریشہ دوانیوں (بلکہ متجدد ترکوں کی درپردہ کوششوں) کی وجہ سے کچھ کامیابی نہ ہوئی۔

اب چونکہ اصل مسئلہ بھی ناہود ہو گیا تو اس کے لیے برصغیر میں کسی جدوجہد کا جواز کچھ نہ تھا۔ پھر بھی عالم اسلام میں منصب خلافت کے احیا اور بحالی کے بہانے سے کچھ نہ کچھ سرگرمی رہی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ۱۹۲۴ء کے بعد مجلس خلافت کا پروگرام صرف یہ رہ گیا تھا کہ وہ آزادی ہند کی تحریک کی پر جوش حمایت کرتی رہے، لیکن یہ میدان بھی اپنی جگہ فکری و عملی انتشار کی آماج گاہ بنا ہوا تھا۔ فرقہ وارانہ حقوق کا مسئلہ، ہندو مسلم فسادات، شہی اور سنگھٹن (اور تبلیغ اسلام و تنظیم مسلمین) اور خود کانگریس کے اندر راسخ (یعنی حکومت سے بدستور عدم تعاون کرنے والے) (No changer) اور جوابی تعاون کرنے والے (Responsive Co-operation) غرض طرح طرح کے مسئلے اور مناقشے اٹھ کھڑے ہوئے جن کے باعث ارباب خلافت بھی مختلف کیمپوں میں بکھر گئے۔ اگرچہ جماعت کا نام خاصی دیر تک زندہ رہا جو شوکت علی کی وفات کے بعد عملاً مٹ گیا۔

مجلس خلافت کو اپنے اصل جشنِ مہم کامیابی

لیے اتنا سب کچھ قربان کر رہے تھے ترکوں کے متجدد گروہ کے لیے اس خلافت کا نام تک بھی ناپسندیدہ تھا۔ مسلمانان ہند کا نقطہ نظر دینی تھا۔ اسی کے زیر اثر انہوں نے برطانوی استعمار سے ٹکر لی تو ہی، لیکن متجددین کے لیے یہ سب بے سود بلکہ مخاصمانہ فعل تھا۔

کل ہند خلافت کانفرنس اور جمعیتہ العلمائے ہند نے ۲۴ تا ۲۷ دسمبر ۱۹۲۲ء کو اپنے اجلاسوں میں پھر بھی مصالحانہ اور مداریانہ رویہ قائم رکھا۔ ان دونوں مجالس نے مصطفیٰ کمال کو ان کی کامیابی پر مبارک باد پیش کی اور ان پر اور ترکیہ کی نیشنل اسمبلی پر اعتماد کا اظہار کرتے ہوئے سلطان وحید الدین کی معزولی تک کی تائید کردی۔ آل انڈیا نیشنل کانگریس نے بھی مجلس خلافت کی پیروی کی اور سفارش کی کہ ترکی کی نیشنل اسمبلی کو خلافت کے معاملے میں مسلمانان عالم سے مشورہ کرنا چاہیے۔

۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو ترکیہ کی اسمبلی نے طے کیا کہ جمہوریہ ترکی کا صدر ہی سہراہ مملکت ہوگا اور اسی اجلاس میں مصطفیٰ کمال (اتاترک) کو صدر جمہوریہ بنا لیا گیا۔ اس طرح خلافت کا ادارہ جو کسی نہ کسی طور مسلم ریاست کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد زیر بحث زمانے تک ایک اساسی اصول اور عمل رہا تھا، ختم ہو گیا۔ اس اقدام سے قدرتی طور سے، مسلمانان ہندوستان خصوصاً مجلس خلافت کے حامیوں کو بڑی پریشانی ہوئی اور سخت صدمہ پہنچا؛ چنانچہ دسمبر ۱۹۲۳ء کے مجلس خلافت اور جمعیتہ العلمائے سالانہ اجلاس کو کناڈا میں جمہوریہ ترکیہ کو اپنے فیصلے پر نظر ثانی کی دعوت دینے کے لیے محمد علی کی سرکردگی میں ایک وفد کی ترسیل کے علاوہ، چند اور تجاویز بھی منظور ہوئیں،

لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۲) وہی مصنف: *Select Writings & Speeches of Muhammad Ali*، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۳) آغا خان ہز ہائی نس: *India in Transittion*، کلکتہ ۱۹۱۸ء؛ (۴) وہی مصنف: *Memoirs*، لندن ۱۹۵۳ء؛ (۵) *Grey Wolf : Armstrong*، لندن ایڈیشن ۱۹۳۷ء؛ (۶) *The Caliphate : Arnold, T. W.* آکسفورڈ ۱۹۲۳ء؛ (۷) ہرکت اللہ: *The Khilafat*، لندن ۱۹۲۵ء؛ (۸) *Islam at the Cross-Roads. : O. Leary* لندن ۱۹۲۳ء؛ (۹) *Abul Kalam Azad : Desai* آگرہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۰) *Encyclopaedia Britannica-note on Caliphate*؛ (۱۱) حمید اللہ: *Essay on the caliphate*، در *Islamic Review*، مارچ ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) *Indian The Turkish settlement : Khilafat Publications*، *Attitude (1) and the Muslim World* لندن ۱۹۲۰ء؛ (2) *The Secretary of State for India and the Indian Khilafat Delegation.* لندن ۱۹۲۰ء؛ (3) *The Prime Minister and the Indian Khilafat Delegation.* لندن ۱۹۲۰ء؛ (4) *A People's Right to Live.* لندن ۱۹۲۰ء؛ (5) *Atrocities Committed by the Greeks in Symerna* لندن ۱۹۲۰ء؛ (6) *Justice to Islam and Turks*؛ (۱۳) *India's Verdict on Turkish Treaty*، کلکتہ ۱۹۲۰ء؛ (۱۴) محمد صدیق: *Khilafat Movement In India-Pakistan Sub-Continent*، پنجاب یونیورسٹی، مغلطہ، عدد M 85 H؛ (۱۵) مظفر علی قریشی: *Khilafat Movement in India*، مقالہ پنجاب یونیورسٹی ایم اے پولیٹیکل سائنس، ۱۹۶۲ء؛ (۱۶) محمد علی، مولانا: *The Khilafat in Islam.* لندن ۱۹۲۰ء؛ (۱۷) *Eminent Musalmans : Natesan* مدراس؛ (۱۸) *Muslim India : Noman*، الہ آباد ۱۹۳۲ء؛ (۱۹) *History of the Indian National Congress: Sitaramyya*؛ (۲۰) *Nationalism and Reforms in India : Smith*

نہ ہوئی، لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ برصغیر کے مسلم معاشرے اور ذہن پر اس کا گہرا اثر ہوا اور آنے والی مسلم تحریکوں کی فعالیت اس سے براہ راست نہ سہی بالواسطہ متاثر ہوئی۔

یہ تحریک دراصل عالم اسلام اور برصغیر میں رونما ہونے والے ۱۸۵۷ء کے بعد کے جملہ بحرانوں و ہیجانوں کے دیے ہوئے احساس و احتیاج کا ایک دھماکہ تھا۔ برصغیر میں تقسیم بنگال اور اس کے بعد تیسخ تقسیم بنگال (۱۹۱۱ء) اور واقعہ مسجد کانپور (۱۹۱۳ء)، طرابلس اور بلقان (۱۲-۱۹۱۱ء) کی لڑائیاں، جنگ عظیم اول اور اس میں ترکوں کا جرمنی کا حلیف بن جانا — اس کے علاوہ مغربی استعمار کی دنیا بھر میں مسلم ریاستوں کے خلاف جارحیت — اور اندر اندر مسلمانان ہند کے سیاسی خواب اور آرزوئیں — جذبہ بازیافت، شوکت گم گشتہ کی بازیابی جس کے لیے اقبال کی شاعری نے مہمیز کا کام کیا — یہ سب محرکات و بواعث تحریک خلافت کی صورت میں طوفان خیز ثابت ہوئے۔

اس تحریک میں مغربیت کے خلاف میلانات پیدا ہوئے۔ مشرقیت اور دین داری پر زور دیا گیا۔ زندگی میں للکار اور کش مکش اور جذبہ ہنگامہ عمل (علی گڑھ کے مسلک مفاہمت کے خلاف چارحانہ حرکت و جدوجہد) پیدا ہوا۔ اس تحریک کے خلاف ایک محدود زاویے سے لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے، لیکن جذبہ حریت و آزادی کا جو غیر معمولی اظہار تحریک خلافت میں ہوا، اس سے خود تحریک پاکستان کو بھی بالواسطہ متاثر کیا۔

آغا علی (۱) (الفضل اقبال) (ایڈیٹر): *My life-A Frog*

ment (An Autobiography of Muhammad Ali Jinnah)

”ضابطہ دیوانی“ ہے۔ عام طور پر یہی نام مشہور ہے۔ جو مجلہ احکام عدلیہ کا مخفف ہے۔ اس ضابطہ دیوانی کی تکمیل و تدوین ۱۸۶۹ء اور ۱۸۷۶ء کے مابین ہوئی اور تنظیمات [رک باں] کے منصوبہ قانون سازی کا ایک جزو تھی۔ اس سے پہلے ایک ضابطہ فوجداری (۱۸۵۸ء) بھی تیار ہو چکا تھا اور ضابطہ تجارت (۱۸۶۱ء) بھی بن چکا تھا، لیکن یہ دونوں ضابطے زیادہ تر یورپین مسالک کی طرز پر مرتب ہوئے تھے۔ یہ مجلہ حنفی مذہب کے مطابق فقہ کے اس حصے کا ضابطہ تھا جو معاملات سے متعلق ہے۔ اس ضابطہ کو سات آدمیوں پر مشتمل ایک مقرر شدہ مجلس نے وضع کیا جس کا صدر احمد جودت پاشا [رک باں] تھا۔ ایک ابتدائی رپورٹ (مضبوطہ)، مورخہ ۱۸ ذوالحجہ ۱۲۸۵ھ (یکم اپریل ۱۸۶۹ء) میں یہ مجلس ہمیں بتاتی ہے کہ اس ضابطہ کے مرتب کرنے کی ضرورت کیوں لاحق ہوئی۔ جدید قائم کردہ دنیاوی عدالتوں (نظامیہ) کو اکثر اوقات عام دیوانی قانون کے معاملات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے، لیکن ججوں کو عام طور پر علم فقہ سے بوری واقفیت نہیں ہوتی، اس لیے یہ قرین مصلحت سمجھا گیا کہ مذہبی عدالتوں کے صدر ہی کو ایک وقت ان دنیاوی عدالتوں کا صدر بھی مقرر کیا جائے۔ یہ انتظام تسلی بخش ثابت نہ ہوا، اس لیے اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قانون معاملات کے متعلق ضروری امور کو ایک ضابطہ کی صورت میں تشکیل دے دی جائے جس کا آسانی کے ساتھ مطالعہ کیا جا سکے اور اس کے مقابلے میں فقہ کی ضخیم کتابوں کے دیکھنے کی ضرورت نہ رہے۔ اس ضمن میں پہلی مساعی کا ذکر کرتے ہوئے اس کمیشن یا مجلس نے مباحث کے ساتھ ابن نجیم [رک باں] کا ذکر کیا ہے۔ اس فقیہ کے سوانح حیات اس کی تصنیف البحر الرائق، طبع قاہرہ، ۱۳۳۴ء کے جزو اول کے آخر

لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۲۱) سید محمود: *Khilafat and England*؛ پٹنہ ۱۹۲۲ء؛ (۲۲) *Mahatma : Tendul Kare*؛ ج ۱، انڈیا: (۲۳) *Townes & Kirk Wood : Turkey*؛ لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۲۴) محمد علی، مولانا: *Comrade*، ہفتہ وار، نالکٹہ۔ دہلی؛ (۲۵) ابوالکلام آزاد: *India Wins Freedom*؛ (۲۶) محمد علی، چوہدری: *Emergence of Pakistan*، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۲۷) خلیق الزمان، چوہدری: *Path way to Pakistan*، مطبوعہ فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور؛ (۲۸) عبدالغفار، قاضی: آثار جمال الدین القدسی، دہلی ۱۹۳۰ء؛ (۲۹) وہی مصنف: حیات اجمل، علی گڑھ ۱۹۵۰ء؛ (۳۰) ابوالکلام آزاد: مسئلہ خلافت، لاہور ۱۹۲۵ء؛ (۳۱) وہی مصنف: قول فیصل؛ (۳۲) سید سلیمان ندوی: خلافت اور ہندوستان، اعظم گڑھ، ۱۳۴۰ھ؛ (۳۳) رئیس احمد جعفری: سیرت محمد علی، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۴) الطاف احمد لالہ: تحریک خلافت اور انڈین نیشنل کانگریس، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، مغلطہ نمبر الف ۶۴۳ ب؛ (۳۵) نگارشات محمد علی، حیدرآباد ۱۹۳۵ء؛ (۳۶) خطبات محمد علی، کراچی ۱۹۵۰ء؛ (۳۷) محمد سرور، ایڈیٹر: محمد علی کے یورپ کے سفر، لاہور ۱۹۳۱ء؛ (۳۸) سراج الدین احمد: حقیقت خلافت اور مسلمانوں کا فرض، امرتسر ۱۹۱۶ء؛ (۳۹) محمد اقبال، علامہ، ہانگ درا، متعلقہ نظمیں؛ (۴۰) ظفر علی خان: بہارستان، متعلقہ نظمیں؛ (۴۱) شورش کشمیری: مولانا ظفر علی خان، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۴۲) وہی مصنف، زمیندار روزنامہ لاہور؛ (۴۳) ابوالکلام آزاد: الہلال، ہفت روزہ، کلکتہ؛ (۴۴) محمد علی، مولانا، ہمدرد ہفت روزہ (سید محمد عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

۸ مجلسی، محمد باقر: رک بہ محمد باقر، مجلسی۔

۹ مجلہ: (عربی مجلہ)، اس نام سے مراد ترکی کا

۱۶ جلد ۴ میں) - یہ کتاب مع شرح کئی بار مجاہد احکام عدلیہ شرعی کے نام سے بتالیف ایم ضیاء الدین (در سعادت، ۱۳۱۱ھ) شائع ہو چکی ہے اور اسی نام سے یہ تالیف اپنے وقت کے مشہور فقیہ عارف یرے کے نام سے بھی شائع ہوئی (در سعادت) مختلف حصوں میں ۱۳۲۸ء تا ۱۳۳۹ء اس کے کئی حصے دوسری بار اور پہلا حصہ تیسری بار شائع ہوئے) - موخرالذکر شرح دفعہ ۱۳۴۸ سے آگے نہیں بڑھی - اس کا مکمل فرانسیسی ترجمہ G. Young : *Corps de Droit ottomann*، ج ۱، آکسفورڈ، ۱۹۰۶ء، ص ۱۰ تا ۳۴۶ میں موجود ہے - [مجلہ کا انگریزی اور اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے]۔

چونکہ مجلس ملی کبیر نے ۱۷ فروری ۱۹۲۶ء کو ایک نیا ضابطہ قانون منظور کر لیا (قانون مدنی قہ *Orient moderno*، ۶ : ۱۳۴ بعد) جو زیادہ ضابطہ سوئٹزر لینڈ کے مطابق ہے، اس لیے مجلہ قانونی حیثیت باقی نہیں رہی ہے۔

(J. H. KRAMERS)

مِجْمَرَة : بخوردان، جَمْرَة سے مشتق، جب کے معنی انگارے کے ہیں - یہ برج مذہب کا عربی نام ہے جسے انگریزی میں constellation of the Altar کہتے ہیں - یہ برج عقرب کے (جس کا انگریزی نام Scorpion ہے اور جسے بقول Aratus یونان میں *θύντρον*، اور بقول Cicero و Ianilius وغیرہ لاطینی میں Ara کہتے ہیں) جب (یعنی Censer، یا بقول بطلمیوس Ptolemy یونان میں *θύντρον* اور بقول Geminus لاطینی میں *turibulum* کے نام سے بھی معروف ہے)، جنوب واقع ہے۔

مآخذ: (۱) القزوينی: عجائب المخلوقات طبع Wustensfeld، ۱ : ۴۱، (۲) L. Ideler : *Untersuchung*

میں ملے ہیں (Dr. C. van Arendonk) - عام طور پر مؤلفین ضابطہ نے ان حنفی فقہاء ہی کے خیالات کی پیروی کی ہے جو عصر حاضر کی زندگی اور کاروبار کی اشد ضروریات کے مطابق ہیں؛ تاہم اس مجلہ میں وضاحت کے ساتھ لکھ دیا گیا ہے کہ اس کے مقدمہ اور اس کی پہلی کتاب کے متعلق شیخ الاسلام اور دوسرے مشہور فقہاء سے بھی تصدیق حاصل کر لی گئی ہے۔ گو اس کے مختلف حصوں کی منظوری خط سلطان کے ذریعے یکے بعد دیگرے حاصل کی گئی (جس میں رسمی طور پر بموجب عمل اولوند لکھ دیا جاتا ہے)، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ مجلہ بھی تمام معاملات متعلقہ کے لیے واحد سند تھا - قاضیوں کو اس معاملہ میں پوری آزادی حاصل تھی کہ حنفی فقہ کی کتابوں کے مطالعے کے بعد اپنے نتائج کا استنباط کریں اور یہ آزادی فی الحقیقت استعمال بھی کی جاتی رہی۔

مجلہ کے مقدمہ میں ایک سو دفعات تو ایسی ہیں جو اصول و قواعد سے متعلق ہیں، جیسا کہ اس سے پہلے ابن نجیم اور اس کا (فقہی) دبستان مفصل بیان کر چکا ہے - اس کے بعد ۱۶ کتابیں (ابواب) ہیں، پہلی کتاب کا نام کتاب البیوع ہے، آخری چار کتابیں تعمیل اجراء کے حکم اور طریقہ کارروائی کے متعلق ہیں - سارے ضابطے میں ۱۸۰۱ دفعات ہیں - ہر کتاب کے پہلے حصے میں قانونی اصطلاحات کی تعریفیں بیان کی ہیں اور بہت سی دفعات کے بعد ایسی مثالیں بھی دی ہیں جو فتاویٰ کے مجموعوں سے نقل کی گئی ہیں اور آخری دو کتابوں کی منظوری ۱۲۹۳ھ (۱۶ ستمبر ۱۸۷۶ء) ہوئی۔

فقہ کا متن سب سے بڑے مجموعہ دستور (مقدمہ و کتاب ۱ تا ۸ جلد اول) اور کتاب ۳ جلد ۱ : ۱۰ و

دیکھتے ہی اس پر عاشق ہو جاتا ہے اور اپنی اونٹنی کو ذبح کر کے اس کی دعوت کا اہتمام کرتا ہے۔ اس کے عشق کا جواب بھی ملتا ہے، لیکن لیلیٰ کا باپ مجنون سے اس کی شادی کرنے سے انکار کر دیتا ہے اور چند ہی روز بعد وہ ورد بن محمد العقیلی کی بیوی بن جاتی ہے۔ قیس مایوسی کے عالم میں مخبوط الحواس ہو جاتا ہے اور اپنی عمر کے باقی ماندہ ایام تنہائی میں گزار دیتا ہے۔ وہ نجد کی وادیوں اور پہاڑیوں میں نیم برہنہ پھرتا رہتا ہے اور اپنے عشق کی نامرادی اور حرمان نصیبی کے متعلق اشعار کہتا رہتا ہے۔ اس دوران اسے صرف کبھی کبھار لیلیٰ کے دیدار کا موقع بھی مل جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ مر جاتا ہے۔ صحرائے عرب کی اس داستان عشق کو فارسی زبان کی رومانوی اور صوفیانہ شاعری کا ایک مقبول عام موضوع بنا دینے کا کام سب سے پہلے نظامی گنجوی نے شروع کیا جس کے خمسہ میں لیلیٰ مجنون، تیسری مثنوی ہے۔ فارسی ادبیات میں اسی نام کی دوسری مشہور ترین مثنویاں امیر خسرو دہلوی، جامی اور ہاتفی کی ہیں۔ ترکی میں حمدی نے بھی لیلیٰ و مجنون کا قصہ نظم کیا ہے (دیکھیے اس کا ملخص، در Gibb : *History of Ottoman Poetry*، ۱۷۵ : ۲ تا ۱۹۰) اور فضولی نے بھی (وہی کتاب، ۸۵ : ۳ تا ۸۸ : ۱۰۰ تا ۱۰۴)۔ صوفی مصنفین کے نزدیک مجنون ایک ایسی روح ہے جو درد و غم، استغراق اور ترک لذات کے وسیلے سے وصال الہی کی آرزو مند ہے۔

مآخذ : (۱) GAL : Brockelmann، ۱ : ۳۸ :

(۲) ابن قتیبہ : کتاب الشعر والشعراء طبع ذخیرہ ،

ص ۳۵۵ تا ۳۶۴ : (۳) خزائن الادب، ۲ : ۱۷۰ تا ۱۷۲ :

(۴) Literary History of Persia : Browne، ۳ : ۳۰۶ :

بجد، ۳ : ۵۳۳ بجد، ۴ : ۲۲۹ : (۵) Gibb :

History of Ottoman Poetry، بجد، ۶ : (۶) :

gen über den ursprung und die bedeutung der sternnamen، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۲۸۰ : (۳) Planetenkinderbilder und sternbilder : A. Hauber Strassburg، ۱۹۱۶ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۹ . (J. RUSKA)

\* مجنون : عربی، فارسی اور ترکی ادبیات میں المجنون، یعنی وہ شخص جس پر جنوں کا سایہ ہو۔ ”دیوانہ“ کا لقب خاص طور پر قیس بن الملوح (دوسرے راویوں کے نزدیک اس کے باپ کا نام معاذ تھا) کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، یعنی بنو عامر بن صعصعہ کا مجنون جس کے لیلیٰ سے عشق کا افسانہ تمام اسلامی دنیا میں مشہور ہے، یہ لیلیٰ بنت سعد بھی اسی قبیلے کی ایک عورت تھی۔ کہا جاتا ہے کہ قیس ۵۸۰ کے قریب فوت ہوا (قوات، بولاق، ۱۲۸۳ھ، ۲ : ۱۷۲)، لیکن یہ بات مشتبہ ہے کہ مجنون کوئی تاریخی شخص بھی تھا اور اس خیال کی تائید قدیم زمانے کے اسلامی مؤرخین نے بھی کی ہے (الاعانی، ۱ : ۱۶۷ تا ۱۶۹ : قس ابن خلکان طبع، Wüstenfeld، عدد ۱۰۰، ص ۱۵۰، س ۸ اور ابن خلدون : مقدمہ، طبع Quatremère، ۲ : ۱۹۶، س ۲ حاشیہ، الاعانی، ۱ : ۱۶۹، س ۴، fr foot، جہاں مجنون کو ان تین آدمیوں میں شمار کیا گیا ہے جو کبھی معرض وجود ہی میں نہیں آئے) اور ابن الکلبی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مجنون کی کہانی خیالی ہے اور جو اشعار اس نام سے منسوب کیے جاتے ہیں وہ بنو عمیہ کے ایک شخص کی جعلسازی ہے (وہی کتاب، ۱ : ۶۷، fr foot)۔ بعد کے شعرا نے اس قصے کو جن دلفریب تفصیلات سے مزین کر دیا ہے اگر اسے ان سے معرا کر دیا جائے تو ایک سادہ سی کہانی رہ جاتی ہے۔ قیس کی ملاقات لیلیٰ سے عورتوں کی ایک جماعت میں ہوتی ہے، وہ اسے

اشرکوں (۲۷ [الحج] : ۱۷)، یعنی بیشک جو لوگ ایمان لائے اور جو لوگ یہودی، صابئی، نصاریٰ اور مجوسی ہوئے اور جو لوگ مشرک ہیں، اس آیت کے ساتھ ۲ [البقرة] : ۶۲ اور ۵ [المائدة] : ۶۹ کا مقابلہ ضروری ہے۔ ان میں تین مقامات پر اہل کتاب [رک بات] کا ذکر ہے، لیکن صرف سورۃ ۲۲ [الحج] : ۱۷ ایسی ہے جس میں مجوسی کا نام بھی مذکور ہوا ہے، مگر اسی آیت میں مشرکین کا ذکر بھی آیا ہے جو کسی حالت میں اہل کتاب کی اصطلاح میں شامل نہیں کیے جاسکتے۔

اب شریعت اسلام میں جیسے کہ معلوم ہوا زرتشتیوں کا ذکر ایسے کیا جاتا ہے گویا کہ وہ اہل کتاب ہیں، لیکن یہ نظریہ قرآن مجید کی محولہ بالا آیت پر مبنی نہیں کیا جاسکتا۔ نیز مفسرین (۱) البیضاوی : طبع Fleischer ص ۶۲۹؛ (۲) الزمخشری : کشاف، ص ۹۵۱؛ (۳) الرازی : مفاتیح الغیب، ص ۵۵۴؛ (۴) النیشاپوری بحاشیہ الطبری : تفسیر طبع قاہرہ، ۱۷ : ۷۴ وغیرہ ایسا کوئی اشارہ نہیں کرتے جو اس امر پر دلالت کرے کہ نظری حیثیت سے مجوس اہل کتاب ہیں۔ الرازی کہتا ہے کہ مجوس کسی حقیقی نبی کے پیرو نہیں، بلکہ صرف ایک متنبی کے پیرو ہیں۔ اس کے ان الفاظ سے اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ مجوس کو حقیقی اہل کتاب اور مشرکین کے بین بین ایک درمیانی امت سمجھتا ہے۔ بقول النیشاپوری مجوس، جو دو خداؤں پر ایمان رکھتے ہیں، ان کا نبی بھی حقیقی نبی نہیں، بلکہ ایک متنبی ہے۔ اس کے برعکس مشرکین کا نہ تو کوئی نبی ہے اور نہ کوئی مقدس کتاب۔ عربی کی تاریخی کتب میں بعض اوقات ایرانی زرتشتیوں کو خود مشرک لکھا گیا ہے، مثلاً البلاذری، طبع de Goeje، ص ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۸۰، ۳۸۷

مجلد ۱ : *Leiti and Majnān*، نظامی گنجوی کے فارسی متن کا منظوم ترجمہ (لندن ۱۸۳۶ء، ۱۸۹۴ء، ۱۹۰۵ء)۔

(R. A. NICHOLSON)

مَجُوس : (ع) زرتشتیان؛ ایک یونانی لفظ *magos* (یہ از خود ایک ایرانی لفظ ہے اور فارسی قدیم کے ”مگش“ و فارسی جدید کے ”مغ“ کو ظاہر کرتا رہا ہے) جو سریانی زبان کے ذریعے عربی میں رائج ہوا۔ عربی لغت نویسوں کے نزدیک لفظ مجوس لفظ یہود کی طرح اسم جمع ہے۔ اس کا واحد مجوسی استعمال کیا جاتا ہے۔ مجوس کے مذہب کو ”المجوسیہ“ کہتے ہیں۔ ارباب لغت مادہ مجس سے باب تفعیل میں مجس اور باب تفعل میں تمجس بنا لیتے ہیں (دیکھیے : لسان العرب، بذیل مادہ) ایک نظم میں جو لسان اور تاج العروس میں نقل کی گئی ہے ایک ترکیب ناز مجوس ہائی گئی ہے۔

لغت کی رو سے لفظ مجوس اسم معرفہ ہے اور ”منج گوش“ سے مشتق ہے اور اہل لغت کے نزدیک عربی لفظ صغیر الاذنین (جھوٹے کانوں والا) کا فارسی مترادف ہے۔ منج گوش زرتشت نہیں بلکہ یہ شخص اس سے پہلے گزر چکا ہے۔ [کہا جاتا ہے کہ] پہلے پہل اس نے مجوسیوں کا مذہب جاری کیا۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ادبیات عربی میں لفظ مجوس شمالی یورپ یعنی سکندریہ نیویا کے باشندوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے (دیکھیے *Recherches : Dozy* : ۲ : ۲۰۰، وغیرہ، تکملہ، شمارہ، ص ۲۴ *Rerum normannicarum fontes arabie lxxvi* Christiania : A. Scipio, collect et ed. ۱۸۹۶ء)۔

قرآن مجید میں لفظ مجوس ایک دفعہ آیا ہے : *فَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالْمَجُوسَ وَالنَّصَارَى* (۱۰۴ : ۱۰۵)۔

(مشرک)، ص ۷۰۷ (کفار)۔

حدیث شریف میں جو شرع اسلامی کے اصل الاصول کی حامل ہے، مجوس کے بارے میں خصوصی طور پر کچھ زیادہ مذکور نہیں (A. J. Wensinck : *Handbook of early Muhammadan Tradition* [نیز مفتاح کنوز السنۃ، ذیل مادۃ المجوس]۔ مجوس کے بارے میں حدیث کا لب لباب یہ ہے کہ مجوسی اہل کتاب تو نہیں، لیکن بعض معاملات میں ان سے اہل کتاب جیسا سلوک کرنا چاہیے اور نتیجہ یہ کہ ان کے لیے جزیہ ادا کرنا لازمی ہے۔ عملی طور پر مسلمانوں کا ترقی پذیر حکومتی اقتدار اس کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار نہیں کر سکتا تھا۔ کتب حدیث میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت مذکور ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس سے جزیہ قبول فرمایا۔ [ابو عبیدہ القاسم بن سلام (کتاب الاموال، ۱: ۱۵۰، اردو ترجمہ) کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس کو خط لکھا کہ جو اسلام اسے آنے کا اس کا اسلام قبول کر لیا جائے گا اور جو اسلام نہیں لائے گا اس پر جزیہ لگا دیا جائے گا، نہ اس کا دیبچہ کھایا جائے گا اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح کیا جائے گا]۔ گو حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بحرین کے زرتشتیوں کے سامنے پیش نہاد کی تھی کہ وہ اسلام اور جزیہ میں سے جس چیز کو چاہیں قبول کر لیں۔ بعد ازاں یہ حدیث بطور سند تسلیم ہوئی [دیکھیے ابو داؤد، ۳: ۴۳۳، عدد ۳۰۴۴، مطبوعہ حصص، ۱۹۷۱ء]۔ حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف نے اس روایت کا اظہار اس وقت کیا جبکہ خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کو مجوسیوں سے جزیہ قبول کرنے کے بارے میں تردد پیدا ہوا (دیکھیے البلاذری: بلع de Goerze، ص ۶۷)۔

حضرت عبدالرحمن کے بیان کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا: سنو! بہم سنۃ اہل الکتاب، یعنی ان سے اہل کتاب کا سا سلوک کرو۔ ایک اور روایت میں ذکر ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنی وفات سے ایک سال پہلے مجوس کے متعلق جزہ بن معاویہ [عمہ اہل] کو تحریری ہدایت بھیجی کہ [جس مجوسی نے اپنے کسی ذی محرم سے شادی کر رکھی ہو تو اسے اس سے جدا کر دو] اور کھانے کے وقت انہیں زمزمہ سے منع کر دیا جائے [البخاری، ۲: ۲۹۱، کتاب ۵۸، باب ۱]۔ جزہ نے ان احکام کی تعمیل کرنی شروع کر دی [ابو عبیدہ: کتاب الاموال، ص ۱۵۱] اور حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ لینے سے انکار کر دیا تا آنکہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے یہ بیان کر دیا کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے [مجر] کے مجوس سے جزیہ قبول کیا (دیکھیے ابو داؤد: محل مذکور، ۲) ابن حنبل: مسند، ۱: ۱۹۴ تا ۱۹۵، ۳) البخاری: صحیح [مطبوعہ لائڈن، ۲: ۲۹۱]، وقارہ ۱۳۵۴ھ، ۲: ۱۴۴ بعد۔ علاوہ ازیں البخاری نے [۲: ۱۴۵ لائڈن، ۲: ۲۹۲] مندرجہ ذیل روایت بھی نقل کی ہے جو [حضرت مغیرہ بن شعبہ نے عامل کسری کے سامنے بیان کی]: ”ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ تمہارے ساتھ جنگ کریں یہاں تک کہ تم صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے لگو یا جزیہ ادا کرو“۔ یہاں بھی پہلے کی طرح مجوس کو اہل الکتاب کے ہم پایہ رکھا گیا ہے۔ زرتشتیوں کے متعلق جو احادیث بیان کی گئی ہیں، ان کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ اسلامی حکومت سے زرتشتیوں کی حیثیت متعین کر دی جائے۔ [مجلد ۱، ص ۱۰۰] بھی اسی پر تعامل رہا: چنانچہ عہد ابوبکرؓ



ہشام بن محمد الکلبی سے روایت کرتا ہے کہ زرادشت، جیسے مجوس اپنا نبی مانتے ہیں، علمائے اہل کتاب کے نزدیک فلسطین کا ایک باشندہ تھا اور یرمیاہ نبی کے ایک حواری کا نوکر تھا۔ اس نے اپنے آقا کے ساتھ دغا کیا، جس نے اسے بددعا دی اور وہ جذاسی ہو گیا۔ زرادشت تب آذر بیجان میں چلا گیا اور اس نے اس مذہب کی اشاعت شروع کی جسے مجوسیہ کہتے ہیں۔ بعد ازاں وہ بلخ گیا جہاں ہشتاسب رہتا تھا۔ اس بادشاہ نے زرادشت کا مذہب قبول کر لیا اور اپنی رعایا کو مجبور کیا کہ وہ اس مذہب کو اختیار کریں (۱: ۶۳۸) نیز دیکھیے الثعالبی: *Histoire des rois des Perses*، طبع Zotenberg، ص ۲۵۶)۔

الطبری کی تصنیف میں اسی طرح ایک اور روایت بھی محفوظ ہے جو زرادشت کو ایک یہودی نبی سمی (اعراب غیر یقینی)، کا ہمعصر بیان کرتی ہے۔ مؤخر الذکر کو ہشتاسب کی طرف بھیجا گیا تھا۔ اس کے دربار میں وہ زرادشت اور حکیم جاماسب (اوستائی: جاماسب، وشتاسب کا وزیر اور زرادشت کا داماد) سے ملا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ زرادشت نے اس کے مذہبی عقائد کو، جنہیں وہ عبرانی زبان میں بیان کرتا تھا، فارسی میں قلمبند کر لیا۔ ہشتاسب اور اس کا باپ لہراسب (اوستائی: اوروٹسپہ) سمی اور زرادشت کے اعلان مذہب سے پہلے صابی، یعنی ستارہ پرست تھے، (الطبری، ۱: ۶۸۳ و ۶۸۱)۔ ایک روایت کے رو سے زرتشت کو ایک مرتد یہودی بتایا گیا ہے اور دوسری روایت میں وہ ایک عبرانی نبی کے ساتھ متفقہ طور پر کام کرتا تھا۔ حدیث میں ابن عباس کا قول ہے: ”جب عجمیوں کا نبی مر گیا تو ابلیس نے ان کے لیے مجوس کا عقیدہ واجب ٹھہرایا (ان اہل فارس لما ملت منہم کتب لهم ابلیس المجوسیہ،

عزیزت خالد بن ولید نے مجوس کو خط لکھا، جس میں ان سے جزیہ کا مطالبہ کیا گیا (کتاب الاموال، ۲: ۱۰۳)۔ اسی بنا پر ابو عبید القاسم نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اہل کتاب سے جزیہ لینا قرآنی فیصلہ اور مجوس سے جزیہ لینا سنت رسول ہے (کتاب الاموال، ۱: ۱۰۴ تا ۱۰۵)۔ علاوہ ازیں الفرائض (باب ۴۲) میں ایک ایسی روایت ہے جو زرتشتیوں کی موروثی جائیداد کو بھی منضبط کرتی ہے (لیکن یہ بالکل صاف اور واضح نہیں)۔ مجوس کے متعلق بعض دیگر احادیث بھی نقل کی گئی ہیں، لیکن وہ چندان اہم نہیں، لسان: ۸: ۹۹؛ Lane: *Zartashtr*، بذیل مادہ فطرہ، مقالہ قدریہ۔ [انہیں روایات پر اعتماد کرتے ہوئے فقہا نے مجوس کی ہاوت یہ جہی تلی رائے قائم کی، المجوس لهم شبه کتاب و لیسوا من اهل کتاب (معجم الفقہ الحنبلی، مطبوعہ کویت، ۲: ۸۷۳)، یعنی وہ اہل کتاب کی طرح ہیں، مگر خود اہل کتاب نہیں ہیں۔ بنا بریں ان کے ذبیحہ اور عورتوں کے حلال ہونے کے سوا، جو قرآن میں صرف اہل کتاب سے مختص کیے گئے ہیں، ان سے تمام سلوک اہل کتاب جیسا کیا جائے گا۔ وہ ذمی بن کر رہ سکتے ہیں، ان سے جزیہ قبول کیا جاسکتا ہے، انہیں مملکت اسلامی میں حج و شراج کی اجازت ہے وغیرہ وغیرہ، دیکھیے خیر عبد المجید دریابادی: تفسیر، ۹۸۰]۔

زرتشت کے متعلق اہل اسلام کی روایات ان کے اس خیال کے مطابق ہیں کہ زرتشتی مشابہہ ہیں کتاب میں۔ الطبری بیان کرتا ہے کہ زرادشت جو جینیسیان (سنہان اوستائی سینما کا معرب جو سنہان کے جد کا نام ہے جس کی نسبت زرتشت کا نام ہے) نے نبوت کا دعویٰ اس وقت کیا جب کہ وہ (اوستائی وشتاسب) کی سلطنت کے عہد میں تھے (۱: ۶۷۵)۔ بعد وہی مؤرخ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس عہد نامے کے مطابق اس ملک میں اپنے سفیر بھیجے جنہوں نے دیگر امور کی انجام دہی کے ساتھ ان لوگوں سے جزیہ بھی فراہم کرنا تھا جو عیسائی، یہودی یا مجوس رہنے کو ترجیح دیتے تھے (البلاذری، ص ۶۹)۔ الیمن کے زرتشتیوں (المعروف بہ ابنا) کو ان عجمیوں کی اولاد بتایا جاتا ہے، جو وهرز کی فوج میں فارس سے آئے تھے۔ یہ فوج خسرو اول کے حکم سے سیف بن ذی یزن کو اس ملک میں واپس لائی تھی۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الاسود [العنسی] الکذاب کے خلاف یمن میں فوج روانہ کی تو اس کے سالار کو سفارشا صلاح دی کہ وہ ان زرتشتیوں کو اپنا طرفدار بنانے کی کوشش کرے؛ کیونکہ الاسود ان کے ساتھ ظالمانہ سلوک کرتا تھا۔ ان مجوسیوں میں سے ایک مجوسی بنام فیروز بن الدیلمی پیش ازین مشرف باسلام ہو چکا تھا۔ ابنا کے ممتاز ترین آدمی داؤویہ (داؤویہ) نے بھی اسلام قبول کر لیا اور اس کی تلقین پر باقیماندہ ابنا بھی مسلمان ہو گئے۔ الاسود کی سرکوبی میں انہوں نے بڑی سرگرمی سے مدد دی۔ اس طرح الیمن میں مجوس کے ساتھ اہل الکتاب کا سا سلوک کیا گیا جس کے نتیجے میں وہ خود بخود ہلا جبر و اکراہ مشرف باسلام ہو گئے۔

(۲) عمان: ایک روایت ہے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابو زید [الانصاری الخزرجی] کو حکم دیا کہ عمان کے مسلمانوں سے صدقہ اور اسی ملک کے مجوس سے جزیہ لے (البلاذری، ص ۷۷) [چنانچہ یہاں بھی اہل اسلام کے عملہ برتاؤ کے سبب مجوس مشرف باسلام ہو گئے]۔

(۳) بخرین: ۶۲۹ - ۶۳۰ میں حضرت

محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے الملاحہ کی

ابوداؤد: السنن، کتاب الخراج، باب ۲۹ - ۲: ۳۰)۔ البتہ بعض عربی مصنفین زرتشت اور اس کے مذہب کے متعلق بہتر واقفیت رکھتے تھے، دیکھیے مثلاً البلاذری، [فتوح البلدان]، طبع ڈخویہ، ص ۳۳۱، جہاں بیان کیا گیا ہے کہ مجوس کے نظریے کے مطابق زردشت آرمیہ سے آیا اور خصوصاً الشہرستانی: کتاب الملل (مطبوعہ Cureton، ص ۱۸۲ وغیرہ)، جس کا علمی مقالہ ان خیالات کے علم پر کسی قسم کا اضافہ نہیں کرتا جو مذہب زرتشتی کے متعلق فقہاء کے درمیان رائج ہیں۔ اتنا کہنا کافی ہے کہ الشہرستانی جس کی ایرانی مآخذ سے حاصل کردہ معلومات جامع اور مختصر ہیں، وہ زرتشت اور مجوس کے بالعموم صحیح حالات بیان کرتا ہے۔ مؤخر الذکر کو وہ تین اہم فرقوں میں تقسیم کرتا ہے یعنی کیوسرئیہ، زردانیہ اور زرادشتیہ۔ اس کے نظریے کے مطابق مؤخر الذکر زرتشت کے اصلی پیرو ہیں۔ وہ بجا طور پر بیان کرتا ہے کہ مجوس اہل الکتاب نہیں ہیں، لیکن ثنویوں کی طرح ان کے پاس بھی الہامی صحیفہ کی طرح کی کوئی چیز موجود ہے (شبیہ کتاب، ص ۱۷۹)۔ فرقہ مجوسیہ کے عروج سے پہلے اہل فارس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مذہب کے پیرو تھے۔

اسلامی فتوحات کے دوران میں جو سلوک زرتشتیوں کے ساتھ روا رکھا گیا اس کے متعلق حسب ذیل سواد پیش کیا جا سکتا ہے۔ البلاذری (ص ۶۹) کے مطابق اہل یمن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ظہور قدسی کا پتا چلا تو انہوں نے اپنے وفود خدمت نبویؐ میں بھیجے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل یمن کی صلح کی پیشکش کو شرف قبول بخشا اور باہمی رضامندی سے ایک صلح نامہ طے پا گیا؛ چنانچہ آپ

مترادف اصطلاحات تھیں) ، لیکن دیکھیے البلاذری ص ۳۱۴ ، جہاں جزیه = محصول (فی کس) اور خراج = زمین کا لگان) سمجھنا چاہئے ۔ اس طرح باشندوں کو ذمی بنا لیا جاتا تھا گویا وہ درحقیقت اہل الکتاب تھے ۔ مسلمانوں کا طرز عمل یہی تھا مثلاً حسب ذیل مقامات پر : مہرود اور البندنجیہ (البلاذری، ص ۲۶۵) ، حلاوان ، قرماسبین (کتاب، مذکور، ۳۰۱) ، نہاوند، (کتاب مذکور، ۳۰۶) ، دینور، سیروان، الصیممرہ (کتاب مذکور، ۳۰۷) ، ہمدان (کتاب مذکور، ۳۰۹) ، ۱۲ (بعد) ، اہواز (کتاب مذکور، ۳۷۷) ۔ ان مقامات پر جنگی قیدی حضرت عمرؓ کے حکم سے رہا کر دیے گئے تاکہ وہ کاشتکاری کریں اور خراج ادا کرتے رہیں ۔ جندیسابور (کتاب مذکور، ص ۸۲) ، جبرہ، آرجان، شیراز، ذرابجرد، (کتاب مذکور، ص ۳۸۸) ۔ ذرابجرد کے مقام میں ایک زرتشتی موبد الہزیذ شہر کا اعلیٰ حاکم تھا (اور اسی مسلمانوں سے مصالحت کی تھی) ، طیس اور گبرہ (ص ۴۰۳) ۔ انہوں نے حضرت عمرؓ کے ساتھ عہد نامہ طے کیا جس کی بعد ازاں حضرت عثمان بن عفان نے توثیق کی ؛ نیشا پور، نسا (کتاب مذکور، ص ۴۰۴) ، طوس (کتاب مذکور، ص ۴۰۵) ، ہرات، بادغیس اور بوشنج (کتاب مذکور، ص ۴۰۵) ؛ مرو (کتاب مذکور، ص ۴۰۵) بعد اصطلاح (صالحوہ علی درہم) ، جو ہمارے مآخذ بکثرت آتی ہے باج کے معنی میں سمجھنی چاہیے ۔ جب زرتشتیوں کو ذمی قبول کر لیا گیا تو کے مذہبی رسم و رواج کا احترام [بھی کیا جاتا تھا] اس طرح الفرخان نے مسلمانوں کو روئے قوم کے باشندوں کی طرف سے پانچ لاکھ درہم کیے اور مسلمانوں نے وعدہ کیا کہ دیگر امور ساتھ لاکھ کے کسی آتشکدہ کو بھی پر باد نہ

ہیں۔ الحضری کو بحرین کی طرف بھیجا [تاکہ وہ وہاں کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دیں؛ چنانچہ] اس ملک کے کثیر التعداد عربوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسی طرح اس ولایت کے صدر مقام حجر کا بھی مرزبان سیبخت اور بعض دیگر زرتشتی بھی مسلمان ہو گئے، مگر اس ملک کے بیشتر مجوس اپنے مذہب پر قائم رہے اور ان کو یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح، جنہوں نے بحرین میں اسلام قبول نہیں کیا تھا، جزیه ادا کرنا پڑتا تھا (البلاذری، ص ۷۸) ۔ حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں بحرین میں بغاوت ہو گئی اور مجوس نے جزیه ادا کرنے سے انکار کر دیا ۔ یہ بغاوت حضرت عمرؓ کی خلافت سے پہلے فرو نہ ہوئی، (کتاب مذکور، ص ۸۵) ۔

(۴) ایران : ایران میں مجوس کی خصوصیات کو قلمبند کرنے سے پیشتر یہ لکھا جا سکتا ہے کہ آرمینہ میں مجوس کے ساتھ یہودیوں اور نصاریٰ کی طرح برتاؤ کیا گیا تھا ۔ گوان کو جزیه تو دینا پڑتا تھا، لیکن وہ جان و مال کے تحفظ کی رعایت سے بہرہ اندوز تھے ۔ جب ذہیل (دہل) کے شہر نے حبیب بن مسلمہ کے آگے ہتھیار ڈالے تو طے شدہ شرائط میں نصاریٰ، یہود اور مجوس کو یکساں شمار کیا گیا ۔ شرائط میں یہ بھی مذکور ہے کہ کنائس اور صبح (مساجد) اصلی منتظمین ہی کی تحویل میں رہنے گئے ۔ خیال کیا جا سکتا ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق جو خاص طور پر یہود و نصاریٰ کی عبادت گاہوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، زرتشتیوں کے آتشکدہ پر بھی کیا گیا تھا ۔

ایران میں جو مقامات خود بخود اطاعت کر

تھے ان پر جزیه اور خراج لگا دیا جاتا تھا (یہ

زرتشتیوں کے لیے لازمی تھی ان اشخاص سے طلب نہیں کیا جاتا تھا جو مسلمان ہو جاتے تھے۔ جنگ جلولاء کے بعد بہت سے دھقانوں نے اسلام قبول کیا (البلاذری، ص ۲۶۰)۔ برخلاف اس کے ابو موسیٰ الاشعریؓ نے اصفہان کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دی؛ انہوں نے جزیہ کی ادائیگی کو ترجیح دی، لیکن اسی شہر کے بعض امرا مسلمان ہو گئے، لہذا وہ صرف خراج (اراضی کا لگان، کتاب مذکور، ص ۳۱۲) ادا کرتے تھے۔ [مقالہ نگار کا خیال، کہ جزیہ کی ادائیگی مجوس کے لیے اسلام کا باعث بنی، غلط مفروضات پر مبنی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ غیر مسلموں کو غیر مسلم رہنے کی صورت میں ایک قلیل سی رقم جزیہ [رک باں] کی صورت میں ادا کرنا پڑتی تھی۔ جب کہ اسلام قبول کرنے والوں کو زکوٰۃ، عشر اور خراج وغیرہ کی صورت میں اس سے کئی گنا زیادہ اخراجات برداشت کرنا پڑتے تھے۔ اس بنا پر مجوس کے قبول اسلام کی وجہ صرف اور صرف اسلام کی صداقت اور مسلمانوں کا ان سے بہتر سلوک تھا] (دیکھیے *The Preaching of Islam* : T. W. Arnold ص ۱۸۱)۔

البتہ اس زرتشتی کو [غیر مسلم کی طرح] جو پہلے مسلمان ہو کر بعد ازاں مرتد ہو جاتا تھا موت کی سزا دی جاتی تھی، مثلاً تیسران کے ایک دھقان کے ساتھ یہ حادثہ پیش آیا، جسے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ نے قتل کروایا (کتاب مذکور، ص ۳۴۳)۔ اسلام کی ترقی کی اور مثالیں ہمیں آذربائیجان کی حالت سے دستیاب ہوتی ہیں۔ جب الاشعثؓ پہلی دفعہ اس ملک کے عامل مقرر ہو کر آئے، تو انہوں نے عرب آباد کاروں کو جنہیں وہ خود اس ملک میں لائے تھے، یہ حکم دیا کہ وہ اس ملک کے لوگوں کو اسلام کی دعوت دیں۔ یہ کوششیں بار آور ثابت ہوئیں۔

کیا جائے گا (کتاب مذکور، ص ۳۱۸)۔ جب آذر بیجان باجگزار بن گیا تو وہاں کے مرزبان نے عربی سپہ سالار کے ساتھ جو عہد نامہ طے کیا اس میں ایک شرط بہ بھی تھی کہ ان کے کسی آتشکدے کو تباہ نہ کیا جائے گا اور خاص طور پر شیز کے باشندوں کو رقص و سرود کے تیوہاروں اور دیگر رسموں کی ادائیگی سے روکا نہیں جائے گا (کتاب مذکور، ص ۳۲۶)۔ نہ کہنے کی تو ضرورت نہیں کہ اہل عرب کے ورود کے بعد ان ممالک میں جہاں زرتشتی رہتے تھے، جلد ہی مسجدیں تعمیر ہونے لگیں، جن کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان فاتح وہاں نماز پڑھا کریں۔ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے جو مسجد المدائن میں تعمیر کی، وہ السواد میں اس نوعیت کی قدیم ترین عمارت تھی (کتاب مذکور، ص ۲۸۹)۔ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں ایک مسجد رے میں تعمیر ہوئی۔ بعد ازاں المنصور کے عہد میں اسی شہر میں ایک مسجد جامع ۵۱۵۸/۵۷۷ء میں المہدی کے فرمان سے تعمیر ہوئی جو بعد میں خلیفہ بنا (کتاب مذکور، ص ۳۰۹)۔ عثمان بن ابی العاصؓ فاتح توج نے اس مقام پر ایک مسجد عربوں کی آبادی کے لیے تعمیر کروائی، جنہیں وہ وہاں لے گئے تھے (وہی کتاب مذکور، ص ۳۸۶) [ماخذ میں متعدد مساجد بنانے کا ذکر ہے: وبنیٰ ہنہا المساجد]۔ آرجان میں ایک اور مسجد وہاں کے عامل الحکم بن زہک الہجیمی نے بنوائی (کتاب مذکور، ص ۳۹۲)۔

فتوحات کے دوران میں کثیر التعداد زرتشتی مشرف باسلام ہو چکے تھے جیسے کہ T. W. Arnold (*The Preaching of Islam*)، ص ۱۷۷ وغیرہ رقمطراز ہے کہ بہت سے وجوہ کی بنا پر عجمیوں کو اپنا مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا چنداں مشکل نہ تھا۔ مزید برآں جزیہ، جس کی ادائیگی

1 xvii 'Die Mundarten von khunsar : O. Mann  
 (بعد)؛ دیگر مآخذ مقالہ کرمان میں مذکور ہیں۔

( V F. BÜCHNER )

المجوس : المغرب اور مسلمہ اندلس کے

مؤرخین مجوس کا جنسی نام ("بے دین، آتش پرست)  
 سکینڈینیویا Scandinavia کے ان بحری ڈاکوؤں  
 کے لیے استعمال کرتے ہیں جنہیں انگلستان  
 میں Northmen (Norsemen) کہتے تھے، نیز  
 فرانس کے نارمنوں (Normans) کے لیے بھی  
 جنہوں نے قرون وسطیٰ میں بارہا اسلامی سرحدوں  
 پر حملہ کرنے اور ساحل پر اترنے کی کوشش کی۔

اندلس پر "Northmen" نے پہلا حملہ ۵۲۳ء  
 ۸۴۴ء میں کیا۔ ذوالحجہ ۲۲۹ھ / اگست - ستمبر  
 ۸۴۴ء میں ۵۵ بڑے جہازوں کا ایک بیڑا جم  
 کے ہمراہ تقریباً اتنی ہی جنگی کشتیاں تھیں  
 لزبن [Lisbon] کے سامنے آکر لنگر اند  
 ہوا اور ان پر جو فوج تھی وہ دریائے ناچہ agus  
 کے دھانے پر اتری۔ خلیفہ عبدالرحمن ثانی نے وا  
 لزبن وھب اللہ بن حزم کی اطلاع پر اپنے ساحل  
 صوبوں کو یہ ہدایت کی کہ وہ اچانک حملوں  
 روک تھام کریں۔ نارمن فوجوں نے [والی] لز  
 سے قادس چھین لیا، پھر صوبہ سیدونہ Sidona  
 قبضہ کیا اور آخریکم اکتوبر ۸۴۴ء کو اشبیا  
 کو (Seville) بھی ایک طوفانی حملہ کر کے فتح  
 لیا، تاآنکہ نومبر میں ان کی سرکوبی کے لیے مس  
 فوجیں بھیجی گئیں، جنہوں نے انہیں اپنے جہاز  
 میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ اسی دوران میں  
 کی دوسری ٹولیوں نے لزبن سے لے کر [راس] ٹریفال  
 Trafalgar [قادس اور جبل الطارق کے درمیان] ڈ  
 سارے ساحل کو نذر تیغ و آتش کر دیا اور ا  
 ٹولی افریقہ میں اس جگہ جا پہنچی جہاں کچھ ما  
 بعد ایک چھوٹا سا قصبہ آزیلا Arzila، آ

کیونکہ الاشعہ جب دوسری دفعہ حضرت علیؓ  
 کے عہد خلافت میں آذربایجان کے عامل ہو کر  
 گئے تو انہوں نے دیکھا کہ وہاں کی کثیر التعداد  
 آبادی مسلمان ہو چکی ہے (کتاب مذکور،  
 ص ۴۴۸ بعد)۔

فتح اسلام کے بعد بھی زرتشتیوں کا مذہب  
 ایران میں قائم رہا۔ المسعودی کے قول کے مطابق  
 تقریباً تمام ایرانی صوبوں میں آتشکدے پائے جاتے  
 تھے۔ وہ کہتا ہے (طبع Barbier de Meynard،  
 ۸۶ : ۳) کہ مجوس عراق، فارس، کرمان، سجستان،  
 خراسان، طبرستان، الجبال، آذربایجان، اران (وہ ان پر  
 ہند سند اور چین کا اضافہ بھی کرتا ہے) میں  
 آتشکدوں کی تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ قرون وسطیٰ  
 کے جغرافیہ دان، جو ایران کے اکثر شہروں کے  
 آتشکدوں کا ذکر کرتے ہیں، المسعودی کے اس  
 عمومی بیان کی پوری پوری تائید کرتے ہیں۔  
 قرون وسطیٰ کے مسلمانوں میں مذہبی رواداری بہت  
 زیادہ تھی۔

ہراؤن کے بقول فارس میں پانچ دُخمہ  
 ہیں (برج نما عمارات جہاں زرتشتی اپنے مردوں  
 کو اس غرض سے رکھتے ہیں کہ انہیں شکاری  
 پرندے کھا جائیں)۔ ان میں سے ایک تہران کے  
 جنوب میں ہے اور دو کرمان میں اور دو یزد میں  
 ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر  
 کے دوران میں یزد کے مقام پر گبروں کی حالت  
 پہلی تہ تھی۔ یزد میں گبروں کو یہود و نصاریٰ  
 کی بہ نسبت زیادہ حقارت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا  
 تھا۔ کرمان میں گبروں کے ساتھ یزد کی بہ نسبت  
 بہتر سلوک کیا جاتا تھا۔

مذکورہ بالا قاضی زرتشتیوں کی گبری کے متعلق  
 K. Hasanki کا مقدمہ برائے

کیا گیا، لیکن اس علاقے کے بربروں کی آمد پر انہیں جلد ہی وہاں سے بھاگنا پڑا۔

اس حملے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نورس Norse لٹیروں کے سردار نے خلیفہ عبدالرحمن ثانی کے پاس ایک سفیر بھیجا تاکہ وہ مصالحت کی پیش کش کرے۔ اسوی سلطان نے اس کی درخواست قبول کر لی اور اپنے شاہی عملے کے ایک مدبر یحییٰ بن الحکم الجیانی کو جو الغزال کے لقب سے مشہور تھا عہد نامے کی شرائط طے کرنے کے لیے بھیج دیا۔ الغزال شلب Silves پہنچ کر ایک جہاز میں سوار ہوا جس نے کئی حادثوں اور افتادوں کے بعد اسے نارس Norse سردار کے پاس پہنچا دیا۔ الغزال پورے بیس مہینے کی غیر حاضری کے بعد اپنے اقا کی خدمت میں واپس پہنچا۔ ابن دحیہ نے الغزال کے دوست وزیر تمام بن علقمہ سے اس سفارت کا حال سن کر مرتب کیا تھا جو ہمارے استفادے کے لیے محفوظ ہے۔

پندرہ برس بعد ۸۵۸/۸۴۴ء میں اندلس اور المغرب پر نارس قوم نے پھر حملہ کیا، جس کا حال ابن القوطیہ، البکری اور ابن عذاری نے لکھا ہے۔ یہ حملہ کئی سال تک یعنی کم از کم ۸۶۱/۸۴۷ء تک جاری رہا۔ Northmen نے سب سے پہلے مراکو کے شہر نکور پر قبضہ کیا؛ اس کے بعد وہ وادی الکبیر (Guadalquivir) کے دھانے پر آدھمکے، لیکن انہیں کامیابی نہ ہوئی، پھر انہوں نے الجزیرہ Algeciras پر قبضہ کر لیا، جہاں انہوں نے جامع مسجد کو جلا دیا۔ اس کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ان کی خلیفہ محمد بن عبد الرحمن کے بیڑے سے ایک بحری جنگ بھی ہوئی۔

اس کے بعد جو حملے ہوئے ان کی تفصیلات ہمارے پاس موجود ہیں۔ ۹۶۶/۸۳۰ء میں اہل ڈنمارک نے جو نارمنڈی Normandy

کے پہلے ڈیوک کی امداد کو آئے تھے، رچرڈ Richard اول کے خود غرضانہ مشورے سے اسلامی اندلس کے خلاف ایک مہم بھیجی۔ یہ جنگ تین برس تک جاری رہی۔ حملہ آور، جنہیں عرب مؤرخین ہمیشہ مجوس ہی لکھتے ہیں، پہلے ہول قصر ابی دانس (Alcacerdo Sal) پر نمودار ہوئے اور لزبن کے نواحی علاقے میں اتر کر اسے ویران کر دیا۔ خلیفہ الحکم نے ان کے خلاف اشبیلیہ سے ایک بحری بیڑا بھیجا جس کا تصادم ان کے بیڑے سے دریائے تاجہ Tagus کے دھانے پر ہوا۔ اسی وقت لزبن کے قریب ایک لڑائی خشکی پر بھی ہوئی جس میں مسلمانوں کو شکست ہوئی۔ اب اہل ڈنمارک نے اپنی کوششیں جلیقیہ Galicia تک وسیع کر دیں اور ۹۷۰ء میں St. Iago da Campostello پر قبضہ کر لیا۔ اگلے سال انہوں نے پھر اسلامی اندلس پر حملہ کیا، لیکن چونکہ جزیرہ نما کے شمال میں بے حد نقصانات اٹھانے کی وجہ سے وہ بہت کمزور ہو چکے تھے، اس لیے انہیں کسی جگہ خشکی پر اترنے کی ہمت نہ ہوئی۔ اس کے بعد کی صدی میں شہر بریشتر (Barbastro) کی شاندار فتح کو بھی عرب مجوسیوں (اس نام کے ساتھ زیادہ صحیح نام آلردمانیوں = Alordomani بھی استعمال ہوا ہے) ہی سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ شہر ارغون Aragon کی سرحد پر سرسطہ (Saragossa) کے شمال مغرب میں تھا۔ مؤرخ ابن حیان نے اس کا مفصل حال لکھا ہے جو ابن عذاری کی کتاب میں محفوظ ہے۔ ایک اور فارمن مہم کے دوران، جس میں فرانس کے سورماؤں نے بھی حصہ لیا اور جو بظاہر Guillaume de Montreuil کے زیر قیادت تھی بریشتر کا شہر ۱۰۶۶/۱۰۶۰ء میں فتح ہو گیا۔ اس کامیابی اور اس وحشیانہ سلوک کی وجہ سے جو وہاں کی آبادی

سکون کو از سر نو یورپی نمونوں کے مطابق پوری طرح منظم کیا گیا۔ سکون کی اس درجہ بندی کو مجیدیہ کہتے ہیں۔ نئے سکون میں سب سے بڑے چاندی کے سکے کا نام بھی مجیدیہ ہی رکھا گیا، جو اس نئے سلسلے میں ۲۰ پیاسترا (piastre) (غرش) کا ایک سکہ تھا جس کا وزن ۳.۲۲ گرین (۲۴۰.۸) تھا۔

(J. ALLAN)

مجیر الدین : رَکْ بہ العَلیمی۔

مُحَارِب : متعدد عرب قبائل کا نام

(Register zu den geneal. Tabellen - Wüstenfeld)

ص ۳۲۰ میں ایسے پانچ قبائل مذکور ہیں۔ جن میں سب سے زیادہ اہم مُحَارِب بن خَصَفَة بن قیس عیلان ہے (Geneal Tabellen : Wüstenfeld) تاہم ان قبائل کو ایام جاہلیت یا عہد اسلام میں کوئی بہت زیادہ اہمیت حاصل نہ ہوئی۔ ابن الکلبی کی تصنیف جَمَہَرَة الْأَنْسَاب، (برٹش میوزیم، مخطوطہ، ۲۹۷، ۲۳، ورق ۱۶۳ ب تا ۱۶۵ ب) میں ان کے لیے صرف دو صفحے وقف ہیں، لیکن ان دو صفحوں سے ان ناکافی معلومات میں معتد بہا اضافہ ہوتا ہے جو Tabellen میں دی گئی ہیں، بالخصوص وہ معلومات جو علی بن جسر بن مُحَارِب اور بَدَاوَة (کذا) بن ذُہْل بن طریف بن خُلف بن مُحَارِب سے متعلق ہیں۔ یہ بدوی قبیلہ جو مخصوص نوعیت کا تھا، جنوبی نجد کے پہاڑی علاقہ میں جو مدینہ اور الیمامہ کے درمیان واقع ہے سکونت پذیر تھا (Wüstenfeld : Register، ص ۳۲۰)۔ ان کے علاقے کے متعدد مقامات کا ذکر یاقوت کی مَعْجَم الْبُلْدَان (دیکھیے اشاریہ قبائل، بذیل مادہ) میں موجود ہے۔ اسلام سے قبل کی تاریخ میں ان کے متعلق ہمیں بہت ہی کم معلومات ملتی ہیں۔ وہ قیس عیلان۔

رَکْ کہا گیا اسلامی الدلس پر بہت گہرا اثر پڑا۔ اگلے سال سرقسطہ Saragossa کے بادشاہ احمد بن سلیمان ابن ہود الْمُتَدَر نے ایک بڑے لشکر کے ساتھ جس کی کمک کے لیے اشبیلیہ کے حکمران المعتضد ابن عباد نے ایک سوار دستہ بھی بھیجا تھا، دوبارہ بریشتہ پر قبضہ کر لیا جہاں فارمن فرانس کو واپس جاتے وقت ایک کمزور سی قلعہ نشین فوج چھوڑ گئے تھے۔ اس فوج نے مختصر سا مقابلہ کیا لیکن ساری کی ساری اسی جنگ میں فنا ہو گئی۔

مآخذ : (۱) مجوس نے اندلس پر جو مختلف حملے کیے اس کے متعلق ایک ولندیزی مستشرق R. Dozy نے ایک عالمانہ مقالہ *Les Normands en Espagne* کے عنوان سے اپنی کتاب *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-Age*، پار سوم، پیرس - لائڈن ۱۸۸۱ء، ۲ : ۲۰۰ تا ۳۷۱، میں لکھا ہے۔ اس نے شروع میں Kruse، Mooyer، Werlauff اور Kunik، کی سابقہ تصانیف کے حوالے دیے ہیں؛ Dozy کے بیان کردہ عربی حوالہ جات میں حسب ذیل مآخذ کو بھی شامل کرنا چاہیے : (۲) ابن عذاری : کتاب البیان المَغُوب ج ۳، طبع E. Lévi-Provençal، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۲۲۵ بعد؛ دیکھیے نیز : (۳) اس کی *Histoire des Musulmans d'Espagne* لائڈن ۱۸۶۱ء، ۳ : ۱۲۵ تا ۱۲۶ اور (۴) Kristoffer : *La première invasion des Normands dans l'Espagne*، لوزن ۱۸۹۲ء۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

مَجُوزَة : رَکْ بہ، عمانہ۔

الْمُحَرَّب : رَکْ بہ الاسماء الحسنی۔

الْمُجَبَّد : رَکْ بہ الاسماء الحسنی۔

سَیْف : فروری ۱۸۴۴ء / محرم ۱۲۶۰ھ

رَکْ بہ اس کے عہد میں ترکی

کے مجموعہ قبائل کے متعدد قبیلوں سے قریبی تعلقات رکھتے تھے، مثلاً ہوازن سے، جن کے ساتھ ان کا جہارنامی بت کی پرستش میں اشتراک تھا (یاقوت : معجم، Wüstenfeld، ۲ : ۱۶۷ س ۲ تا ۳ : Reste : Wellhausen، طبع دوم، ص ۶۵ : دیکھیے تاج العروس، ۳ : ۱۱۵، س ۱۰ نیچے کی جانب سے) اور بالخصوص غطفان خصوصاً ان کی شاخ ثعلبہ بن سعد بن ذبیان سے۔ جن کے پہلو بہ پہلو قبیلہ الخضر بن طریف بن خلف بن معارب (Tabellen کے شجرے میں اتنی اصلاح کی ضرورت ہے کہ المالك الخضر ہی کا نام ہے، نہ کہ اس کے باپ کا) نے اس جنگ میں حصہ لیا تھا جسے یوم العروہ یا یوم دارۃ موضوع کے نام سے قبیلہ ذبیان کے شاعر الحصین بن الحکم نے اپنے بعض قصائد میں یاد کیا ہے (دیکھیے المفضلیات، مرتبہ Lyall قصیدہ ۱۲ و ۹۰ اور الأنباری کی شرح اور اشعار منقولہ در شرح)۔

ابتداءً اسلام میں معارب حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مخالف تھے۔ یہ مخالفت غالباً اسی پرانی مخالفت کی بنا پر تھی جو النجد کے خانہ بدوش قبائل عالیہ اور اہل مدینہ میں پائی جاتی تھی؛ چنانچہ ہجرت کے ابتدائی سالوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کے خلاف (اور قبیلہ غطفان کے خلاف) کئی مہمیں [سرایا] روانہ کیں جو باقاعدہ جنگیں نہ تھیں، بلکہ زیادہ اچانک حملوں اور جوابی حملوں کی شکل میں ہوئیں (ساخذ سے ان ہنگامی حملوں میں کل چالیس مسلمانوں کے شریک ہونے کا پتا چلتا ہے)۔ ان لڑائیوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے Annali : Caetani، dell' Islam، ۱ : ۵۳۸، ۵۳۷ : (۵۳، فصل ۶) و ۵۹۶،

۵۹۷، (۵۵، فصل ۳)، ۶۸۹، ۶۹۰، (۵۶، فصل ۱) ۶۹۳ (۵۶، فصل ۶) جہاں ساخذ کے حوالے بھی دیے گئے ہیں (ان ساخذ میں ہم ابن سعد، ۲ : ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۶۱، ۶۲ کا اضافہ کر سکتے ہیں)۔ لیکن اسلام کے بڑھتے ہوئے حلقہ اثر میں اس قبیلہ کا کم از کم ایک حصہ ضرور آ گیا ہوگا، کیونکہ فتح مکہ کے وقت الزبیر کے زیر قیادت سوار دستے میں معاریبی موجود تھے (Annali : Caetani، ۲ : ۵۸، ص ۳۹۰)، اگرچہ معارب نے اپنا وفد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں کہیں ۱۰ھ میں بھیجا اور باقاعدہ طور پر اسلام قبول کیا (ابن سعد، ۱۲ : ۴۳، دیکھیے Caetani، ۲ : ۳۴۴، ۳۴۵) اس موقع پر بھی وہ اپنے گنوار بن کی وجہ سے نمایاں تھے یعنی بالکل بدوی کے بدوی، جس کی ایک اور مثال اس معاریبی کے قصے سے بھی ملتی ہے (اس کا نام سواع بن العارث یا سواع بن قیس بتایا جاتا ہے) جس نے ایک گھوڑے کی خرید کے سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بات پر بیباکی سے شک کا اظہار کیا تھا (دیکھیے ابن سعد، ۲ : ۹۰، ۹۱، وغیرہ اور Annali : Caetani، ۹ : ۶۲۷، ۶۲۸)۔

معارب ردہ کے زمانے میں اسلام سے منحرف ہو گئے، لیکن انہیں آسانی سے مطیع کر لیا گیا (Annali، ۲ : ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۱۱، فصل ۱۱۵ و ۱۱۸)۔ انہوں نے عراق کی فتح میں حصہ لیا (ابن حجر : الاصابۃ، قاہرہ ۵۱۳۲۵، ۴ : ۲۰، ۲۱) تذکرہ عائذ بن سعید، جو قادیسیہ اور جلولاء کی جنگوں میں شریک تھے اور پھر ۵۳۶، ۵۳۷ میں جنگ جمل اور صفین میں بھی شریک ہوئے، وہ صفین میں قتل ہوئے)۔ کوفی میں بنو معارب اسی جگہ خیمہ زن تھے جہاں اسد اور غطفان مقیم تھے اور جو اس مقام سے زیادہ دور نہ تھے جسے



استعمال کیا۔ آخر میں انہوں نے ایک تارک الدنہ زاہد کی زندگی اختیار کر لی تھی اور یہ اس ذہن انقلاب کا نتیجہ تھا جو مدتوں کے غور و فکر کے بہ ظہور میں آیا، جس کا ذکر خود انہوں نے انی وصا کے شروع میں کیا ہے۔ جس وقت [امام احمد] اب حنبل نے متکلمین پر لے دے شروع کی سو معززہ ساتھ یہ بھی عام احتساب کی لیٹ میں آ گئے۔ مجبور ہو کر انہوں نے ۵۲۳۲ / ۶۸۴۶ میں تعلیم و تدریس کو خیر باد کہا اور گوشہ نشینی میں انتقال دیا۔

ان کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: رعاۃ فی الحقوق اللہ، وصایا (درست تر: نصائح)، کتاب التوہیم، مائتۃ العقل ومعاد، رسالۃ العظماء، فہم الصلوۃ، ان میں سے کوئی بھی ایسی طبع نہیں ہوئی۔ دواۓ النفوس جو اسپرنگر prunger ان کی طرف منسوب کرتا ہے وہ ان کے زمانے پہلے کی تصنیف ہے، اسے ان کے خاص استاد احمد بن عاصم الأنطاکی نے مرتب کیا تھا۔

محاسبی پہلے سنی صوفی ہیں جن کی تصانیف میں مکمل دینی تعلیم آشکار ہے۔ ان میں صحیح فلسفی تعریفات کی بالکل نئی طرح پابندی کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور سادہ ترین روایات سے والہاء عقیدت کے ساتھ زیادہ سے زیادہ صفائی باطن آ شدید جستجو پائی جاتی ہے۔

اپنی کتاب رعاۃ میں محاسبی نے احتساب باطن کے اس طریقہ کی بنیادوں کو جو الأنطاکی نے تجویز کیا تھا ترک کر دیا ہے۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ انسان کے ساتھ جو دو طرح کے اعمال وابستہ ہیں، یعنی جوارح کے فعال ظاہریہ اور نیۃ قلب ان دونوں کا باہمی ارتباط ممکن ہے (العلاف او اس کے اپنے ہم عصر متکلموں میں سے اکثر اس کے خلاف گئے ہیں)۔ وہ شرح وسط سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ مکمل صفائے باطن کی طرف احوال باطنی

لیے مخصوص کیا گیا تھا (الطبری، ۱: ۲۴۹۰، ۲۴۹۱)۔

عربی کی سیاست اور ادبیات میں بنو محارب کا حصہ تقریباً صفر کے برابر ہے، البتہ لقیط بن یحییٰ بن النضر (م حدود، ۱۹۰) کا نام قتل ذکر ہے جو بنو علی بن جسر بن محارب کی ایک شاخ میں سے تھا اور شاعر (الطبری، ۳: ۵۳۰)، زاہد اور مؤرخ تھا (الفہرست، ص ۹۴، اور مرقوت، ارشاد، طبع Margoliouth ۶: ۲۱۸ تا ۲۲۰)۔ اس کی تصانیف کی فہرست درج ہے جو زیادہ تر تاریخ ادب کے موضوع پر ہیں۔

محارب نام کے دوسرے قبائل میں سے مشہور ترین مکے کا قبیلہ محارب بن فہر ہے۔ الخشاک بن قیس [رک باں] اسی محارب میں سے تھا۔ اس محارب قبیلے کی تعیین مشکل ہے جس کی القرزاق نے جھوکی ہے اور الجریز نے تعریف (نقائص طبع Bovan، ص ۸۱، ص ۴۹، ص ۱۰۳، ص ۲) لکھ کر اشارے میں انہیں بذیل محارب بن خصفہ دیکھا گیا ہے، تاہم یہ یقینی نہیں ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں [اس کے علاوہ دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، قاہرہ ۱۹۶۲ء]۔

(G. LEVI DELLA VIDA)

محاسبہ: رک بہ حسبہ۔ محاسبی: ابو عبد اللہ، حارث بن اسد الغتوی جو محاسبی کے نام سے مشہور ہیں، اپنے شخص جو اپنے ضمیر کا محاسبہ کرتا ہے۔ "وہ طبرستان میں پیدا ہوئے اور ۵۲۴۳ / ۶۸۵۷ میں بغداد میں فوت ہوئے۔ وہ شافعی مذہب کے فقیہ تھے اور اپنے اپنے متکلم تھے جو عقل سے کام لیتے تھے۔ ان کے تلامذہ اور جنہوں نے معتزلہ کی کلامی تعلیم کو مسترد کیا انہیں کے خلاف

عیسائی صوفیوں کے ہاں حاصل تھی۔ شاذلیہ نیز مرسی، ابن عباد رندی اور زروق برنوسی ہمیشہ اس کے پڑھنے پڑھانے کی سفارش کرتے رہے، اور ان میں سے ایک یعنی عزالدین المقدسی نے اس کا ایک خلاصہ تیار کیا ہے۔

اشعری علمائے دین بھی محاسبی کو اپنا پیشرو مان کر ان کی عزت کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الہجویری: کشف المحجوب، طبع

Zhukovski، لینن گراڈ ۱۹۲۶ء، ص ۱۳۴؛ ترجمہ

نکلسن در GMS، ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۸، ۱۰۹؛ (۲)

الغزالی: المنقذ، مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۸ تا ۳۹؛ (۳)

السمعانی: کتاب الأنساب، در GMS ۱۹۱۲ء، ورق

۵۰۹۔ ب بعد؛ (۴) السبکی: طبقات، ۲: ۳۷ تا ۴۲؛

(۵) Leo Africanus: Descriptions de l'Afrique،

وینس ۱۵۵۰ء، ج ۳، فصل ۳۳؛ (۶) Margoliouth:

Third Internat. Congr. of Orientalists، آکسفورڈ

۱۹۰۸ء، ۱: ۲۹۲-۲۹۳؛ (۷) Esra: L. Massignon:

sur les origines ..... de la mystique musulmane

پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۱۰ تا ۲۲۵ اور ۱۲۶-۱۲۷؛ (۸)

وہی مصنف: Passion d'al-Hallaj، اشارہ بذیل مادہ؛

(۹) وہی مصنف: la mystique musulmane، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۱۶ تا ۲۳

اور اضافات۔

(L. MASSIGNON)

- محب الدین: رک بہ الطبری ۲۔
- محب اللہ بہاری: رک بہ البہاری۔
- محبی: رک بہ سلیمان اول۔
- المحبئی: دسویں تا گیارھویں صدی ہجری / سولہویں تا سترھویں صدی عیسوی کا دمشق کا ایک اہل علم خاندان جس کے تین افراد نے ادبیات میں بڑا نام پیدا کیا۔
- (۱) محب الدین ابو الفضل محمد بن ابی

کی نگہداشت کی تدریجی رہنمائی کی جا سکتی ہے، بشرطیکہ زہد و تقویٰ کے اصول حیات کی پیروی کی جائے، یعنی اس حقیقی زہد کی جس کا ذکر سورہ ۷۰ [الحدید]: ۲۷ میں [وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَافَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتَغَاءَ رِضْوَانٍ لِّلّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَابَتِهَا]۔

ان کے مخالف گروہ (محدثون) بالخصوص حنبلیوں نے ان پر الزام عائد کیا کہ محاسبی نے تصورات علم اور عقل کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا ہے (مثل زارع) اور اسی طرح ایمان اور معرفت کو دو جداگانہ چیزیں قرار دیا ہے (جیسا کہ ابن کرام نے کیا)، الفاظ قرآن کو (آیات قرآنیہ کے ہمارے تلفظ کو) مخلوق قرار دیا ہے، اس بات کو مانا ہے کہ برگزیدہ لوگوں کو جنت میں اس لیے مدعو کیا جائے گا کہ وہ قرب الہی سے بلا واسطہ اور بلا تکلف بہرہ اندوز ہوں، نیز یہ کہ قارئین کے لیے وہ دیگر مصنفوں کے ایسے حوالے پیش کرتے ہیں جن کی بنیاد ان کی اسانید کی صحت پر نہیں، بلکہ ان کی بنیادی معنویت اور اخلاقی قدر و قیمت (عبرۃ) پر ہوتی ہے۔

رعاۃ ان کی سب سے اہم کتاب ہے، یہ ۶ ابواب میں نصائح پر مشتمل ہے جو انہوں نے اپنے شاگرد کو کی تھیں۔ یہ حیات باطنی کا ایک مکمل ضابطہ و دستور پیش کرتی ہے۔ الغزالی نے احیاء لکھنے سے پہلے اسی کتاب سے استفادہ کیا تھا اور باوجود وقتاً فوقتاً اعتراضات کے اس کی شہرت عربی بولنے والے صوفیوں میں مدت تک برقرار رہی؛ چنانچہ اس شہرت کا مقابلہ اسی شہرت سے کیا جا سکتا ہے جو Imitatio Jesu Christi کو لاطینی استعمال کرنے والے

مخطوطہ، جو آپ نے معمرۃ النعمان میں قاضی ہونے کے دوران لکھا تھا، اور الزمخشری کی الکشاف کے شواہد کی شرح جس کا نام تنزیل الآیات ہے، بولاق ۱۲۸۱ھ قاہرہ ۱۳۰۷ھ تا ۱۳۰۸ھ اور الکشاف کے حاشیے پر، وعی کتاب، ۱۳۹۸ھ۔  
 مأخذ (۱) النبی: خلاصۃ الآثار، ۲: ۲۲ تا ۳۳؛

(۲) Die Gelehrten-familie Muhibbi in : Wüstenfeld  
 Damaskus در Hist-Phil. Cl. Abh. GW., Gott. ۳۳، ۱۸۸۳ء، ص ۵ تا ۹۔

(۲) ان کے ہوتے فضل اللہ بن محب اللہ بن محب الدین ۱۷ محرم ۱۰۳۱ھ / ۲ دسمبر ۱۶۲۱ء کو دمشق میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے بچپن ہی میں مختلف زبانوں کے سیکھنے میں بڑی قابلیت کا ثبوت دیا۔ ۱۰۴۸ھ / ۱۶۳۸ء میں انہوں نے نجم الدین الغزی (م ۱۰۶۱ھ / ۱۶۵۱ء) سے (دیکھیے GAL: Brockelmann، ۲: ۲۹۲) علم حدیث کی تدریس کا اجازہ حاصل کیا اور جب شیخ الاسلام محمد بن زکریا کے ذریعے انہیں کوئی جگہ نہ مل سکی تو ان کے والد نے انہیں مدرسہ درویشیہ میں اپنی جگہ دے دی۔ ۱۰۵۱ھ / ۱۶۴۱ء میں وہ محمد عصمتی کے ساتھ قسطنطنیہ گئے اور وہاں مدرسہ اربعین میں ملازم ہو گئے، لیکن ایک سال کے بعد انہیں برطرف کر دیا گیا اور وہ گھر واپس چلے آئے۔ ۱۰۵۹ھ / ۱۶۴۹ء میں وہ قاضی محمد بن عبدالعلیم البرنسوی کے ساتھ مصر گئے اور ان کے نائب بن گئے۔ ان سے جھگڑا ہو جانے کے بعد انہوں نے الأزھر میں دوبارہ تعلیم حاصل کرنا شروع کر دی اور اگلے سال گھر واپس آ گئے۔ ۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۲ء میں وہ پھر قسطنطنیہ گئے اور چار سال بعد انہیں بیروت کا قاضی مقرر کر دیا گیا، لیکن ۱۰۷۹ھ میں وہ دمشق آ گئے جہاں ۲۳ جمادی الثانیہ ۱۰۸۲ھ / ۲۷ اکتوبر ۱۶۷۱ء کو

موت ہوئی۔ والد بن عبدالرحمن بن عبدالخالق بن محب الدین عبدالرحمن بن تقی الدین الخلدونی الخسروی الدمشقی الحنفی۔ وہ وسط سادہ رمضان ۸۹۴ھ / ۲۳ دسمبر ۱۵۴۲ء کو حماة میں پیدا ہوئے، انہوں نے وہاں اور حمص میں تعلیم پائی اور قسطنطنیہ کا سفر کرنے کے بعد انہیں مدرسہ قضاعیہ، دمشق، میں مدرس کی جگہ مل گئی۔ ۸۹۷ھ / ۱۵۷۱ء میں وہ شیخ الاسلام اور قاضی القضاة چوی زادہ کے ہمراہ قاہرہ گئے جہاں کچھ عرصے تک وہ قاضی رہے، اور دوسری مرتبہ قسطنطنیہ کا سفر کرنے کے بعد حمص، معمرۃ النعمان اور شمالی شام میں کئی شہروں کے قاضی مقرر ہوئے۔ ۸۹۳ھ / ۱۵۸۵ء میں انہیں نیابة الکبریٰ کا صدر نائب مقرر کیا گیا۔ اسی زمانے میں وہ افواج کے قاضی [قاضی عسکر] اور شامی قافلوں کے قاضی رہے، کئی مدارس میں تعلیم بھی دیتے رہے اور سلطان کی درخواست پر فتاویٰ بھی جاری کرتے رہے۔ انہوں نے ۲۳ شوال ۱۰۱۶ھ / ۱۰ فروری ۱۶۰۸ء کو انتقال کیا۔ ان کی کثیر التعداد تصانیف میں سے صرف تین محفوظ رہ سکی ہیں: محمد بن الشحند کی أرجوزة البیانیہ کی شرح (منظومة فی المعانی و البیان) جو ۸۶۹ھ / ۱۵۶۱ء میں لکھی گئی (اس کے خلاف المحبی کے قول کے مطابق، ۳: ۳۲۲، انہوں نے یہ کتاب ۱۶ برس کی عمر میں لکھی تھی)، ایران برلن Perz: Alwardt، عدد ۲۵۶ تا ۲۵۷، اور کوتہا، Perz: Alwardt، عدد ۲۷۸۹، مخطوطات۔

ان کا سفر قائمہ الرحلة یا حادی الأظعان من حلب إلى الدیار المصریة، پیرس کے کتب خانے ملیہ، Paris، عدد ۲۲۹۳، قاہرہ فہرست ملیہ، Paris، عدد ۲۲۹۳، استانبول کتب خانہ، عطف آندی، عدد ۲۲۹۳، (دیکھیے Bosman، در MPOK، ۵: ۴۹۶)

۱۰۷۸ھ/۱۶۶۷ء میں قاضی عسکر کے عہدے پر مامور تھے، ان کے لیے بروسہ [بروسہ] میں تعلیم پانے کا اہتمام کیا۔ وہاں تھوڑی مدت قیام کرنے کے بعد ۸ صفر ۱۰۸۶ھ/۳ مئی ۱۶۷۵ء کو وہ مفتی محمد بن عبدالعلیم کے ہمراہ واپس آ گئے۔ اس عرصے میں العزتی ادرنہ میں قاضی عسکر مقرر ہو گئے تھے اور ان کی مدد سے انہیں وہاں جگہ مل گئی، لیکن جلد ہی ان کے سرہی بیمار پڑ گئے اور انہیں مستعفی ہونا پڑا۔ محمد الامین ان کے ساتھ استانبول واپس آئے اور ان کی وفات تک جو ۱۰ شوال ۱۰۹۲ھ/۲۳ اکتوبر ۱۶۸۱ء کو ہوئی، ان کی دیکھ بھال کرتے رہے۔ اس کے بعد وہ دمشق واپس آ کر تصنیف و تالیف کے کام میں مصروف ہو گئے۔ جب وہ ۱۱۰۱ھ/۱۶۹۰ء میں حج بیت اللہ سے فارغ ہو کر آئے تو انہیں نائب قاضی مقرر کیا گیا اور اس کے بعد دمشق کے مدرسہ امینیہ میں انہیں مدرس کی جگہ مل گئی۔ انہوں نے وہاں ۱۸ جمادی اول ۱۱۱۱ھ/۱۱ نومبر ۱۶۹۹ء کو انتقال کیا۔

ان کی سب سے اہم تصنیف معاصرین اور ان سے کچھ پہلے کے ۱۲۸۹ علماء شعراء وغیرہ کے سوانح کا مجموعہ ہے جسے اجماعی طریق سے مرتب کیا گیا ہے اور جس کا نام خلاصۃ الاثر فی اعیان القرن الحادی العشر ہے۔ اس کی پہلی صاف نقل انہوں نے ۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء میں ختم کی (قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۴ جلدیں)۔ متعدد سوانح کے مسودے جو حجاز اور یمن سے متعلق ہیں اور مخطوطہ Brill-Houtsma، عدد ۱۱۱۲، میں محفوظ ہیں۔ غالباً اس مجموعے کے ابتدائی مواد پر مشتمل ہیں۔ ان مسودات کا ایک حصہ برلن میں ہے (Maddipati، عدد ۹۸۹۵) جو علی بن عبدالغنی المصنفی (العسری (م) ۱۱۹۱ھ/۱۷۷۷ء) نے تیار کیا تھا۔

ن کا انتقال ہو گیا۔ گو ان کا اپنا دیوان اور نسطنطینیہ کا سفر نامہ محفوظ نہیں رہ سکا؛ تاہم انہوں نے اپنے دوست منجیق پاشا (م) ۱۰۸۰ھ/۱۶۶۹ء در دمشق) کا جو کلام شائع کیا تھا وہ اب تک موجود ہے۔ پہلے انہوں نے اس کے اشعار کو سال وار ترتیب دیا۔ اس کی ابتدا ایک نظم سے ہوتی ہے جو سلطان ابراہیم اول کی شان میں ۱۰۵۵ھ/۱۶۴۴ء میں لکھی گئی تھی۔ Brockelmann: GAL، ۲: ۲۷۷ کے بیان کردہ مخطوطات کے علاوہ اب یہ نسخے بھی موجود ہیں: کوپرولو، عدد ۱۲۴۵: ۱ اور موصل، داؤد: مخطوطات، عدد ۱۵۳: ۲۔ اس کے بعد انہوں نے مجموعے کی ترتیب طریق اجماعی کی اور اس میں ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۰ء تک کا کلام شامل کر دیا۔ یہ نسخہ ۱۳۰۱ھ میں دمشق میں طبع ہوا۔ ۱۰۷۸ھ/۱۶۶۷ء میں انہوں نے الحسن البوری (م) ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۵ء کی کتاب السیر موسوسہ تراجم الاعیان من ابناء الزمان کے نام سے مرتب کی اور اسے ایک ضمیمے کے ساتھ شائع کیا۔ بروکلمان: GAR، ۲: ۲۹۰ نے جن مخطوطات کی فہرست دی ہے، ان میں محمد کرد علی، در RAAD، ج ۳، ۱۹۲۳ء، ص ۱۹۳ تا ۲۰۲ کو بھی شامل کر لینا چاہیے۔

مآخذ: (۱) محبی: کتاب مذکور، ۳: ۲۷۷ تا ۲۸۶؛ (۲) wüstenfeld: کتاب مذکور، ص ۱۵ تا ۱۹۔ (۳) ان کے بیٹے محمد الامین بن فضل اللہ بن محبت اللہ بن محبت الدین الدمشقی، ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء میں بمقام دمشق پیدا ہوئے اور ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء میں اپنے والد کے ہمراہ بیروت گئے، لیکن وہاں سے کئی مرتبہ گھر واپس آئے۔ ان کے والد کے ایک دوست محمد بن لطف اللہ بن بصرام العزتی نے، جو دمشق میں ۱۰۶۵ھ/۸۶۵۵ء میں قاضی ہو چکے تھے اور اناطولی میں

خلاصہ میں شامل ہیں، ان کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے نسخے کی شکل میں احمد - تیمور کے کتب خانہ قاہرہ، میں محفوظ ہے، دیکھیے RAAD، ۳ : ۳۴۲، اور برلن مخطوطہ Ahlwardt، عدد ۸۰۰۷، تب عدد ۸۰۰۸؛ ZDMG : Flügel، ۹ : ۲۲۳، ارجوزہ براحة الأرواح جالبية السرور والأفراح، برلن عدد ۸۱۶۲ میں انہوں نے کہاوتیں اور امثال جمع کی ہیں۔ الثعالبی کی تصنیف ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب کو انہوں نے ابجدی طریق سے مرتب کر کے ما بعول علیہ فی المضاف والمضاف الیہ کے نام سے تیار کیا، قلمی نسخہ در استانبول کتب خانہ طوب قسبو، عدد ۲۴۵۵، عاطف آفندی، عدد ۲۲۴۷، (دیکھیے RSO ۳ : ۷۲)، ایاصوفیہ، عدد ۳۱۳۶ (مخطوطہ، ۷ : ۱۳۲)، قاہرہ فہرست (طبع دوم)، ۳ : ۲۵۸، صرف ونحوہر ایک رسالہ جنبی الجنتین فی نوعی السخنین ایک مخطوطہ کی شکل میں آئے۔ تیمور ہاشا کے مجموعے میں محفوظ ہے (RAAD، ۳ : ۳۴۰، ۳ : ۱۴۷) اور دمشق میں ۱۳۴۸ھ میں چھپ بھی چکا ہے۔ لغت کی کتاب سواہ السبیل فیما فی اللغة العربیة من التخیل، دمشق میں ایک قلمی نسخے کی شکل میں محفوظ ہے، دیکھیے RAAD، ۳ : ۳۴۰۔

مآخذ : المرادی : سنگ الدرر، ۴ : ۸۶ تا ۹۱؛  
(۲) Geschichtschreiber : Wustenfild، عدد ۵۹۰؛  
(۳) وہی مصنف : Die Gelehrtenfamilie Muhtibi، ص ۱۹ تا ۲۸۔

(C. BROCKELMANN)

محبوب : مصر اور شمالی افریقہ میں ترکی اشرفی کا نام جو زر محبوب (رک بان) کا اختصار ہے (تب Dozy : Supplement، بذیل مادہ)۔

(T. W. ARNOLD)

(مرادی، ۳ : ۲۱۵)؛ مخطوطہ در (Seybold) Tubingen، عدد ۴)۔ اسی قسم کی ایک دوسری ضخیم بولتھ کی کتاب بھی ”الأعلام“ کے نام سے زیر تجویز تھی جس میں ہر زمانے کے مشاہیر کا ذکر کرنا پیش نظر تھا، اس طرح کہ ہر حرف ابجد کے تحت متعلقہ اشخاص کے نام و نسب و کنیت، اولاد ازواج اور والدین علحدہ علحدہ مذکور ہوں۔ لائپزک کے مسودے (Vollers، عدد ۶۸۳)، میں ہم کے حرف کے تحت بالعموم وہ مآخذ مذکور ہیں جن سے یہ مقالے اکثر لفظ بلفظ نقل کیے گئے ہیں۔ انہوں نے الخفاجی کی تصنیف ریحانة الألباء کا تکملہ نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة لکھا جو محفوظ ہے اور ان مخطوطات کے علاوہ ہے جن کا ذکر GAL : Brockelmann، ۲ : ۲۹۴ نے استانبول کے کتب خانہ نور عثمانیہ، عدد ۴۳۵۲ (M.S.O.S)، ۱۵ : ۲۲) اور موصل کے کتب خانہ دلفرد مخطوطات، عدد ۳۶۴، کے سلسلے میں کیا ہے۔ کسی گمنام شخص نے اس کا انتخاب مختارات کے نام سے کیا ہے جو قاہرہ میں ہے، فہرست، (طبع دوم)، ۳ : ۳۴۲۔ اس کا ایک ضمیمہ (ذیل) یحمد بن محمد السعالاتی نے ۵۱۱۱/۱۶۹۹ء میں مرتب کیا تھا۔ اس کے مخطوطات یہ ہیں : برلن، Ahlwardt، عدد ۷۲۲؛ کوپن ہیگن، Mehren، عدد ۱۰۱؛ سینٹ پیٹرز برگ؛ ایشیاٹک میوزیم، عدد ۲۵۳؛ برٹش میوزیم، ۶۵۱۶۰ Oc (Descript. List، عدد ۷۷)؛ Yale-Landberg، ۱۷۹؛ دمشق، الزیات، ۶۴۷۔ گیارہویں صدی کی اس قسم کی ایک تصنیف عبدالرحمن بن شاشو کی ہے جس کا نام تہذیب بعض الأعیان من اهل دمشق من علمائها و مشائخہا ہے (موسس، ۲۸۸۶ء)۔ ان کا دیوان جو ۱۸۸۶ء میں احباب اور مرہمتوں کی شان میں شاعر شمس الدین شمس الدین کے عطایہ ان کی تصنیف

کو حکومت کی طرف سے پنجاب پریس کا نمائندہ منتخب کر کے ہندوستان کے آٹھ مدیران اخبار کے وفد کے ہمراہ عراق بھیجا گیا، جہاں انہوں نے بصرہ، عمار اور بغداد کے عام حالات اور جنگی تیاریوں کا نقشہ اپنی آنکھوں سے دیکھا اور ۱۷ مارچ سے وسط مئی ۱۹۱۷ء تک کے مشاہدات نہایت تفصیل سے اردو میں قلم بند کر کے سفر نامہ بغداد شائع کیا۔

محبوب عالم اردو، فارسی، عربی اور انگریزی کے علاوہ فرانسیسی، ترکی بھی جانتے تھے۔ مطالعے کا بے حد شوق تھا۔ ان کے ذاتی کتب خانے میں اخلاق، تاریخ، مذہب اور علم و ادب کی ہزاروں کتابیں موجود تھیں، جنہیں ان کی وفات کے بعد ان کی اولاد نے پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے حوالے کر دیا۔

پیسہ اخبار اور انتخاب لاجواب تو بند ہو چکے ہیں مگر پیسہ اخبار کی عالی شان عمارات اب تک اس کا نام زندہ رکھنے کو موجود ہیں۔ انارکلی کے جس حصے میں یہ عمارات واقع ہیں، اس کا نام ”پیسہ اخبار سٹریٹ“ ہی مشہور ہے۔

مولوی صاحب کا انتقال ۲۳ مئی ۱۹۳۳ء کو ہوا اور وہ لاہور کے قبرستان میانی صاحب میں دفن کیے گئے۔ علامہ اقبال نے تعلق خاطر کی بنا پر حسب ذیل قطعہ تاریخ کہا، جو سنگ مزار پر کندہ ہے :

سحر گاہان بگورستان رسیدم  
دران گورے پر از انوار دیدم  
ز هاتف سال تاریخش شنیدم  
معلی تربت محبوب عالم

۵۱۳۵۱

مآخذ : (۱) محمد البین فوق : اخبار نویسوں کے حالات، طبع لاہور، اکتوبر ۱۹۱۲ء : (۲)

\* محبوب عالم، مولوی : فیروزوالہ ضلع گوجرانوالہ کے رہنے والے تھے۔ ۱۸۶۳ء میں پیدا ہوئے۔ مڈل کا امتحان پاس کرنے کے بعد انہوں نے منشی کا امتحان دیا اور صوبہ بھر میں اول آئے۔ منشی عالم کی پڑھائی کے ساتھ ساتھ انہوں نے ۱۸۸۶ء میں ایک مطبع ”خادم التعليم“ قائم کیا ۱۸۸۷ء میں ایک ہفتہ وار ہمت جاری کیا پھر ہمت کو پیسہ اخبار میں تبدیل کر کے ایک ہی ماہ بعد اپنے پریس اور کاروبار کو فیروزوالہ سے گوجرانوالہ لے گئے۔ اس اخبار نے اپنی کم قیمت، دلچسپ مضامین اور خبروں کی وجہ سے بڑی مقبولیت حاصل کی، گوجرانوالہ ہی سے ایک ماہنامہ زمیندار و باغبان و بیطار بھی جاری کیا۔

۱۸۸۹ء میں محبوب عالم اپنا تمام کاروبار لاہور لے آئے اور یہاں خوب ترقی کی۔ ۱۶ مارچ ۱۸۹۸ء سے انہوں نے ہفتہ وار پیسہ اخبار کا ایک روزانہ ایڈیشن نکالنا شروع کیا، انہوں نے ولایت سے چھاپنے کی مشینیں بھی منگوائیں۔ پیسہ اخبار کی کامیابی دیکھ کر ۱۸۹۸ء میں انہوں نے انتخاب لاجواب جاری کیا، جو قیام پاکستان تک خوب کامیابی سے چلتا رہا۔

۱۹۰۰ء میں مولوی صاحب پریس کی نمائش دیکھنے اور اخبار نویسی کا مطالعہ کرنے کے لیے یورپ گئے۔ اٹلی، آسٹریا، جرمنی، بلجیم، فرانس، انگلستان، روم، شام اور مصر کی سیاحت کے بعد دسمبر ۱۹۰۰ء میں لاہور واپس آئے اور سفر نامہ یورپ شائع کیا۔

۱۹۰۲ء میں محبوب عالم نے بچوں کی دلچسپی اور مطالعہ کے لیے ایک ماہنامہ بچوں کا اخبار جاری کیا، جو بہت پسند کیا گیا۔ پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں محبوب عالم

ایک دینی عالم، عربی فارسی جاننے والے ایک مبلغ تھے۔

(شہباز ملک)

**محاسب:** (ع)؛ [نیز رک بہ حسبہ] عہد اسلام میں ایک عہدیدار جس کا تقرر خلیفہ یا وزیر کی طرف سے کیا جاتا اور جو اس امر کی نگرانی کرتا تھا کہ احکام اسلام کی پابندی پوری طرح پر ہو رہی ہے یا نہیں، وہ جرائم کی تفتیش کرتا اور جو لوگ احکام شریعت کی خلاف ورزی کرتے ہوئے پائے جاتے انہیں موقع پر سزا دیتا۔ اس خدمت کو ”حسبہ“ کہتے ہیں۔ اصولی طور پر اس کے لیے صرف اونچی حیثیت کے لوگ منتخب ہوتے تھے۔ دوسرے عمومی عہدوں کی طرح اس عہدے کے لیے بھی یہ شرط تھی کہ عہدہ دار مسلمان اور حر ہو۔ اس پر عام طور سے کسی فقیہ کا تقرر ہوتا جو پولیس کے فرائض کے علاوہ حاکم (مجسٹریٹ) کے فرائض بھی انجام دیتا اور بعض صورتوں میں تو اس کے فرائض قاضی کے سائل ہوتے تھے، یہ ضرور ہے کہ اس کا دائرہ اختیار تجارتی لین دین ناقص ہائوں، خرید و فروخت میں دھوکے بازی اور قرضوں کی عدم ادائیگی کے محاسبے تک محدود رہتا تھا۔ ان معاملوں میں بھی وہ صرف ان مقدموں کی سماعت کر سکتا تھا جن کا سچ جھوٹ ثابت ہو چکا ہو۔ اگر شہادتوں کی چھان بین کرنا ہوتی اور حلف اٹھوانے کی نوبت آتی تو محاسب کے اختیارات وہیں ختم ہو جاتے۔ محاسب ہونے کی حیثیت سے وہ مجاز تھا کہ کسی مدعی کے دعویٰ کے بغیر بھی قانون کو نافذ کر سکے۔ اسے دیکھنا پڑتا تھا کہ یہاں کتنے مسلمان رہتے ہیں اور آیا وہ مسجد میں اقامت نماز جمعہ کا انتظام کرتے ہیں؟ اگر ان کی تعداد چالیس یا اس سے زیادہ ہے تو ان کی جماعتی زندگی منظم ہے یا نہیں۔ جہاں تک مسجد کا تعلق ہے، محاسب اس پر زور دے سکتا۔

مولوی محبوب عالم: سفر نامہ یورپ و بلاد روم و شام، مجمعہ مطبوعہ لاہور؛ (۳) محمد عبداللہ قریشی: معاصرین نقیال کی منظوم، مطبوعہ لاہور، نومبر ۱۹۷۷ء؛ (۴) امداد صابری: تاریخ صحافت، اردو، جلد اول، دوم، سوم، مطبوعہ دہلی؛ (۵) عبدالسلام خورشید: صحافت پاکستان و ہند میں، مطبوعہ لاہور، جون ۱۹۶۳ء۔ (محمد عبداللہ قریشی)

● **محبوب عالم، مولوی:** والد کا نام

مولوی محمد ہار اور دادا کا نام غلام محمد الحکیم تھا۔ یہ خاندان علم و فضل کی وجہ سے مشہور ہوا ان کا تعلق گوجرانوالہ سے ہے، لیکن ان کے سوانحی حالات نہیں ملتے، اس کے باوجود کہ ان کی تصانیف کی کثیر تعداد شائع شدہ ملتی ہے۔ احمد حسین قریشی قلعہ داری نے اپنی کتاب پنجابی ادب کی مختصر تاریخ میں ان کی جن تصانیف کا تذکرہ کیا ہے، وہ درج ذیل ہیں: ستر المومنات (فارسی)؛ مجموعہ الفرائض (فارسی نظم)؛ قصائد محبوبیہ (فارسی نظم)؛ نان سلوی بجواب نان حلوی؛ فوائد بسم اللہ؛ تہذیب الصلوٰۃ شرح خلاصہ کیدانی (پنجابی نظم)؛ ترتیب الصلوٰۃ (پنجابی نظم)؛ شرح قصیدہ مالی (پنجابی نظم)؛ ہدایت نامہ و عقد نامہ (پنجابی نثر)؛ آداب الفقراء (پنجابی نظم)۔

ان کتب کے علاوہ راقم الحروف کی نظر سے کچھ اور مطبوعہ کتب بھی گزری ہیں جو درج ذیل ہیں: صدائے عشق (۱۹۱۰ء)؛ گڈی دا واقعہ (۱۹۱۹ء)؛ عدل عمر (۱۹۲۳ء)، اس کا سال تصنیف بھی یہی ہے؛ کرامت فاطمہ (۱۹۱۹ء) بار سوم (فارسی رسم الخط وچ چھپایا پنجابی کتاباں۔ (دیکھئے شہباز ملک مقالہ ایم۔ اے، پنجابی)

● **محبوب عالم:** بالآ تصانیف کو ایک نظر دیکھنے سے

تھا کہ اذان دی جایا کرے۔ اس سلسلے میں وہ  
بؤذن سے ہوچھ سکتا تھا کہ وہ اذان کے اوقات  
مقررہ کا علم رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر مسجد کی عمومی  
حالت خراب ہوتی تو محتسب کا فرض تھا کہ اس  
کی مرمت کے لیے حکام بالا کو توجہ دلائے۔

محتسب کے فرائض میں ایک اہم فریضہ یہ  
بھی تھا کہ وہ احکام شریعت کی پابندی کراتا  
رہے۔ جو لوگ رمضان المبارک میں روزے  
نہیں رکھے تھے یا حویوے اور مطلقہ عورتیں  
نکاح ثانی سے پہلے عدت [رک بان] پوری نہیں  
کرتی تھیں، انہیں اور ایسے ہی دوسرے خطا کاروں  
کو ار روئے قانون محتسب کے سامنے جوابدہی کرنی  
پڑتی تھی۔ وہ عمومی اخلاق کا بھی نگران تھا،  
لہذا اس کا کام تھا کہ عورتوں اور مردوں  
کو کھلے پندوں میل جول اور شراب نوشی سے  
روکے اور ان سٹازوں کے استعمال سے لوگوں  
کو منع کرے جو شریعت میں ممنوع ہیں۔ اسے یہ  
دیکھنا پڑتا تھا کہ کد کھیل تھامے اور دوسری  
تفریحات کے سلسلے میں شرع کی خلاف ورزی  
تو نہیں ہوتی، لیکن وہ محض شک و شبہ کی  
پنا پر کوئی کارروائی نہیں کر سکتا تھا اور  
نہ بند دروازوں کو کھول کر اندرون خانہ  
جاسکتا تھا [محتسب را درون خانہ چہ کار]۔  
جہاں تک مسلمانوں کی روحانی فلاح و بہبود  
کا تعلق ہے معلوم ہوتا ہے وہاں اس کے اختیارات  
زیادہ وسیع تھے، مثلاً اگر کسی فقیہ نے ایسے  
خیالات پیش کیے جو اجماع [رک بان] کے خلاف  
ہوں، تو محتسب کا فرض تھا کہ اسے تنبیہ کرے  
اور اگر اس پر بھی اپنے فاسد عقائد کو پیش کرنے  
پہ باز نہ آئے، تو اس مفسد کو حاکم وقت تک  
بہنچا دے۔ اسے ہی اگر کوئی شخص فقیہ نہیں  
ابھی دفعہ فقیہ کی مطالعہ شروع کر دے تو محتسب

کا فرض تھا کہ اس کے اصل مقصد کی ترویج کرے  
اور اسے ان لوگوں کو گمراہ نہ کرنے کے لیے  
رجوع کرتے ہوں۔ مہتمموں کا (معاذ اللہ) بھی  
محتسب کے ذمے تھا، یہ دیکھنے کے لیے نہیں کہ  
درس و تدریس کی نوعیت کیا ہے بلکہ اس غرض  
سے کہ استاد بچوں کو زیادہ سخت بدلتی سزائیں  
تو نہیں دیتے (المقریزی: خطط، ۱: ۳۰۳)۔  
دوسرے امور جو اس کے دائرہ اختیار میں آتے تھے  
وہ اخلاقی اور مذہبی اداروں کی نسبت زیادہ تر عیلم  
کی آسائش سے تعلق رکھتے تھے، [گو شہر میں خط  
کے پانی کا منبع ناپاک یا گدلا ہو جاتا یا غریب  
مسافروں کے لیے کوئی انتظام نہ ہوتا تو محتسب  
کو اختیار تھا کہ اہل شہر کو ان خرابیوں کے دور  
کرنے کا حکم دے۔ اسے دیکھنا پڑتا تھا کہ کسی  
مکان سے، کسی مدرسہ سے، مسلمان کے مکان کے  
زنان خانے میں تو نظر نہیں پڑتی۔ ایسے ہی وہاں  
کہ مکانوں کے پرناے یا قالیاں رکھی ہو جو کھولے  
اتنے باہر تو نکل نہیں آتے کہ رام گھروں کے شکلیں  
کا باعث ہوں اور آخر الامر یہ کہ باؤار (سوقہ)  
صاف ستھرا رہے؛ آمد و رفت میں کوئی رکاوٹ پیدا  
نہ ہونے پائے: [نیز رک بہ حسبہ]۔  
مآخذ: (۱) السابری: الاحکام السلطانیہ، (طبع  
Enger)، ص ۳۲۰، بعد، (۲) التوضیعی: (طبع  
المحاصرة واخبار المذاکرہ، طبع Mergoliputh)،  
۲۵۰؛ (۳) المقریزی: خطط، ۱: ۳۶۳، بعد، (۴)  
عبدالرحمن بن نصر بن عبد اللہ الشیرازی: نبلۃ الیقین  
فی طاب الحبہ، طبع السید باز المرینی، بعد، (۵)  
از Behnauer در J.A. سلیبہ، ج ۱، ۳۶۶،  
۳۳۴ تا ۳۹۲؛ ۵: ۶۶۶؛ ۶: ۶۶۶، بعد، (۶)  
از روسے اخلاقیات و ۱: ۱۰۰، بعد، (۷)  
الغزالی: احیاء علوم الدین، ج ۱، ۳۶۶، بعد، (۸)  
السناسی: نصایب الاحساب، (۱) مدھیہ الدین، بعد،



قبائل نے انگریزی افواج کو نقصان پہنچایا اور اس سب نقصان اور مزاحمت کی ذمہ داری انگریزوں نے محراب خان پر ڈال دی؛ چنانچہ واپسی پر محراب خان کی حکومت کو سزا دینے کے لیے ۴ نومبر ۱۸۳۹ء کو انگریزی فوج نے قلات کی جانب کوچ کیا۔ ۱۱ نومبر ۱۸۳۹ء کو یہ فوجیں میری (قلات کا قلعہ) قلات کے سامنے پہنچیں۔ خان محراب خان قلعہ بند اور محصور ہو کر بیٹھ رہا۔ انگریزوں نے ۱۳/۱۲ نومبر ۱۸۳۹ء کی صبح کو قلعے پر توپ کے گولے برسائے شروع کیے۔ خان محراب خان کے بہت سے جان نثار ساتھی کام آئے۔ بعد دوپہر قلعہ منہدم ہو گیا اور خان محراب خان شمشیر بگاف لڑ کر شہید ہوا۔

(غوث بخش صابر)

**الْمَحْرَمُ :** اسلامی تقویم میں جس کا آغاز ہجرت نبوی سے ہوا قمری سنہ کا پہلا مہینا ہے۔ حکم الہی کے مطابق اسلامی شریعت میں سال کے بارہ مہینے مقرر ہیں۔ المحرم کے شروع میں ال ہی یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ سال کا پہلا مہینا ہے۔ ماہ و سال کا یہ نظام آفرینش کائنات سے قائم و دائم ہے۔ قمری سنہ کے نام یہ ہیں: المحرم، صفر، ربیع الاول، ربیع الآخر، جمادی الاولیٰ، جمادی الآخرہ، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذوالقعدہ، ذوالحجہ۔ ان مہینوں میں سے اللہ تعالیٰ نے چار (المحرم، رجب، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ) برکت و حرمت والے مہینے قرار دیے ہیں۔ ان مہینوں کے تقدس و احترام کے پیش نظر ان میں جنگ و جدال اور قتل و قاتل کو ممنوع ٹھہرایا گیا ہے۔ ان چار مہینوں میں طاعت و عبادت زیادہ مقبول ہوتی ہے اور گناہ و معصیت زیادہ قابل نفرت اور زیادہ مستوجب سزا ٹھہرتی ہے۔

جزیرۃ العرب میں قمری سنہ کا رواج

محمد بن عبد اللہ المعروف بہ ابن الاخوة: معالم القرۃ  
فی الحکم العینۃ طبع آوہ لیوی، سلسلہ یادگار کتب  
۱۳۹۴ھ (۸) ابن تیمیہ: الحسبۃ فی الاسلام، قاہرہ۔

(R. Levy)

**محراب :** رُكْ بہ مسجد۔

(خان) محراب خان شہید: محراب خان، ناصر خان نوری کے پوتے اور خان محمود خان اول کے پہلے بیٹے تھے۔ ۸ نومبر ۱۷۸۵ء کو پیدا ہوئے اور والد کی وفات پر ۲۰ جنوری ۱۸۱۷ء کو قلات کے تخت پر جلوس کیا۔

یہ وہ زمانہ تھا جب افغانستان میں احمد شاہ ابدالی کی مضبوط مملکت اس کے بیٹے تیمور شاہ کی وفات کے بعد تخت نشینی کے مسئلے پر خانہ جنگی کا شکار ہو چکی تھی۔ خان محراب خان کے افغانستان اور سندھ سے دوستانہ تعلقات قائم تھے۔ افغانستان کے تخت کے ایک امیدوار شاہ شجاع نے خان محراب خان کے ہاں پناہ لی۔ انہوں نے شاہ شجاع کی بڑی توفیر کی اور اپنی فوج کی حفاظت میں اسے انگریزوں تک پہنچا دیا، مگر شاہ شجاع بعد میں انگریزوں سے ساز باز کر کے اپنے محسن کے خلاف ہو گیا۔

۱۸۳۸ء میں برطانوی ہند کی حکومت نے قلات کے حکمرانوں کو کہا کہ وہ درہ بولان سے افغانستان کو گزرنے کے لیے انگریزی افواج کو (اٹھاری دے دیں، جو شاہ شجاع کو اس کا تخت دلانے کے مقصد سے پیش قدمی کر رہی تھیں۔ خان محراب خان نے انگریزوں کی یہ درخواست یہ کہہ کر مسترد کر دی کہ افغانستان کی حکومت سے اس کے دوستانہ تعلقات ہیں جو اس اقدام سے بگاڑ ہو سکتے ہیں، لیکن اس کے باوجود انگریز قلات کے محکمہ میں ۱۸۳۹ء میں درہ بولان سے گزرتے ہوئے قلات کے قلعہ کو تباہ کر دیے۔

مقدس مہینے کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھتے تھے۔ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی زمانہ قبل از نبوت میں عاشورہ (دسویں محرم) کا روزہ رکھا کرتے تھے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت فرما کر مدینے تشریف لے گئے تو وہاں بھی دسویں محرم کا روزہ رکھتے رہے، بلکہ روزے کے لیے نویں تاریخ کو بھی شامل کر لیا۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشورہ کے روز کھانے پینے میں فراخ دستی اور کشادہ دلی سے رزق میں کشادگی اور فراخی ہوتی ہے۔ عاشورہ کے روز ہی حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کا المناک واقعہ پیش آیا (تفصیلات کے لیے رک بہ امام حسینؑ، عاشورہ اور کربلا، ان مقالات میں شیعی نقطہ نظر آ گیا ہے)۔

مأخذ : (۱) قرآن مجید (۹ [التوبہ]: ۳۶)؛

(۲) اسیر علی ملیح آبادی : تفسیر مواہب الرحمن،

بذیل آیت مذکور؛ (۳) البخاری : الصحيح، کتاب

التوحید، باب ۳۴، کتاب المغازی، باب ۷۷، کتاب

التفسیر، بذیل آیت مذکورہ بالا؛ (۴) الدرزوی؛

دعاب الازمنة والاسکنة، (حیدرآباد دکن ۱۹۳۲ء)؛

۲۷؛ (۵) السیوطی : الشارح فی علم التاریخ، لائڈن

۱۸۹۴ء؛ (۶) السخاوی : الايام والشهور؛ (۷) نکمہ

وکیل احمد سکندر پوری : تقویم الاسلام (مطبع آگہ

اخبار)، ص ۴۲ تا ۴۸، و مواضع کثیرہ (عبدالقیوم

رکن ادارہ نے لکھا)۔

ادارہ

### محرم علی چشتی : لاہور کی ایک عظیم الشان

اور سیاسی شخصیت اور اس مشہور چشتی خاندان کے چشم و چراغ، جس کو سکھوں کے عہد میں درس و تدریس اور سلوک و تصوف کی وجہ سے ان کا امتیاز حاصل تھا۔ ان کے والد مولوی نصیر الدین

حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمعیلؑ کے زمانے سے چلا آتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اسلامی عبادات، مثلاً حج اور رمضان کے روزے بدل بدل کر مختلف موسموں میں آتے ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں عرب اپنی اغراض کی خاطر مہینوں کو آگے پیچھے کر لیتے تھے۔ اس سے عبادات کے موسم اور اوقات بھی متاثر ہوتے تھے۔ اسلام نے اس کی ممانعت کر دی اور اعلان کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے احکام شریعت میں سہولت پیدا کرنے کے لیے قمری حساب کو پسند فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جمعۃ الوداع کے مبارک موقع پر خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے اس امر کی تاکید فرمائی کہ ابتداءے آفرینش سے اللہ تعالیٰ نے جس طرح مہینوں کی تعداد اور ترتیب معین کر دی ہے اسے برقرار رکھا جائے۔ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تقدیم و تاخیر کی وجہ سے مہینوں کی ترتیب میں جو گڑ بڑ پیدا ہو گئی تھی، وہ بھی ختم ہو گئی ہے اور مہینے اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئے ہیں۔ شرعی لحاظ سے قمری حساب ہی معتبر اور قابل اعتماد ہے اور قمری مہینوں اور تاریخوں کی حفاظت اور نگہداشت فرض کفایہ ہے۔

ہجری قمری سنہ کا آغاز عہد نبوت ہی سے ہو چکا تھا۔ آپؐ نے اپنے ایک نامہ مبارک میں جو فجران کے نصاریٰ کے نام تھا، پانچواں سال ہجرت تحریر کرنے کا حکم دیا تھا (الشارح فی علم التاریخ، ص ۴)، البتہ عام رواج اور سرکاری حیثیت حضرت عمر فاروقؓ کے عہد کا کارنامہ ہے۔

قمری حساب سے سال کے تقریباً ۳۵۵ دن ہوتے ہیں جبکہ شمسی حساب سے ۳۶۵ دن۔ اس طرح ایک سال کے بعد دونوں تقویموں میں دس دن کا فرق ہو جاتا ہے اور تین سال کے بعد ایک مہینے کا۔

المحرم الحرام کے ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ظہور اسلام سے پہلے قریش مکہ اس

محمد علی چشتی (۱۸۶۷ء - ۱۹۰۳ء) علم و فضل کا دریا تھا۔ اردو شاعری میں نامور تھے۔ سب سے زیادہ طرفدار اور مداح و ثنا خوان رہا: چنانچہ ۱۸۸۳ء میں جب سرسید نے پنجاب کا دورہ کیا، تو اس نے ان کی بڑی تعریف کی اور ایک خاص ضمیمہ بھی نکالا، لیکن جب سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر میں نیا ڈھنگ اختیار کیا تو اس اخبار نے مخالفت شروع کر دی اور نہ صرف سرسید بلکہ ان کے کالج اور ان کی جماعت (بالخصوص) مولوی نذیر احمد، مولانا حالی اور ڈپٹی برکت علی وغیرہ کے خلاف جی کھول کر لکھا۔ مولانا حالی حیات جاوید میں اس کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

”سرسید کی مخالفت میں کوئی برائی ایسی نہ تھی جو ان کی طرف منسوب نہ کی گئی ہو۔ سرسید کے دوست ان کی زبان درازیاں دیکھ کر ہگڑتے تھے، اس کا جواب لکھنے پر آمادہ ہوتے تھے، مگر سرسید سب کو منع کرتے تھے اور کسی کو اس کا مقابلہ کرنے کی اجازت نہ دیتے تھے اور کہتے تھے موسم کی آندھی ہے، چند روز میں خود بخود فرو ہو جائے گی“ (ص ۲۷۰)۔

۱۹۰۳ء میں یہ اخبار بند ہو گیا۔

آخر اخبار نویسی کا مشغلہ چھوڑ کر وکالت شروع کی، تو ان کا شمار مشہور وکلا میں ہونے لگا۔ پنجاب کی مجلس قانون ساز کے رکن بھی منتخب ہوئے، خان بہادر کا خطاب بھی ملا تھا۔

یکم رمضان ۱۳۰۳ھ / ۸ دسمبر ۱۹۰۳ء کو لاہور میں ان کا انتقال ہوا۔ نعش مرحوم کی وصیت کے مطابق دہلی لے جا کر ان کے سرسید مستان شاہ کابلی کے مزار کے جوار میں دفن کیا گیا۔ ”محرم علی چشتی لاہور“ ہی ہے، تاریخ روایات (۱۳۰۳ھ) برآمد ہوتی ہے۔ اسلامی زندگانی دنیوی پہلو، ارغمان چشتی، اور انشیکسور و حیات

ہوا اور محرم کی مناسبت سے محرم علی کہلایا۔ مولوی محرم علی چشتی نے علم و فضل اور سولہ کرام سے عقیدت کی دولت اپنے ہزرگوں سے ورثے میں ہائی تھی۔ انہوں نے انگریزی کے علاوہ عربی و فارسی کی کتابیں پڑھنے کے بعد وکالت کا امتحان بھی پاس کیا۔ شعر و سخن کا بھی ذوق رکھتے تھے۔ ان کے کلام کا مجموعہ ”ارغمان چشتی“ کے نام سے طبع ہوا، جو اب طلب ہے۔

تعلیم سے فارغ ہوتے ہی مولوی محرم علی نے اخبار نویسی شروع کی۔ ابتدا میں ”کوہ نور“ کی ادارت سنبھالی اور اپنے قلم کے خوب جوہر دکھائے۔ پہلا نمبر ۱۸۸۹ء میں لالہ ہر سکھ رائے نے چھپوایا تھا۔ لالہ ہر سکھ رائے کے ساتھ مل کر ان کے انجمن نیشنل سوسائٹی کی بنیاد بھی ڈالی۔ ۱۸۹۰ء میں ہوا۔

۱۸۸۳ء کو محرم علی چشتی نے ”رفیق ہند“ جاری کیا۔ اس اخبار کا مقصد

خاص عقیدت ہے، عام مسلمانوں کے نزدیک بھی، حضرت محسنؒ خاندان اہل بیت کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے خاص عظمت رکھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب الاشراف، تحقیق محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ۱: ۳۰۲، ۳۰۳؛ (۲) ابن حزم: جمہورہ انساب العرب، قاہرہ ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۲ء، ص ۱۶، ۳۷ تا ۳۸؛ (۳) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، قاہرہ، ۲: ۸۸؛ (۴) ابن سعد: الطبقات، ۸: ۱۱، بعد؛ (۵) السعدی: مروج الذهب، مطبوعہ بیروت، ۵: ۱۳۸؛ (۶) مونس الشبلنجی: نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۶۷ء، ص ۵۳، ۱۳۴؛ (۷) عمر ابو النصر: فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء، ص ۵۱، ۵۲ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

### محسن الملک: سید مہدی علی

(محسن الدولہ منیر نواز جنگ بہادر) میر ضامن علی کے فرزند اور سرسید احمد خاں کے ایک ممتاز رفیق (تولد: اٹاوہ، ۹ دسمبر ۱۸۳۷ء، وفات: سنجولی شملہ ۱۶ اکتوبر ۱۹۰۷ء، مدفون علی گڑھ) ابتدائی تربیت ان کے نانا، (مولوی محمود علی) نے کی جو سرکار انگریزی میں صدر الصدوق تھے اور دربار ٹونک میں وزیر بھی رہ چکے تھے۔ عہدی فارسی کی معمولی تعلیم اٹاوہ میں حاصل کرنے کے بعد پھپھوند میں مولوی عنایت حسین سے باقی درسیات کی تحصیل کی۔ اس کے بعد ملازمت کر لی پہلے معمر ہوئے پھر اہل مد اور پیشکار۔ پھر درجہ بدرجہ سرشتہ داری، تحصیلداری اور ڈپٹی کلکٹری تک پہنچے اور ان سب حیثیتوں میں کارہائے نمایاں انجام دیے، جن میں سب سے اہم ۱۹۰۶ء تک قحط کا انصرام تھا۔ ۱۹۰۶ء میں ریلوے

(مستان شاہ کابلی کے عارفانہ فارسی کلام کا مجموعہ) ان کی مشہور علمی یادگاریں ہیں۔

مآخذ: (۱) نور احمد چشتی: تعقیقات چشتی، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۲) وہی مصنف: یادگار چشتی، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۳) الطاف حسین حالی: حیات جاوید، مطبوعہ لاہور؛ (۴) بدر شکیب: اردو صحافت، کراچی، ۱۹۵۲ء؛ (۵) امداد صابری: تاریخ صحافت اردو، جلد سوم، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۶) غلام دستگیر ناسی: تکملہ تاریخ جلید، لاہور ۱۹۹۰ء؛ (۷) عبدالسلام خورشید: صحافت پاکستان و ہند، لاہور ۱۹۶۳ء۔ (محمد عبداللہ قریشی)

⊗ محسن بن علیؒ: خلیفہ چہارم حضرت علیؒ کے حضرت فاطمہ الزہرہؑ سے تیسرے بیٹے، جو بچپن میں انتقال کر گئے (دیکھیے البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۰۲؛ ابن حزم: جمہورہ انساب العرب، ص ۱۶، ۳۷)۔ بعض لوگ انہیں پیدائشی طور پر مردہ متولد ہونے والا بیان کرتے ہیں، لیکن اس کی کوئی اصل نہیں، اکثر مؤرخین نے صحیح ولادت کی صراحت کی ہے۔ البلاذری کی ایک روایت کے مطابق، جس کے راوی خود حضرت علیؒ ہیں، حضرت محسن کی ولادت عہد نبوی میں ہوئی۔ حضرت علیؒ نے ان کا نام حرب رکھا تھا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے محسن تجویز فرمایا اور فرمایا میں نے تینوں صاحبزادوں (حضرت حسنؒ، حسینؒ اور محسنؒ) کے نام حضرت ہارون علیہ السلام [بن عمران، رک بان] کے بیٹوں شبر، شیر اور مبشر کے مطابق رکھے ہیں (البلاذری: انساب الاشراف، ۱۰: ۴۰۴)۔ حضرت محسنؒ کے دیگر حالات اور کوائف غیر معلوم ہیں۔ بعض شیعہ فرقوں کو حضرت محسنؒ سے

تھا۔ ریاست حیدر آباد سے واپسی کے بعد ان کا خیال تھا کہ علی گڑھ میں رہ کر کالج کی خدمت کریں گے، مگر یہ ممکن نہ ہوا، چنانچہ بمبئی چلے گئے اور وہاں رہ کر کالج کے مقاصد کے لیے کام کیا۔ سرسید کے انتقال کے بعد علی گڑھ کالج کی سیکرٹری شپ کے سلسلے میں سید محمود سے مقابلہ نہ کرنا چاہا مگر بعد میں رضامند ہو گئے۔ چنانچہ ۱۹۰۷ء تک ایک دو مرتبہ استعفاء دینے کی کوشش کے باوجود سیکرٹری کے عہدے پر فائز رہ کر کالج کو ترقی دینے کی پوری کوشش کی۔ اگرچہ اس زمانے میں انہیں کئی قسم کی مشکلات مثلاً یورپین سٹاف کی بے دلی، طلبہ کی سٹرائیک سید محمود سے تعلقات کی کشیدگی، سرائٹونی میکڈونل لفٹیننٹ گورنر صوبہ سے اردو ہندی اور کالج کے داخلی انتظام کے بارے میں اختلاف اور چند دوسری تکلیفیں پیش آتی رہیں، مگر ان کی سیکرٹری شپ کا زمانہ ترقی کے اعتبار سے کالج کا شاندار زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ بعض لوگوں کے خیال میں ان کی نرمی اور مصالحت پسندی ہی ان کی پریشانیوں کی ذمہ دار تھی۔ خصوصاً کالج کے یورپین سٹاف کو پیچیدگیوں پیدا کرنے کا حوصلہ اسی وجہ سے ہوا تھا، تاہم انہوں نے سرسید کے جاری کردہ سب کاموں کو ترقی دینے کی کوشش کی۔ علی گڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ جو بند ہو چکا تھا، ۱۹۰۱ء میں دوبارہ جاری کیا۔ علی گڑھ میں ایک زنانہ سکول قائم کیا اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کو جس کی انہوں نے ایک دو مرتبہ صدارت بھی کی، ترقی دی۔

محسن الملک سیاسی اور تعلیمی امور میں سرسید احمد خاں کے پورے پیروکار اور سرگرم ترین حامی تھے۔ انہوں نے سید صاحب کے انتقال کے بعد اس حکمت عملی کو جاری رکھا۔ وہ بھی سرسیا

حیدر آباد میں ملازمت اختیار کر لی اور متعدد اہم خدشات انجام دیں، جن میں ہندوستان اراضی انصرام قسط (۱۸۷۷ء) اور مقدمہ معدنیات کی کابینہ سمیٹ، جس کے لیے ۱۸۸۸ء میں لندن بھی گئے، خاص طور سے لائق ذکر ہیں۔ ان امتیازی کاموں کے صلے میں ان کو پہلے منبر نواز جنگ بہادر کا خطاب اور دو نیم ہزاری ذات و ہانصد سوار کا اعزاز اور کچھ مدت کے بعد نواب محسن الدولہ محسن الملک کا خطاب عطا ہوا مگر بعض ذاتی اور سیاسی وجوہ کی بنا پر انہوں نے ۱۲ جولائی ۱۸۹۳ء کو حیدر آباد کی ملازمت سے استعفاء دے دیا اور سرسید کی تعلیمی و قومی مہمات میں زیادہ سرگرمی سے شہمک ہو گئے۔

محسن الملک کو سرسید کی تعلیمی و سیاسی تحریک کا ممتاز ترین رکن قرار دیا جاتا ہے۔ سرسید نے ان کے تعلقات کی ابتداء ۱۸۶۲ء میں ہوئی ہے۔ چونکہ انہیں سید صاحب کے مذہبی خیالات سے پورا اتفاق نہ تھا، جیسے کہ تبیین الکلام پر ان کے اعتراضات اور بعد میں تفسیر القرآن کے متعلق سید صاحب سے خط و کتابت (مکاتبات الخلاف) سے ثابت ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود وہ سید صاحب کی قومی اور تعلیمی سرگرمیوں میں ان کے دست راست اور رفیق با اخلاص تھے۔ سائنٹفک سوسائٹی ۱۸۶۴ء کے رکن تھے۔ سرسید کے زمانہ قیام لندن میں ہندوستان سے چند خط لکھ کر لائے تھے۔ کمیٹی ”خواستگار تعلیم مسلمانان“ میں کمیٹی ”خزینۃ البضاعۃ“ کے ہرجوش رکن تھے۔ مکتبۃ العلوم علی گڑھ کے ٹرسٹی اور تہذیب و اخلاق کے سرگرم مضمون نگار بھی تھے۔ سید کے آخری دور حیات میں ٹرسٹی بل کے خلاف سرسید اور سید محمود میں اختلاف ہو گیا

کی طرح انڈین نیشنل کانگریس سے اختلاف رکھتے تھے۔ وہ اس وفد میں بھی شریک تھے جو مسلمانوں کے سیاسی مطالبات کے سلسلے میں ۱۹۰۶ء میں وائسرائے ہند سے شملہ میں ملا تھا۔

مذہبی عقائد کے سلسلے میں وہ سرسید کی عقل پسندی کے تو مخالف نہ تھے، مگر ان کے حد سے بڑھے ہوئے عقلی نقطہ نظر کے حق میں بھی نہ تھے۔ وہ اس دینی بے حسی سے بھی مطمئن نہ تھے، جو تعلیم جدید نے عام تعلیم یافتہ طبقے میں بہت جلد پیدا کر دی تھی۔ چنانچہ تہذیب الاخلاق کے بعض مضامین سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ اصولیات میں انہوں نے کئی موقعوں پر سرسید سے اختلاف کیا نیچر اور فطرت کی کار فرمائی کے سلسلے میں وہ سرسید کے خیالات کے خاصے قریب معلوم ہوتے ہیں مگر لہجہ، اور طرز تعبیر میں ان کے مقابلے میں نرم اور معتدل ہی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ علما کو ان سے اتنا سخت اختلاف نہ تھا، جتنا سرسید سے ہوا۔ بہر حال انہوں نے سرسید کے خیالات کو معتدل اور مقبول بنانے میں بڑا حصہ لیا، کیونکہ وہ روایات قدیم کے اتنے مخالف نہ تھے اور اپنے مضامین میں اسلاف کی تصانیف سے اکثر استفادہ کرتے تھے۔ اگرچہ ادب اردو کے مورخ محسن الملک کو بہ حیثیت مصنف حالی، شبلی، نذیر احمد وغیرہ کی صف میں شمار نہیں کرتے، مگر سرسید کی تحریک میں ان کی موثر شخصیت اور مضمون نگاری نے جو حصہ لیا، اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ نشر میں ان کا انداز بیان زور دار، دلکش اور اطمینان بخش تھا اور وہ اس زمانے کے مرغوب فن، یعنی حکایت بطریق تمثیل (ایلیگری) سے بھی بہت فائدہ اٹھاتے تھے اور تہذیب الاخلاق کے مضمون نگاروں میں سرسید کے بعد انہیں کا درجہ سب سے بلند ہے۔ انہوں نے اپنے

مضامین میں ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ اور اسام غزالیؒ کے فلسفہ اخلاق کی اچھی طرح تشریح کی ہے اور تہذیب پر ان کے خیالات خاص طور سے قابل توجہ ہیں۔ ان کی تصانیف کی فہرست یہ ہے (۱) میلاد شریف، مطبوعہ ۱۸۶۰ء/۱۲۷۷ھ؛ (۲) آیات بینات، مطبوعہ ۱۸۷۰ء/۱۲۸۷ھ (شعبہ سنی مناظرہ کے سلسلے میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہے)؛ (۳) رسالہ ہائے قوانین۔ تحصیلداری کے زمانے میں انہوں نے مال و فوجداری کے متعلق چند رسالے اردو میں لکھے تھے؛ (۴) کتاب المعجبۃ والشوق۔ اسام غزالیؒ کی کتاب المعجبۃ (احیاء العلوم) کا خلاصہ جس میں رومی کے برمحل اشعار بھی لائے گئے ہیں (یہ اس لحاظ سے بھی دلچسپ ہے کہ سید صاحب نے خود بھی احیاء کے دو بابوں کے اقتباسات کا فارسی ترجمہ شائع کیا)؛ (۵) تقلید و عمل بالحديث تہذیب الاخلاق کا ایک مضمون جو بعد میں الگ شائع ہوا؛ (۶) مجموعہ لیکچرز و تقاریر، مطبوعہ ۱۹۰۴ء، مرتبہ مولوی اسام الدین گجراتی؛ (۷) مجموعہ مضامین تہذیب الاخلاق جو لاہور سے اللہ والے کی قومی دکان نے شائع کیا؛ (۸) مکاتبات الغلان فی اصول التفسیر و علوم القرآن، (یہ وہ خط و کتابت ہے جو سرسید کی تفسیر کے متعلق تہذیب الاخلاق میں شائع ہوئی، بعد میں الگ طبع ہوئی)؛ (۹) مکاتیب محسن الملک۔

مآخذ: (۱) محمد امین زبیری: حیات محسن، مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۳۸ء؛ (۲) مضمون "محسن الملک" از محمد امین زبیری (رسالہ ماہ نو، کراچی استقلال سہر اگست ۱۹۵۶ء)؛ (۳) حالی: حیات جاوید ۱۹۰۳ء؛ (۴) اکرام اللہ خان ندوی: وقار حیات ۱۹۲۵ء؛ (۵) مجموعہ خطوط سرسید مرتبہ واس مسعودی، مطبوعہ نظامی پریس ہدایون ۱۹۲۸ء؛ (۶) محمد امین زبیری:

مکتوبہ مبین الملک مطبوعہ آگرہ: (۶) طفیل احمد  
ہنگوڑی: مسلمانوں کا روشن مستقبل: طبع سوم نظامی  
پریس، بٹاپون ۱۹۴۰ء: (۷) عبدالرزاق کانہوری:  
ہمدانام، حیدرآباد (دکن) ۱۹۴۶ء: (۸) تہذیب  
الاخلاق جلد دوم (مطبوعہ اللہ والے کی قومی دکان لاہور)،  
[سید عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

• محسود: ایک پٹھان قبیلے کا نام جو  
پاکستان کی شمال مغربی سرحد پر آباد  
ہے۔ محسود قبیلہ وزیرستان کے عین قلب  
میں خانیکرم کے ارد گرد بسا ہوا ہے اور پاکستان  
سے ان کے خطے کو بھٹنی (Bhattani) کا  
علاقہ علیحدہ کرتا ہے۔ باقی تمام اطراف و جوانب  
میں ان کے پہلو بہ پہلو درویش خیل وزیری آباد  
ہیں۔ اب یہ بات عام طور پر تسلیم کر لی گئی ہے  
کہ چودھویں صدی کے اواخر میں یہ لوگ موجودہ  
افغانستان کے پہاڑی علاقے برمل سے ترک  
وطن کر کے آئے تھے اور انہوں نے آہستہ آہستہ  
مشرق کی طرف بڑھ کر اس علاقے پر قبضہ کر لیا  
جس میں وہ اب سکونت پذیر ہیں۔ اس قبیلے کی تین  
بڑی شاخیں ہیں: بھٹول زئی، شمن خیل  
اور علی زئی۔

محسود ڈیرہ جات اور بنوں کے علاقوں کے  
آئے ہمیشہ سے ایک بلائے بے درمان چلے آتے ہیں۔  
سکھوں کے عہد حکومت میں ان کی یہی حالت رہی  
اور ۱۹۴۹ء میں (انگریزوں کے) الحاق پنجاب  
کے بعد بھی انہوں نے برطانوی ہندوستان کی  
سیماؤں کو اپنی غارتگری اور بربادی کی بدستور  
تباہی بکھیرنا شروع کیا۔ ان واقعات کی وجہ سے نیز  
جو جہت کے پیش نظر کہ گومل اور ٹوچی کے  
علاقے میں جو انچ دروں میں سے ہیں جو  
پاکستان کے علاقوں میں سے ملتے ہیں، ان کے

پہاڑی چٹانوں کے مضبوط قلعوں کی بالکل زد میں  
تھے، انگریز مجبور ہوئے کہ طاقت کے ذریعے ان کی  
شرانگیزیوں کی روک تھام کریں۔ تین موقعوں پر  
یعنی ۱۸۶۰ء، ۱۸۸۱ء اور ۱۸۹۴ء میں محسود نے  
شرانگیزی پر اس قدر کمر باندھی کہ انہیں سزا دینے  
کے لیے فوجی دستے بھیجنا پڑے۔ ۱۸۶۰ء کی  
تعزیری مہم کے اختتام پر ایک عارضی صلح منعقد  
ہوئی جس کی رو سے ان تینوں گروہوں نے اس بات کا  
اقرار کیا کہ ان کے قبیلوں کے افراد کی جانب سے  
اگر کوئی فتنہ پردازی ہوئی تو وہ اس کے ذمے دار  
ہوں گے۔ ۱۸۶۲ء سے ۱۸۷۴ء تک اس قبیلے کے  
مختلف گروہوں کا ایک نہ ایک وقت [سابق]  
ہندوستان میں داخل ہونا بالکل روک دینا پڑا۔  
یہاں تک کہ ۱۸۷۳ء و ۱۸۷۴ء میں علی الترتیب  
شمن زئی اور بھٹول زئی قبیلوں نے انگریزی علاقے  
سے اپنے مسلسل باہر رہنے کو تکلیف دہ پا کر کامل  
اطاعت اختیار کر لی۔ ۱۸۷۹ء میں چند محسودوں کے  
ٹانک کو نذر آتش کرنے اور دوسری باغیانہ کارروائیوں  
کی وجہ سے انگریزوں کو پھر حملہ کرنا پڑا اور  
انگریزی فوج کانیکرم اور مکین تک بڑھتی چلی گئی۔  
اس کے تقریباً دس سال بعد تک عملی طور پر برطانوی  
علاقے محفوظ و مامون رہے اور وزیری سرحد کے ساتھ ساتھ  
تمام آبادی میں مقابلاً امن و امان کا دور دورہ رہا۔  
محسودی ایسے صلح پسند ہو گئے تھے کہ  
۱۸۸۳ء میں انہوں نے کھجوری کچ کے سارے  
علاقے کی پیمائش اور نقشہ کشی کے کام میں امداد  
دی اور ۱۸۹۰ء میں انہیں درہ گومل کی حفاظت  
اور دیکھ بھال کے صلے میں انعامات عطا کیے گئے۔  
۱۸۹۴ء میں ملا ہونڈہ، شجی خیل کے  
ایک مذہبی پیشوا، کے زیر اثر جو علی زئی قبیلے سے  
تعلق رکھتا تھا، محسود نے وظائف پانے والے  
مسکوں کے علی الرغم برطانوی سرحدی چوکی پر

کام میں تاخیر ہوئی لیکن ۱۹۱۹ء اور ۱۹۲۰ء میں وزیرستان کے طوفان خیز علاقے میں ایسا ہنگامہ کارزار گرم ہوا جو (سابق) ہندوستان کی سرحد کی تاریخ میں اپنی نظیر آپ ہے۔

مآخذ: (۱) *Treaties: C. U. Aitchison* (۲) *Engagements and Sanads* ج ۱۱، ۱۹۰۹ء؛ (۳) *The forward Policy and its Results: R. L. Bruce* ۱۹۰۰ء؛ (۴) *The problem of the: C. C. Davies* ۱۹۳۲ء؛ (۵) *North West Frontier Coercive measures on the Indian Borderland* در *Army Quarterly Review* اپریل ۱۹۲۸ء؛ (۶) *Report showing Relations of: R. H. Davies British Government with Tribes on N. W. F. of the Punjab Frontier and overseas Expeditions from Punjab North West* (Confidential) ج ۲: ۱۹۰۸ء؛ (۷) *Frontier Province Administration Reports* (اشاعت)؛ (۸) *Operations in Waziristan* ۱۹۱۹ء؛ (۹) *W.H. Paget and A.H. Mason* ۱۹۲۱ء؛ (۱۰) *Record of Expeditions against the N. W. F. Tribes since the annexation of the Punjab* ۱۸۸۰ء تا ۱۹۰۰ء؛ (۱۱) *Parliamentary Papers* ج ۷۱، Cd. ۱۱۷۷؛ (۱۲) *Hayat-i-Afghani: H. Priestley* ۱۹۰۲ء؛ (۱۳) *Glossary of Tribes: H. A. Rose* ۱۸۷۳ء *and Castes of the Punjab and North West Frontier Province* ج ۳ بذیل مادہ وزیر؛ (۱۴) *H. C. Wylly* ۱۹۱۲ء *From the Black Mountain to Waziristan* (C. COLLIN DAVIES)

- محصولات: رک بہ ضریبہ
- محقق طوسی: رک بہ الطوسی تصیریہ
- محکمہ: اس مادے میں ہم صرف

ملہ کر دیا۔ اس وقت سے اس ملا کا اثر رفتہ رفتہ ٹھننے لگا اور اس کے ہوا خواہوں کے خلاف ملکوں کی تمام کوششیں ناکام ثابت ہوئیں۔ ۱۸۹ء کے بعد برطانوی سرحدی علاقے میں نواتر غارت گری کی وجہ سے دوبارہ تادیبی کارروائی ضرورت محسوس ہوئی۔ دسمبر ۱۹۰۰ء سے لے کر مارچ ۱۹۰۳ء تک محسودوں کی بڑی سختی سے ناکا بندی کی گئی، لیکن جب تک اس نے پہاڑی علاقوں پر مختلف یلغاریں نہ کی گئیں، صلح کرنے پر مجبور نہ کیے جاسکے۔ اس سانے میں اس علاقے میں دو مختلف گروہ تھے، ایک لروہ کے سردار تو علاقے کے ملک تھے اور دوسرے لروہ کا سردار ان کا دشمن یعنی سلا ہوندہ تھا (اسے ہی راضی کرنے کی کوشش میں ۱۹۰۰ء سے ماہوار ظیفہ دیا جانے لگا تھا)۔ ۱۹۰۳ء سے سلا کا اثر و سوخ سب پر غالب آ گیا۔ ۱۹۰۸ء کے بعد محسود اقلتہ پھر تازہ ہو گیا اور برطانوی علاقے میں ان دست درازیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ۱۹۱۳ء میں سلا ہوندہ کی وفات پر سلا عبدالحکیم س کا جانشین ہوا جس نے افغانستان اور (سابق) ہندوستان کے درمیان محسودی علاقے کی فود مختاری قائم رکھنے کے لیے اپنی مساعی جاری رکھیں، اور اس غرض سے اس نے قبائل کے سفاکانہ جعبانات سے خوب فائدہ اٹھایا۔ ۱۹۱۳ء سے ۱۹۱۷ء تک ڈیرہ اسماعیل خان کے ضلع میں سوائے متواتر وٹ مار اور غارت گری کے ایک قصہ دراز کے ور کوئی قابل ذکر تاریخی واقعات رونما نہیں ہوئے۔ آخر کار ۱۹۱۷ء میں برطانوی افواج پھر محسودی علاقے میں داخل ہوئیں، لیکن وہ سوائے یک عارضی فیصلے کے اور کچھ نہ کرسکیں۔ چونکہ انگریز اس وقت دیگر امور کی جانب متوجہ تھے اس لیے محسودوں کو مغلوب کرنے کے



تھے۔ فوجداری مقدمات کے فیصلے اور قدیم معنوں میں شکایات [مظالم] کی تفتیش الدیوان الخدیوی کے فرائض میں سے تھے جس کا، پاشا کے نمائندے کی حیثیت سے، صدر کتخیہ ہوتا تھا۔ بولیس کے افسر اعلیٰ یعنی ضابط اور محتسب کو بھی بہت سے تعزیری اختیارات حاصل تھے۔ ترکی کے قانون تنظیمات کا مصر پر کوئی اثر نہ پڑا، حتیٰ کہ وہاں مجلہ تک جاری نہ ہوا۔ ۱۸۵۵ء میں سعید پاشا نے ایک فوجداری ضابطہ مرتب کرنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ سوائے اس کے کچھ نہ ہوا کہ ایک مبہم سی تصنیف تیار ہو گئی جس کی بنیاد زیادہ تر قوانین شریعت پر تھی۔ اس کے بعد اسماعیل پاشا کے عہد میں البتہ ایک وقیع قضائی اصلاح عمل میں آئی، جس کی رو سے ۱۸۷۶ء میں مخلوط عدالتوں کا رواج جاری ہوا۔ ۱۸۷۳ء میں دیوانی مقدمات کے لیے قضا کا ایک قسم کا دیسی نظام جاری ہوا اور مختلف مجالس (ہنجایتیں) قائم ہوئیں۔ ۱۸۸۳ء میں ان مجالس کی جگہ محاکم اہلیہ (مقامی کچہریوں) کا قیام عمل میں آیا (اس نظام پر پورے طور سے ۱۸۸۹ء تک عمل درآمد نہ ہو سکا)۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ جدید دیوانی فوجداری اور تجارتی ضوابط کا اعلان ہوا جن میں دیوانی اور فوجداری مقدمات سے متعلق علیحدہ علیحدہ قواعد و ضوابط درج تھے (۱۹۰۳ء میں ضابطہ فوجداری کی جدید طریقے پر تکمیل ہوئی) جو فرانسیسی نمونوں پر وضع کیے گئے تھے۔ اس اثنا میں شرعی عدالتوں کی از سر نو تنظیم کا کام بھی شروع ہو گیا تھا۔ ۱۸۸۰ء کے ایک قانون کی رو سے قاہرہ اور اسکندریہ کی عدالت ہائے عالیہ کے لیے تین تین قاضی متفقہ فیصلے کے لیے مقرر ہوئے اور قاہرہ کی عدالت کو منفرد قاضیوں کے فیصلے کے خلاف مراعات (appeals) کی سبقت کا اختیار دے دیا گیا اور ان دونوں

قسطوں اسلامی مسائل کے محکمہ قضا کی تحدید و تنظیم کے اختصار بحث کریں گے اور غیر مسلموں اور عیسائیوں کے لیے مخصوص قوانین و ضوابط کا ذکر نہیں کریں گے۔

مراکو کے بارے میں (رک بہ مادہ مراکو)۔

الجزائر کے بارے میں (رک بہ مادہ الجزائر)۔

تونس کے بارے میں (رک بہ مادہ تونس)۔

مصر میں محمد علی (پاشا) کے زمانے میں یہ

دستور تھا کہ قاہرہ میں ہر سال استانبول سے ایک

قاضی القضاہ بھیجا جاتا تھا جو اپنے کام کا زیادہ تر

حصہ اپنے ایک نائب کو تفویض کر دیتا تھا جو

استانبول سے اس کے ساتھ ہی آیا کرتا تھا۔ قاعدہ یہ

تھا کہ ہر مدعی کو اپنے قضیے کی بابت ایک مقامی

حلفی مفتی کا جو ملک کا باشندہ اور اپنے سرکاری

عہدے پر بالاستقلال مامور ہوتا تھا، فتوے پیش کرنا

پڑتا تھا۔ یہ مفتی کا کام تھا کہ قانونی مقدمات کی

بابت پوری پوری تفتیش کرے اور قاضی عموماً اس

کے فیصلے پر اطمینان کر کے اس کے فتویٰ کی توثیق

پر اکتفا کرتا تھا۔ مقدمات خفیفہ کے فیصلے قاضی

کا نائب یا سرکاری گواہوں میں سے کوئی فی الفور

خود کر دیتا تھا، کیونکہ ہر مقدمہ لازمی طور

پر پہلے انہیں کے سامنے پیش ہوتا تھا۔ زیادہ

بچہ قسم کے مقدمات قاضی القضاہ، اس کے

نائب اور مفتی کی مشترکہ عدالت کے سامنے بغرض

سبقت پیش کیے جاتے تھے۔ اس عدالت عالیہ کے

علاوہ قاہرہ اور اس کے نواح میں ماتحت عدالتیں

بھی ہوا کرتی تھیں، جہاں عدالت عالیہ کی

جانب سے مقرر کردہ سرکاری شاہد بحیثیت نائب

قاضی القضاہ اور اس کی نگرانی میں قانونی فیصلے کیا

کرتے تھے۔ دیہاتی قضیات میں بھی قاضی ہوا

تھا جس کی مدد عموماً مفتی ملتی کیا کرتے تھے۔

اس طرح کے دیوانی اختیارات حاصل

التوں کے فیصلوں کے خلاف حنفی مفتی اعلیٰ عدالت میں مراجعے کا موقع بھی دے دیا گیا۔  
 کوشبہ کی صورت میں مقدمہ قابل مفتیوں  
 سپرد ضرور کیا جا سکتا تھا لیکن عام طور پر یہ  
 دالتیں ان سے بے نیاز ہوتی تھیں۔ شرعی عدالتوں  
 اقتدار ازدواجی اور وراثتی قانون اور قانون ملکیت  
 ایک حصے، بشمول اوقاف، تک محدود تھا  
 (بڑے شہروں کی شرعی عدالتوں کے پاس)  
 کے علاوہ بڑے بڑے جرائم کے وہ مقدمات بھی  
 شہر ہوتے تھے جنہیں مجالس نظامیہ ان کے پاس  
 رض سماعت بھیج دیتی تھیں۔ اس کے ساتھ ہی  
 تہ طرز و آئین عدالت گستری پر بھی نظر ثانی  
 گئی۔ ویسے تو ۱۸۷۵ء ہی میں مصری حکومت  
 ازدواجی قانون اور قانون وصیہ کی بابت ایک  
 مجموعہ ضوابط مدونہ محمد قدری پاشا :  
احکام الشرعیۃ فی الأحوال الشخصیۃ کے  
 م سے شائع کر دیا تھا اور اس کا فرانسیسی اور  
 لالوی ترجمہ بھی شائع ہو گیا تھا، تاہم اس  
 منیف کا مقصد صرف یہ تھا کہ شرعی عدالتوں سے  
 حلق ایک ملخص قانون مہیا کر دیا جائے جس کی  
 خلوط اور مقامی عدالتوں کے قیام کی وجہ سے  
 سخت ضرورت محسوس کی جا رہی تھی ورنہ ان  
 دالتوں کے نزدیک بھی اس ضابطے کی کوئی  
 اص قانونی وقعت نہ تھی۔ یہی کیفیت اس مصنف  
 ایک اور قانونی تصنیف کی بھی تھی جو اس نے  
یقاف سے متعلق قانون العدل والانصاف علی  
شکلات الاوقاف (طبع، بولاق، ۱۸۹۳ء)  
 نام سے مرتب کی تھی۔ ترقی کی راہ میں ایک اور  
 م Reglement de Reorganisation des Mahkems  
 ۱۸۹۰ء کی شکل میں اٹھایا گیا، جس کی  
 نچہ ترمیم ۱۹۰۹ء - ۱۹۱۰ء میں کی گئی۔  
 دونوں نسخوں کی اشاعت کی درمیانی مدت میں

۱۸۹۹ء کے قانون شرعی کی اصلاح سے متعلق مفتی  
 محمد عبدہ [ولہاں] کے فتوے جاری ہوئے تھے۔  
 قوانین کے ان دونوں جدید نسخوں کی غرض یہ تھی  
 کہ شرعی عدالتوں کی ترتیب و تنظیم تین درجوں  
 میں قائم کی جائے۔ یعنی *sommaire* (جزئیہ)  
*de premiere instance* (ابتدائیہ) اور *supreme*  
 (علیٰ)۔ یہ وہ نام ہیں جو ان تینوں  
 درجوں کو آخری فیصلے کے مطابق دیے گئے۔  
 پہلے درجے میں صرف ایک قاضی کا اجلاس ہوتا ہے  
 دوسری دونوں صورتوں میں جموں کی ایک جماعت  
 بیٹھتی ہے جس میں ابتداءً تو صرف تین قاضی ہوا  
 کرتے تھے لیکن بعد میں درمیانی درجے کے لیے تین  
 قاضی ہوتے ہیں اور قاہرہ کی عدالت عالیہ میں پانچ  
 قاضیوں کی جماعت سماعت مقدمہ کے لیے بیٹھتی  
 ہے، زیادہ اہم مقدمات فوراً ہی عدالت ابتدائیہ  
 کے سامنے پیش کر دیے جاتے ہیں۔ ابتدائی النظام  
 کے زمانے میں مفتیوں کے لیے پنچایتی عدالتوں کی  
 بنچ میں جگہیں متعین کر دی گئی تھیں۔ اس کے  
 بعد کے انتظام میں نائب صدر نے قاہرہ کی عدالت  
 کے سوا باقی عدالتوں میں مفتی کی جگہ لے لی  
 دریں اثنا شرعی عدالتوں کے حلقہ اقتدار کو، یا تو  
 براہ راست یا دوسری عدالتوں کے اختیارات کی حدود  
 مقرر کر کے، صرف خاندانی قانون اور وراثت اور  
 خیراتی اوقاف سے متعلق قانون تک محدود کر دیا  
 گیا۔ (بلوغ و عدم بلوغ کے مقدمات کی سماعت  
 مجالس حسبیہ میں کی جاتی تھی جو ۱۸۹۶ء  
 میں قائم ہوئیں)۔ ۱۹۳۱ء کے آخری ضابطے  
reglements کی رو سے سب سے اعلیٰ عدالت  
 قاضیوں کی جماعت کی تعداد پھر تین کر دی گئی۔  
 ۱۸۹۷ء سے طریق اجرای قانون میں اس بات کی  
 کوشش بڑھتی جا رہی ہے کہ شاہدوں کی پہلی  
 شہادت پر اور کسی فریق کے ایلو پر دوسری

ناموں [رک بان] کی اصلاح شدہ شکل میں جاری کیا جاتا تھا۔ یہ قانون ناسے ان رسمی قوانین کا مجموعہ تھے جن کے بارے میں خیال تھا کہ وہ شرعی قانون کو منسوخ یا اس کی تردید نہیں کرتے، بلکہ اس کی خلاؤں کو پر کرتے تھے۔ عہد تنظیمات [رک بان] میں محکمہ عدل و انصاف کے نظام میں تغیر پیدا ہوا۔ ۱۸۴۰ء سے فرانسیسی نمونے پر تجارتی عدالتوں کا قیام عمل میں آیا اور ۱۸۶۴ء میں ”محکمہ نظامیہ“ یا ”حقوق محکمہ لری“ یعنی اعتدائی عدالتوں کا نظام شروع ہوا جس کی آخری تشکیل ۱۸۷۹ء کے ”قانون نظام عدالتہا“ کے ذریعے ہوئی۔ ان جدید عدالتوں کو دیوانی اور فوجداری مقدمات کی سماعت کا اختیار حاصل تھا، یہ استثنائے تجارتی مقدمات جو خاص تجارتی عدالتوں کے سپرد ہوتے تھے اور ان امور کے مقدمات کو جو عدالتہاے شرعیہ کے لیے چھوڑ دیے گئے تھے، مثلاً خاندانی، وراثتی، دینی اوقاف اور دیت یا خون بہا وغیرہ کے مقدمات (قَب قصاص)۔ اس کے ساتھ ہی عام اخلاقی اور معاشرتی اصلاح کے ضابطے مرتب کرنے میں ترقی ہوئی، جیسے ۱۸۵۰ء کا ضابطہ قانون تجارت، ۱۸۵۷ء کا ضابطہ قانون ملکیت، ۱۸۶۷ء کا معینہ ضابطہ فوجداری (جس کی تشکیل کی دو کوششیں پہلے ہو چکی تھیں) (جو اس حیثیت سے نااستوار ہے کہ اس میں شریعت کو نظر انداز کرنے اور اسے قائم رکھنے دونوں کے آثار پائے جاتے ہیں) اور خاص طور پر قابل توجہ ۱۸۶۹ء تا ۱۸۷۶ء کا ضابطہ دیوانی یعنی میجلہ [رک بان] ہے۔ اس ضابطے میں عقود (contracts) اور ذاتی ملکیت کے قانون سے بحث کی گئی ہے اور یہ کلیہ قانون شریعت پر مبنی ہے لیکن ہر اگر قانون کی شکل میں ہے جو یورپ سے مستعار لیے گئے ہیں اور جزئیات میں بھی

موازنہ کیا جائے، بلکہ تحریری شہادت کو ترجیح دی جائے۔ ۱۹۲۰ء سے مجلس آئین ساز کی انٹرمیڈیٹ ہائیڈ میں، یہاں تک کہ ان کے موضوعات میں بھی، جو عدالتہاے شرعیہ میں جاری ہیں، بہت حد تک مداخلت ہو گئی ہے۔ عام طور پر فقہ حنفی کا استعمال غالب ہے۔ جو عثمانی دور کی ایک یادگار ہے، گو آبادی کا ایک بڑا حصہ شافعی اور مالکی مسالک کا پیرو ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں جہاں اسلامی قانون پر حنفی مسلک کے مطابق عمل ہوتا تھا اور جہاں اس مذہب کو عملی طور پر عثمانی ترکوں کی بدولت اسی اہمیت حاصل ہوئی جو اسے آج تک حاصل نہ ہوئی تھی شرعی عدالتوں کو شروع ہی سے یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ دیوانی اور فوجداری دونوں قسم کے مقدمات کی سماعت کریں، چنانچہ ہر قضا [ضلع] کے بڑے شہر میں ایک عدالت تھی جس میں ایک قاضی مقرر تھا، اور یہ سب قاضی مفتی اعظم یعنی شیخ الاسلام [رک بان] کے ماتحت ہوتے تھے۔ شیخ الاسلام ان قاضیوں کے خلاف شکایات کی سماعت بھی کیا کرتا تھا لیکن بذات خود کبھی قضا کے اختیارات استعمال نہ کرتا تھا۔ قضا کی تدریجی جماعت میں جسے بطور وحدت بہت خوبی سے منظم کیا گیا تھا، قاضی جسکی یا روسیل اور اناطولی کے قاضی عیسکو کو سب سے ممتاز مقام حاصل تھا۔ قاضیوں کے علاوہ مویشی یا محتسب کی شکل میں فوجی اور پولیس کے حکام بھی فوجداری قانون استعمال کرتے تھے۔ اور اس کے اجرا میں کسی حد تک شرح کے ماتحت قضاویوں کا لحاظ رکھتے تھے اور یہ قضاویں رکھتی تھیں کہ اس طرح وہ قانون مقدس کی روح کے ساتھ ساتھ عمل کرتے رہے۔ شرعی

نہ تھیں۔ انتظامی اور آئینی امور میں دنیوی قانون پر عمل درآمد ہوتا تھا اور کسی حد تک تجارتی اور فوجداری مقدمات کے فیصلے بھی اسی کے مطابق کیے جاتے تھے، لیکن ان قوانین کے لیے معین معیار، سابقہ نظام یا ضوابط نہ تھے۔ ۱۹۰۷ء میں اس دو عملی کی منظوری دے دی گئی، لیکن دونوں نظاموں کے دوائر اقتدار کو الگ الگ صاف طور پر معین نہیں کیا گیا۔ اس کا نتیجہ جو سامنے آیا، یہ تھا کہ قانون سازی کے وقت متواتر یہ کوشش کی جانے لگی کہ قانون شریعت کے ایک حصے کو ماہرین قانون کی باریک تاویلات کی بدولت ناقابل عمل قرار دیا جائے اور اس قانون کو یا تو بالکل نئے سانچے میں ڈھالا جائے یا اس میں مناسب ترمیم کی جائے اور رفتہ رفتہ مذہبی عدالتوں کے اختیارات کو کم کیا جائے۔ آئینی، انتظامی اور تجارتی قوانین کی اصلاح و ترمیم میں کسی قسم کی قطع مشکلات کا سامنا نہ ہوا۔ ۱۹۲۸ء کا ضابطہ دیوانی اور قانون وصایا موضوع کے لحاظ سے زیادہ تر شریعت پر ہی مبنی ہیں۔ قانون نکاح پر جدید قانون سازی کی وجہ سے کوئی اثر نہ پڑا، بلکہ وہ جوں کا توں شریعت کے ماتحت رہا۔ ۱۹۲۹ء کے ضابطہ فوجداری اور ۱۹۳۱ء کے ایک اور قانون کی رو سے ملک کے فوجداری قانون اور اس کے اجرا کو مکمل طور پر اقتدار شریعت سے آزاد کر دیا گیا۔ دیوانی قانون کے احاطہ عمل میں بھی شرعی عدالتوں کے اختیارات زیادہ سے زیادہ محدود ہونے لگے، تاآنکہ ۱۹۳۱ء کے ایک قانون کی رو سے انہیں مخصوص عدالتیں قرار دے دیا گیا، جنہیں ہائی کورٹ کی سطح پر کیے جانے والے فیصلوں کی تجدید کیے جانے لگے۔ انہیں اسی مقصد کا فیصلہ کرنے

کو تبدیلیاں کی گئی ہیں، بالخصوص ثبوت مہیا کرنے کے معاملے میں۔ ترکوں کی قومی بیداری کے ساتھ ساتھ یہ رجحان بھی ترقی کر گیا کہ عیسائی عدالتوں کو بھی دنیوی اصولوں کے مطابق نم کیا جائے، چنانچہ ۱۹۱۷ء میں ان عدالتوں میں شیخ الاسلام سے تعلق منقطع کر دیا گیا اور اس سال ایک قانون کے ذریعے جو خاندانی امور متعلق تھا، قانون شریعت میں بھی خاصی تبدیلی کر دی گئی جو بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا (ترجمہ از Bouvat در RMM، ج ۳)۔ سہوریہ ترکی نے ۱۹۲۴ء میں شرعی عدالتوں کو بھی خلافت کی منسوخی کے ساتھ ہی توڑ دیا اور ۱۹۲۶ء میں سویٹزرلینڈ کا قانون دیوانی اور وکیلوں اور اطالوی ضابطہ فوجداری نافذ کر کے گئے (E. Pritsch)، نے بھی مادہ ہذا کے اس حصے تیاری میں مدد کی ہے)۔

عرب ممالک میں سلطنت عثمانیہ سے الگ ہونے کے بعد مذہبی اور دنیوی قوانین میں بادی طور پر وہی تعلق قائم رہا جو الگ ہونے کے وقت تھا، اگرچہ عراق میں شیعہ مذہب کے پیروں کو کچھ مراعات دے دی گئیں۔ خاص خطہ عرب میں، جہاں خود مکے ہی میں دونوں قسم کی عدالتوں کی مثالیں نمونے موجود تھیں، وہابی تحریک کی بدولت قانون شریعت کا احیاء نظر آنے لگا ہے۔ مودی عرب میں عدالتوں کے فیصلے محض شریعت کے مطابق کیے جاتے ہیں اور الشحر اور المکلہ، سلطنتوں میں بھی دنیوی عدالتیں توڑ دی گئی ہیں (دیکھیے O.M. ۱۹۳۴ء، ص ۴۵۸ بعد)۔

ایران میں دستوری طور شروع ہونے سے پہلے مذہبی اور دنیوی قوانین کے پہلو رائج تھے، لیکن وٹون کے حاکم اقتدار کی حدود واضح طور پر متعین

zur Osmanischen Geschichte ۱ : ۱۳ بعد : (۵)  
Schacht در Islam، ۲۰ : ۲۱۱ بعد :

عرب : (۱) Mekka : Snouck Hargonje، ج ۲ :  
(۲) وہی مصنف : Mekka in the later part of the  
19th century

ایران : (۱) Persien : J. E. Polak، ۱ : ۲۷۵  
بعد : (۲) Die geistlichen Scharia- : J. Green field  
gerichte in Persien und die moderne Gesetzgebung  
Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft در  
Rechtsvergleich- بعد : (۳) وہی مصنف : ۱۵۷ : ۳۸  
chendes Handwörterbuch، ۲ : ۳۲۷ بعد : (۴)  
محمد حبیب در Islamic Culture، ج ۷ :  
(JOSEPH SCHACHT)

محلہ : ایک عربی لفظ جس کا ابتدائی مفہوم  
محل کی طرح جو اسی سادے سے ہے، کوئی  
ایسی جگہ ہے جہاں قیام کیا جائے۔ اس طرح  
محلہ کے مخصوص معنی ایسی آبادی کے ہو گئے  
جو کسی شہر کا حصہ ہو، چنانچہ ترکی زبان میں  
بھی اس کے یہی معنی ہیں۔ (مثلاً بکری محلہ،  
قسنطنطنیہ میں) اور انہیں معنوں میں فارسی  
اور ہندوستانی زبان میں بھی استعمال ہوتا ہے  
(یہاں عوامی تلفظ محلہ ہے)۔ شہر کے حصے  
کے لیے پہلے اصطلاحاً ”دار“ کا لفظ استعمال ہوا  
کرتا تھا (جیسے کہ قدیم بغداد میں) محلوں کا  
انتظام اکثر کسی خاص سرکاری ملازم کے سپرد  
ہوتا ہے، جسے ”مختار“ کہتے ہیں۔ مصر میں  
”محلہ“ کا لفظ اکثر لمببات و دیہات کے ناموں  
میں پہلے جزو کے طور پر پایا جاتا ہے۔ یہاں اس  
کے ابتدائی معنی، جگہ اور مقام وغیرہ، محفوظ ہیں  
اور شہر کے مختلف حصوں کو بالخصوص الفسطاط  
اور اسکندریہ میں ”خطہ“ کہتے ہیں، مشترک  
البلدان کے مطابق مصر میں تقریباً ایک سو ایسے

محلے ہیں جو تمام ہلالین وقتاً فوقتاً ان کے پاس  
موجود رہتے ہیں۔ ان میں صرف ایک مجتہد تنہا بیٹھتا  
ہے (دیکھئے Frank در Islam، ۲ : ۱۷۱)  
بعد : تہران کی عدالت شرعیہ ان مقدمات کی  
عدالت مدافعہ ہے۔ ان عدالتوں کے اختیارات  
صرف بعض مسائل نکاح اور سرپرستی نابالغان تک  
محدود ہیں۔ ان عدالتوں کا تنازعات کے متعلق  
فیصلوں کا اختیار جو بموجب رسم شرعی مدعی کے  
شاہدوں یا مخالف کے حلفیہ بیان پر کیا جاتا ہے،  
اب بچان ہو کر رہ گیا ہے، کیونکہ آج کل فیصلوں  
کا دار و مدار زیادہ تر تحریری وثائق اور شہادتوں  
پر ہے اور یہی روز بروز زیادہ رائج ہوتا جا رہا ہے۔  
ہندوستان کے متعلق دیکھیے ہندوستان،

فصل ۴۴

ہند چینی غب : Handelding : Juynboll، (طبع  
سوم)، ص ۳۲۳ بعد اور ہنگلو (Pangulu)۔  
مآخذ :- مصر : (۱) Lane : Customs of the Modern Egyptians  
باب ۴ : (۲) مادہ  
Saria und Qanun im : Schacht، (۳)  
modern Egypt در Isl، ۲۰ : ۲۰۹ بعد : (۴)  
قوانین اور ضوابط کے متون جو Journal Officiel du  
Gouvernement Egyptien اور عائدہ مثلاً لائحة المحاکم  
الشرعیہ بولاق، ۱۸۸۰ء ۱۹۲۹ء میں مندرج ہیں : (۵)  
Règlement de Reorganisation des Mechtamels، قاہرہ  
۱۹۱۱ء : (۶) مجموعة القوانين المحاکم الشرعیة والمجالس  
الحمدیہ، قاہرہ ۱۹۲۶ء : (۷) Sammarco : Précis de  
Pharaon، ۳ : ۲۶۵ بعد :  
مادہ قاضی، تنظیمات اور مجلہ  
عدالتی نو سمکتہ عدل و انصاف کے متعلق : (۲)  
قانونی امور : (۱) قانون الیام فی قوانین آل عثمان  
۱۸۷۰ء میں لکھی گئی : قانون ناموں کے  
Mittlungen : Kralitz-Gesellschaft

الممالک، مخطوطہ درموزہ برطانیہ) الادریسی: (Des-  
cription de l'Afrique [المغرب] ص ۱۰۸) اس شہر کا نام  
صرف المَحَلّہ لکھتا ہے اور اسی نام کی ایک نہر بھی  
بتاتا ہے۔ باقوت کے بیانات مبہم ہیں، کیونکہ وہ  
ایک شہر کا نام محلّہ دَقالہ اور دوسرے کا محلّہ  
شرقیون (۳: ۴۲۸) لکھتا ہے، جو بظاہر ایک ہی  
مقام کے نام ہیں۔ باقوت کے بیان کی رو سے محلّہ  
شرقیون، جسے وہ محلّہ الکبریٰ بھی کہتا ہے اور  
سندفا مل کر ایک شہر تشکیل کرتے ہیں،  
اور دوسری طرف وہ کہتا ہے کہ محلّہ دَقالہ، جو  
القاهرہ اور دمیاط کے درمیان ہے، اس کے علم  
میں سب سے بڑا محلّہ ہے (نیز دیکھیے ابو الفداء، ۲:  
۱۶۰)، مگر جغرافیہ نگار الدمشقی،  
(ص ۲۳۱)، محلّہ دَقالہ کو دَقْبَلہ کے علاقے کا  
صدر مقام بتاتا ہے، ابن دَقماق (بیت ۸۲) کہتا ہے  
کہ اس شہر کی حکومت کو ”جھوٹی وزارت“  
(الوزارة الصغیرة) سمجھا جاتا تھا۔

المقربیزی (طبع Wiet، ۳: ۲۰۷)  
میں بھی شرقیون کا نام ملتا ہے۔ ان مصنفین کی  
تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شہر دسویں صدی  
کے بعد ایک اہم تجارتی مرکز تھا۔ اس شہر کو  
تاریخی لحاظ سے کبھی کوئی اہمیت حاصل نہیں  
ہوئی، گو علی ہاشم مبارک چند ایسے واقعات کا  
ذکر کرتا ہے، جو وہاں رونما ہوئے اور جنہیں اس  
نے المقربیزی اور الجبرتی کے حوالے سے نقل  
کیا ہے۔ انیسویں صدی میں مصر میں اس شہر کو  
طنطہ کے مقابلے میں نیچا دیکھنا پڑا، جو الغربیہ  
کی مدیریت کا صدر مقام بن گیا تھا اور الدحلّہ کو  
مقابلتاً ایک جھوٹے انتظامیہ رقبے کا صدر مقام  
بنا دیا گیا۔ علی مبارک اس کی آبادی کا اندازہ  
پچاس ہزار نفوس کے قریب لگاتا ہے، حالانکہ ۱۶۲۸ء  
میں Baedeker کا اندازہ صرف ۳۳,۰۰۰ تھا۔

مقام ہیں جنہیں المَحَلّہ کہتے ہیں، علی ہاشم  
مبارک بڑے قصے المَحَلّہ الکبریٰ [رک باں]  
کے علاوہ اپنی تصنیف الخطّ الجدیدہ میں  
تقریباً ۳۰ اور محلّوں کا ذکر کرتا ہے (۱۰:  
۲۱ بعد)۔

(J. H. KRAMERS)

مَحَلّہ الکُبْرٰی یا مَحَلّہ کبیر، دریائے نیل  
کے ڈیلٹا کے ایک اہم شہر کا موجودہ نام جو  
طنطہ کے شمال مشرق میں دمیاط کے بازو  
پر مغرب کی سمت کچھ فاصلے پر واقع ہے۔ یہ  
شہر نہر ترعة المیلاح کے کنارے آباد ہے جو  
بحر شیبین کی ایک شاخ ہے۔

مصر کے بہت سے جغرافیائی ناموں کی ترکیب  
میں محلّہ کا لفظ آتا ہے، اس لیے اسے ان ناموں  
میں سے جن کا ذکر کیا گیا ہے، کسی کی شناخت  
کرنا ذرا دقت طلب ہے۔ Wiet اور Maspero اسے  
قبلی تیشیری سے شناخت کرتے ہیں (Amelinau:  
La Geographie de L' Egypte a l'epoque Copte  
پیرس ۱۸۹۳ء، ص ۲۶۲)۔ لیکن یہ شناخت اس وجہ  
سے مشکوک ہے کہ الدحلّہ خالص عربی نام ہے اور  
یہ امر بھی ابھی تک ثبوت طلب ہے کہ یہ اس قبلی  
نام کی عربی شکل ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے، نیز  
اس لیے بھی کہ مصر کی مسیحی عمارات کے متعلق  
ابو صالح کی جو تصنیف ہے، اس شہر کا کہیں ذکر  
نہیں آتا۔ وہ قدیم ترین مصنف جسے الدحلّہ یا المَحَلّہ  
الکبیرہ کا کچھ علم تھا، المقبسی ہے (ص ۵۰،  
۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۰)، وہ لکھتا ہے کہ یہ التریف کا  
ایک شہر تھا جس کے دو حصے تھے، ایک کا نام سندفا  
(یا سندفا) تھا، لیکن یہ بیان غلط معلوم ہوتا  
ہے کہ وہ دریا کے کنارے پر اسکندریہ کے قریب  
واقع تھا (ص ۲۰۰)۔ المکری اس شہر کو محلّہ  
معروم کے نام سے جانتا ہے (کتاب المسالک و

جلال الدین بہ شہر کہاس کی تجارت کا مرکز  
 ہے، یہاں کارخانوں میں کہاس صاف کی جاتی ہے۔  
 انہو کوہ میں ہے جن کی نسبت المصلیٰ ہے، سب سے  
 زیادہ مشہور جلال الدین المصلیٰ [رک باں] ہیں جو  
 یہاں پیدا ہوئے تھے۔

۵۱۳۰۰، ص ۱۸، پیوست .

مَحْمَل : (زیادہ صحیح : مَحْمِل ؛ ع  
[مادہ ح م ل (حمل حملاً) سے اسم ظرف کا  
صیغہ، ج : محامل، کجاوہ، اونٹ کا ہودج ؛ نیزاً] ،  
ان شاندار اور آراستہ و پیراستہ ہالکیوں یا ہودجوں  
کا نام، جو تیرہویں صدی سے مسلمان بادشاہ حج  
کے موقع پر مکہ مکرمہ بھیجتے رہے ہیں،  
تاکہ وہ اپنی خود مختاری اور اس تقریب میں  
اپنے تعظیم و تکریم کے استحقاق کا اظہار کر  
سکیں۔ جس اونٹ پر یہ محمل بار کیا جاتا تھا  
اس پر کوئی سوار نہ ہوتا، بلکہ اسے مہار سے  
بکڑ کر چلایا جاتا تھا۔ وہ قافلے میں سب سے  
آگے ہوتا اور قافلے کا ایک مقدس عنصر شمار  
ہوتا تھا۔ بادشاہوں کی باہمی رقابت کی وجہ سے جو  
اسراف اس سلسلے میں ہوتا تھا، اس کی مثال اس محمل  
کے ذکر میں ملتی ہے، جو بڑے پیمانے پر سونے،  
موتوں اور جواہرات سے آراستہ تھا اور جسے ۱۷۲۱ء  
۱۷۳۲ء میں عراق سے مکہ مکرمہ بھیجا گیا تھا  
(Die Chroniken der Stadt Mecca، طبع Wittenfeld،  
۱۷۶۱ء)۔ سید سے بیش قیمت وہ محمل  
جو ۱۷۶۱ء کے قافلے کے عسکر کاہرہ سے روانہ ہوتا  
تھا، اس کا ذکر کرتے ہوئے کہ وہ مربع شکل کا ایک

قافلے کے ساتھ ”کِسْوَه“ یعنی خانہ کعبہ کا غلاف تو ضرور جاتا تھا، لیکن اس کا محمل سے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا۔

بقول المقریزی مکہ مکرمہ میں محمل بھیجنے کی رسم کی ابتدا ۶۷۰ھ میں مملوک سلطان بیبرس نے کی تھی، لیکن بعض اور مصنفین اسے شریف ابو النبی سے منسوب کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حاجیوں کے کارواں کے ہمراہ محمل بھیجنے کا خیال بیبرس کو ایک شہزادی کی شاندار پالکی دیکھ کر آیا، جو حج کو جا رہی تھی، تاہم یہ محض ایک کہانی ہی ہے اور جو سوال زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ آیا یہ رسم اس سے زیادہ پہلے زمانے میں تو جاری نہیں ہوئی، اور آنا ابتدا میں اسے کوئی مذہبی اہمیت حاصل تھی یا نہیں۔ یہ ایک قدرتی امر ہے کہ اس موقع پر قدیم عربوں کے سفری حریموں کی یاد تازہ ہو جائے، بالخصوص محمل کے نام سے تو ہمارا ذہن اس بیان کی جانب منتقل ہو جاتا ہے جو (Die Kultur) Musil ۱۹۱۰ء، ص ۸ (بعید) نے روالہ قبیلے کے ”ابو زھر المرکب“ کے متعلق دیا ہے: لکڑی کے پتلے نکڑوں کا ایک ڈھانچہ جسے شتر مرغ کے پروں سے سجایا جاتا اور ایک بار بردار اونٹ کے کجاوے پر باندھ دیا جاتا تھا، جو قبیلے کا ایک ظاہری مرکز بن جاتا تھا۔ یہ بیان کم از کم بعد کے محمل کی اہمیت کی طرف ضرور ہماری رہنمائی کرتا ہے، جو خود مختاری اور اس اسلامی ریاستوں کے حقوق شاہی کی ایک بین علامت ہے۔ اسی اہمیت کی وجہ سے محملوں میں کسی حد تک تاریخی دلچسپی بھی پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ ان میں مختلف زمانوں کی سیاسی تبدیلیوں اور رقابتوں کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ بعض اوقات ایسے حکمران بھی گذرے ہیں جو محمل

بھیج کر اپنی اس کوشش کا اظہار کیا کرتے تھے کہ انہیں شرفائے مکہ کا محافظ اور شاہی آقا تسلیم کر لیا جائے، جنہیں جلد ہی دوسروں نے اس اقتدار سے محروم کر دیا۔ یہ حقیقت، کہ مصری محمل کو ایک اعزازی مرتبہ حاصل ہو گیا اور صرف شام سے آنے والا محمل ایسا تھا جس کا کسی حد تک اس سے مقابلہ کیا جا سکتا تھا، مملوک سلاطین کے سیاسی اثر و رسوخ کا نتیجہ تھی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ عثمانی حکمرانوں نے اس ضمن میں کوئی رد و بدل نہیں کیا اور قسطنطنیہ سے ایک بار محمل بھیجنے کی جو کوشش کی گئی وہ ناکام ثابت ہوئی۔ ۱۸۰۷ء میں نجدیوں کی فتح مکہ سے ارسال محمل میں رکاوٹ واقع ہو گئی، کیونکہ اس قسم کی ظاہری دھوم دھام سے انہیں سخت نفرت تھی، لیکن جب وہ وہاں سے نکال دیے گئے تو یہ رکاوٹ دور ہو گئی اور محمد علی کے دور حکومت میں مصری محمل کو از سر نو مقام فخر و عزت حاصل ہو گیا۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد ملک شام سے محمل کی روانگی بند ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی مصری حکومت اور شاہ حسین (۱۹۱۵ - ۱۹۲۴ء) کے درمیان بعض مسائل کے متعلق اختلافات پیدا ہو گئے، مثلاً اس سفری ہسپتال کے بڑے افسروں کے کیا اختیارات ہوں گے جو محمل کے ساتھ جائیں گے، اور اس کے استقبال کی تقریب پر کیا رسوم بجا لائی جائیں گی۔ ان اختلافات کی وجہ سے دو بار محمل نہ بھیجا جا سکا۔

جب ابن سعود الحجاز کا حکمران بن گیا تو محمل کے لیے طویل گفت و شنید ہوتی رہی۔ ابن سعود کا اصرار تھا کہ باجا وغیرہ جو عام طور پر محمل کے ساتھ بجا جاتا ہے، وہ ترک کر دیا جائے اور ہر قسم کی غیر شرعی رسوم کو



کو اکثر لیلی محمل نشیں کہا جاتا ہے]۔

مأخذ: (١) Burckhardt: *Reisen in Arabien*

*A Pilgri- : Burton (۲) ص ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۰۷ بعد؛*

٤٢٦٤١٢ : ٣٤١٨٥٦ *image to Medinah and Mecca*

# فہرست عنوانات

جلد (۱۸)

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۰۲	لطائف و حقائق	۱	لاہور
۱۰۳	لطف اللہ مہندس	۶۲	لاہیجان
۱۱۰	لطف علی بیگ آذر: رک بہ آذر	۶۳	لائٹنر
۱۱۰	لطف علی خان	۶۶	لباس
۱۱۱	لطفی پاشا	۷۵	لبی
	لطفی منفطوطی: رک بہ مصطفیٰ لطفی	۷۶	لبیک: رک بہ تلبیہ
۱۱۳	المنفلوط	۷۶	لبیلہ (نبیلہ)
۱۱۳	اللطیف	۷۶	لبنان
۱۱۳	لطیفی	۸۱	لبید بن ربیعہ
۱۱۵	لحاذر: رک بہ لازار	۸۳	لہائو
۱۱۵	لیان	۸۳	لہام
۱۲۱	لعز: رک بہ لازار	۸۶	لجج
۱۲۱	لعل (لال) شہباز قلندر	۸۸	لحیان
۱۲۳	لغات: رک بہ علم (لغات)	۹۰	لحیہ
۱۲۳	لغوات: رک بہ الأغواط	۹۱	لحم (بنو)
۱۲۳	لقطہ	۹۲	لد
۱۲۵	لقمن (سورہ)	۹۳	لدمیانہ
۱۲۸	لقمان	۹۳	لر
۱۳۲	لقیط: رک بہ لقطہ	۹۷	لر بزرگ
۱۳۲	لک	۹۸	لرستان (لورستان)
۱۳۳	لکا دیو (لکا دیپ)	۱۰۰	لرگوچک
۱۳۳	لکھنؤ	۱۰۱	لرین
۱۳۸	لکھنوتی: رک بہ کوڑ	۱۰۲	لسان الدین: رک بہ ابن العظیم
۱۳۸	لکیاری سادات		

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٢٠١	ليلى و مجنون : رك به مجنون	١٣٩	لثبه عارله
٢٠١	لين	١٣٣	لثتونه
٢٠٢	لين هول، شينلي	١٣٣	لثطه
٢٠٣	ليوافريقانس : رك به الحسن بن محمد الوزان	١٣٣	لثفانات
٢٠٣	ليوان	١٣٣	لثني
٢٠٣	ليونه كائثاني : رك به كائثاني	١٣٣	لثنكران
٢٠٦	ماذنه : رك به مئذنه	١٣٥	لثكه
٢٠٦	مارب	١٣٥	ليوا
٢٣١	المأمون (بنو ذى النون)	١٣٥	ليواته
٢٣٢	المأمون (عباسي خليفة)	١٣٦	لثج
٢٣٥	المأمون (الموحد)	١٣٤	ليودي (لودمي)
٢٣٦	مأموني	١٣٨	ليورقه (لرقه)
٢٣٤	مايلا (مايلاه) : رك به مويلا	١٣٨	ليوشه
٢٣٤	الماتريدي	١٣٩	(حضرت) لوط
٢٣٩	ماجوج : رك به باجوج و ماجوج	١٥٢	ليوط بن يحيى : رك به ابومعنف
٢٣٩	مادة	١٥٢	ليؤلو
٢٥٦	ماديت	١٥٣	ليؤلو [بن عبدالله الاتاكي]
٣٠٦	مادهو لال حسين	١٥٥	ليؤلة
٣١٢	ماديت : رك به ماده، ماديت	١٥٥	ليولى
٣١٢	ماذرا (ماذرائيون)	١٦٠	ليوبوك
٣١٢	مايده	١٦١	ليوند
٣١٣	مايدين	١٦٢	اللمب (سورة)
٣١٥	المايدينى	١٦٢	ليافت على خان، نوايزاده
٣١٥	مارستان : رك به يسمارستان	١٨٣	ليجيا
٣١٥	ماركسزم : رك به مزدكيت	١٩٣	ليجت : رك به كسانه
٣١٥	ماركلا	١٩٣	الظيل (سورة)
٣١٦	ماركوليتو	١٩٦	ليجلة : رك به المرأة، ليلة القدر، رمضان ١٩٦
٣١٤	مارواژ	١٩٦	ليجلة القدر
٣١٨	ماروت : رك به هاروت و ماروت	٢٠٠	ليجلي الاخيلية
٣١٨	ماريا	٢٠٠	ليجلي

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۰۵	مالیہ	۳۱۹	مارِیہ قَبْطِیَّہ
۳۰۶	مانڈو	۳۲۱	مازن
۳۰۷	مانسہرہ	۳۲۳	مازندران
۳۰۸	المانع	۳۲۹	مازندران کے سکے
۳۰۸	مانیغر	۳۳۱	مازیار
۳۰۹	مانی	۳۳۵	ماسہ
۳۱۰	مانی : رک بہ زندگی	۳۳۶	مشاء اللہ
۳۱۰	ماء الغینج	۳۳۶	الماعون (سورۃ)
۳۱۴	ماوراء النہر	۳۳۹	ماکن بن کاک
۳۱۵	الماوردی	۳۴۰	ماکو
۳۱۹	ماہیت	۳۴۲	مال
۳۲۰	ماہیت وجود : رک بہ ماہیت	۳۵۶	المال : رک بہ مال : علم (معاشیات)؛ مالیات
۳۲۰	المائیدۃ (سورۃ)	۳۵۶	مال امیر
۳۲۲	مباح	۳۶۳	مالا بار
۳۲۴	مبارز الدین : رک بہ مظفریہ	۳۶۴	مالٹا
۳۲۴	المبارک بن محمد : رک بہ ابن الابر	۳۶۶	مالٹے
۳۲۴	مبارک شاہ	۳۶۷	مالدہ
۳۲۷	مبارک غازی	۳۶۸	مالدیو، جزائر
۳۲۷	مبارک ناگوری، شیخ	۳۷۰	مالقہ
۳۳۲	مباہلۃ	۳۷۲	مالک : رک بہ اسماء الحسنی
۳۳۹	مبتلا، مرزا کلام	۳۷۲	مالک : رک بہ علم (معاشیات)
۳۴۰	المبید : رک بہ الاسماء الحسنی	۳۷۲	مالک بن انس الاصبغی
۳۴۰	المبید	۳۸۶	مالک بن عوف
۳۴۳	المبرز	۳۸۸	مالک بن نویرہ
۳۴۳	مبشر بن احمد	۳۹۱	مالک الطائی
۳۴۳	مبلغ (و تبلیغ)	۳۹۲	مالیکیہ
۳۵۸	المبوضہ : رک بہ المقنع	۴۰۱	مالوہ
۳۵۸	مٹدارک (بہر)	۴۰۳	مالی
۳۶۰	مترادف	۴۰۵	مالیات : رک بہ بیت المال
۳۶۰	مترکب	۴۰۵	المالیغ : رک بہ قلجہ

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۵۵۲	المجاهد الرسولى : رك به رسوله	۴۶۱	مختصر
۵۵۲	مجتهد	۴۶۴	المختصر الى : رك به الله، الاسماء الحسنی
۵۵۲	مجتهد	۴۶۲	مختصر
۵۶۳	مجدد الف ثانى : رك به احمد، شيخ سرهندي	۴۶۶	مختصر (با مختصره)
۵۶۳	مجدديه (سلسله) : رك به احمد، شيخ سرهندي	۴۶۶	المختصر والمختصر
۵۶۳	مجدد الدولة	۵۰۳	مختصره
۵۶۴	مجدد الدين : رك به هبة الله بن محمد	۵۰۳	مختصر
۵۶۴	مجدد الدين : رك به الفيروز آبادي	۵۰۳	المختصر لله
۵۶۴	مجدد الملك	۵۰۴	المختصر الهندي
۵۶۵	مجدوب	۵۰۶	مختصر
۵۶۵	المجرة	۵۰۶	المختصر : رك به الاسماء الحسنی
۵۷۰	مجرى (مجرى)	۵۰۶	مختصر : رك به علم (كلام)
۵۷۰	المجريطى	۵۰۷	مختصر بن لويه
۵۷۲	المجسط	۵۰۸	مختصر
۵۷۳	مجسمه	۵۰۸	المختصر
۵۷۳	مجلس احرار	۵۱۶	مختصر
۵۷۵	مجلس خلافت	۵۱۷	مختصر
۵۸۵	مجلسى، محمد باقر : رك به محمد باقر	۵۱۸	المختصر على الله
	مجلسى	۵۲۰	مختصر، شيخ : رك به شيخ حتى
۵۸۵	مجله	۵۲۰	المختصر : رك به الاسماء الحسنی
۵۸۶	مجمعه	۵۲۰	مختصر
۵۹۴	المجوس	۵۲۱	المختصر
۵۹۶	مجوزه : رك به عمارة	۵۲۳	مختصر
۵۹۶	المجيب : رك به الاسماء الحسنی	۵۲۴	مختصر
۵۹۶	المجيد : رك به الاسماء الحسنی	۵۳۰	مختصر
۵۹۶	مجيديه	۵۳۱	المختصر بن حارثه
۵۹۶	مجيد الدين : رك به العلمی	۵۳۱	مختصر (فارسی)
۵۹۶	معارب	۵۳۵	مختصر (اردو)
۵۹۸	معاسبه : رك به حسيه	۵۳۹	مختصر
۵۹۸	معاسی	۵۵۱	مختصر بن عبد الله

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
مُحِبِّ الدِّين : رُكَّہ الطبری	۵۹۹	المعزم	۶۰۶
محبب اللہ بہاری : رُكَّہ بہ البہاری	۵۹۹	معزم علی چشتی	۶۰۷
محبی : رُكَّہ بہ سلیمان اول	۵۹۹	محسن بن علی	۶۰۹
المحبی	۵۹۹	محسن الملک	۶۰۹
محبوب	۶۰۲	محسود	۶۱۲
محبوب عالم ، مولوی	۶۰۳	محصولات : رُكَّہ بہ ضریبہ	۶۱۳
محبوب عالم ، مولوی	۶۰۳	محقق طوسی : رُكَّہ بہ الطوسی نصیرالدین	۶۱۳
مختسب	۶۰۴	محکمہ	۶۱۳
محراب : رُكَّہ بہ مسجد	۶۰۶	محلہ	۶۱۸
(خان) محراب خان شہید	۶۰۶	محمل	۶۲۰



# تصحیحات

## جلد ۱۸

صفحہ	ہمود	سطر	خطا	مواب
۱۵	۱	۲۶	۶۱۷۳۹	۶۱۸۳۹
۱۶	۲	۱۲	دارالسلطنت	دارالحکومت
۳۷	۲	۱۰	بتائی ہوئی ، یعنی	بتائی ہوئی تاریخ ، یعنی
۳۹	۱	۱۱	شہزادہ معظم	شہزادہ اعظم
۴۰	۱	۹	برداران	برادران
۴۰	۱	۱۶	عظیم الشان	جہاندارشاہ
۴۳	۲	۲۳	حرات	حرارت
۴۶	۱	۱۶	استقامت	اقامت
۵۰	۱	۸	۶۱۸۳۷	۶۱۹۳۷
۵۰	۲	۱۵	جامع قاسمیہ	جامعہ قاسمیہ
۵۰	۲	۲۳	جامع المنتظر	جامعہ المنتظر
۵۱	۲	۱۸	جامع	جامعہ
۶۰	۲	۱۱	غوریہ	غوریہ
۶۲	۲	۱۹	نا مناسب	مناسب
۶۲	۲	۲۳	رکن ادارہ	صدر ادارہ
۶۷	۱	۱۹	اے آدم	اے بنی آدم
۶۸	۱	۲۷	خاصی	خاص
۶۸	۲	۱	واضح	واضح
۷۸	۲	۱۸	غلطان پیچان	غلطان و پیچان
۸۵	۱	۸	التثام	لثم
۹۵	۲	۱۰	جنوبی	جنوب
۱۰۳	۲	۲۱	پڑھتی	پڑتی
۱۰۸	۲	۷	روداد ادارہ اسلامیہ	روداد ادارہ معارف اسلامیہ
۱۱۰	۱	۱۳	تلخیص	تلخیص



مواہب	خطا	مطر	عمود	صفحہ
جن کے وہ	جن کا وہ	۳۰	۲	۱۲۱
جو حضرت امام مالکؒ	جو بمقابل حضرت امام مالکؒ	۲۹	۱	۱۲۱
المرغینانی	المرغینانی	۱۵	۱	۱۲۱
ضر	ضر	۲۳	۲	۱۲۱
..... الآية	الآیة	۲۵	۲	۱۲۱
دَعُوا اللَّهَ ..... الآية	دَعُوا اللَّهَ الایہ	۲۶	۲	۱۲۱
جنوبی عرب	جنوبی عربی	۱۵	۱	۱۳۰
۳۰ : ۵۶ -	۳۰ : ۵۶ ص - ۲	۲۵	۲	۱۳۱
تھی اور	تھی اور جو	۶	۲	۱۳۵
مشمول تھی	مشمول ہے	۷	۲	۱۳۵
ہرانا	ہرانہ	۷	۱	۱۳۶
(فارسی تلفظ لوری ؟)	(فارسی تلفظ لوری)	۳	۱	۱۵۴
جن کی مآخذ	جن کا مآخذ	۵	۲	۱۵۸
Georgia	Geogia	۱۵	۱	۱۵۹
مسلمان	مسلمان	۲۳	۲	۱۵۲
۱۱ ستمبر ۱۹۳۸ء	۱۱ اگست ۱۹۳۸ء	۲۰	۱	۱۵۵
۱۹۳۸ء	۱۹۵۸ء	۳	۲	۱۸۲
ترجیح	ترجیح	۷	۲	۱۸۵
کے باقی حصے	کا باقی حصہ	۲	۲	۱۸۵
Sanusiyah : A Study of a	A Study of a : Sanusiyah	۲۸	۱	۱۹۳
الاخیلیہ	الاخیلیہ	۲۳	۱	۲۰۰
الاغانی	الاعانی	۱۸	۲	۲۰۰
Egyptians	Egyptians	۸	۱	۲۰۲
اسن	ان	۲۰	۱	۲۱۶
نصیحت	نصیحت	۱۶	۱	۲۱۹
تنا	تنہ	۳	۱	۲۲۱
ڈھکے	ڈھکے	۵	۲	۲۲۱
میں ہے کہ وہ	میں کہ وہ	۳۳	۲	۲۲۱
عربستان	عربستان	۱۹	۱	۲۲۱
مستقبل	مستقبل	۱۹	۱	۲۲۱
یہ بیان کر دینا ضروری ہے	قدیم عرب مصنفین کا لیکن یہ	۱۹	۱	۲۲۱

صفحہ	عمود	سطر	خطا	جواب	صفحہ
				بیان کر دینا ضروری ہے کہ	۱۰۰
				تین سیاحوں کا بیان دیا جا چکا	۱۰۱
				ہے، یعنی	۱۰۲
۲۱	۲	۴	یقین ہو جا تھا	یقین ہو جاتا تھا	۱۰۳
۲۱	۲	۱۱	مسالحو	مسالا	۱۰۴
۲۱	۱	۱۱	مارا گیا، جسا کہ	مارا گیا، یا جیسا کہ	۱۰۵
۲۱	۱	۲۲	آزاد و مشروب	آزاد مشرب	۱۰۶
۲۲	۱	۱	جوز جانان	جوزجان	۱۰۷
۲۲	۱	۱۱	کے ہیئت	کے کہ ہیئت	۱۰۸
۲۴	۱	۶	تقسیم ہوتے رہتے رہے	تقسیم ہوتے رہے	۱۰۹
۲۱	۲	۳۱	المأخرین	التأخرین	۱۱۰
۲۱	۲	۱۹	اسلام قرآن مجید (اور عمومی	اسلام (قرآن مجید اور عمومی	۱۱۱
۲۴	۲	۲۸	میں روح	میں روح کو	۱۱۲
۲۴	۱	۱۴	روہیے	روہیے	۱۱۳
۲۶	۲	۸	الذین	الذین	۱۱۴
۲۴	۲	۱	دینویت	دنیویت	۱۱۵
۲۴	۲	۲۱	حقیقت	حقیقت	۱۱۶
۲۴	۱	۱۷	کی بنا پر ان	کی بنا ان	۱۱۷
۲۴	۱	۲۳	علم کی بنا جب	علم کی بنا پر جب	۱۱۸
۲۴	۱	۲۷	مطلوق	مطلق	۱۱۹
۲۴	۱	۲۰	تحریکیں	تحریکیں	۱۲۰
۲۴	۱	۴	Turkly	Turkey	۱۲۱
۲۴	۱	۳۲	اور ان کی	ان کی	۱۲۲
۲۴	۱	۱	مغرب	مغربیت	۱۲۳
۲۴	۱	۴	تجدد نے اور عربوں کو	تجدد نے عرب کو	۱۲۴
۲۴	۲	۲۲	ترکیہ	تونس	۱۲۵
۲۴	۲	۳۲	Maasfield	Mansfield	۱۲۶
۲۸	۱	۱۴	مغربیت	مغربی	۱۲۷
۲۸	۲	۷	اسلامیات	اسلامیت	۱۲۸
۲۹	۲	۲۳	جاتی ہے۔ کلچرلزم	جاتی ہے، (۰) کلچرلزم	۱۲۹
۳۱	۲	۸	آغاز میں تک	آغاز تک	۱۳۰

مواہب	خطا	مطرح	عمود	حکمہ
بلندیوں	بلندیوں کے	۱۰	۱	۳۱۸
کوہستانی	قہستانی	۱۵	۲	۳۱۹
بنو ذبیان	بنو ذبیان	۱۶	۲	۳۲۱
عکاظ	عکاز	۲۰	۱	۳۲۲
اوپر آچکا ہے	اوپر آچکا تھا	۱۷	۲	۳۲۲
قطری بن الفجاء	قطری بن الفجاء	۲۶	۲	۳۲۲
مروجہ سنہ	مروجہ سن سنہ	۳۲	۱	۳۲۹
کرنے	کر کے	۲۳	۱	۳۳۶
معین	معین	۲۳	۲	۳۳۶
میں	میں	۲۰	۱	۳۴۳
شرح	شرح	۹	۲	۳۴۳
راسخون کی تعبیرات	راسخون کی تعبیرات	۴-۳	۱	۳۵۰
بعد کی طویل	بعد طویل	۱۶	۲	۳۵۶
علاقے	علاقہ	۲۳	۲	۳۶۳
علمی	عملی	۲۱	۱	۳۶۳
ساتوں	ساتویں	۶	۲	۳۶۷
استدلال	استلال	۲۱	۲	۳۸۱
جس	جن	۶	۱	۳۸۳
الادب	الادبی	۷	۲	۳۸۶
ابن الدباغ	ابن الدباغ	۲۷	۲	۴۰۰
ہے	میں	۹	۱	۴۰۷
مانی	بانی	۴	۲	۴۰۹
جیسی	جیسی	۳	۱	۴۱۱
کس	کسی	۱۶	۲	۴۱۹
التشریع	التشریع	۴	۱	۴۲۴
Statistical	Statistical	۲۳	۲	۴۲۷
وفات ۱۰۹۳/۹۱۰۰	۱۰۹۳/۹۱۰۰	۳۱	۲	۴۲۷
نبتہیل	نبتہیل	۵	۱	۴۳۱
معاهدے	مباہلہ	۵	۲	۴۳۱
کوائف ہجری	کوائف ہجری	۱۳	۲	۴۳۱
قاصدوں کے	قاصدوں	۲۵	۲	۴۳۱

عمود	سطر	خطا	صواب	توضیح
۱	۱۷	کنز المعال	کنز العمال	
۱	۶	[جنرل]	[هزل]	
۲	۳	البدین	لبدین	
۲	۲۹	انزار	انزار	
۱	۶	امیرت	امیرت	
۱	۲۵	لوگوں سامنے	لوگوں کے سامنے	
۱	۱۷	اوتسوا	اوتسوا	
۱	۳۱	عصیت حمیت	عصیت اور حمیت	
۲	۱۱	شہیہ	شہید	
۲	۳۲	مذکورہ	مذکورہ	
۱	۱۳	بالکلام	بالکلام	
۲	۹	پکڑ دھکڑ بجائے اور	پکڑ دھکڑ اور	
۲	۱۹	مبلغ کی بھی یہ وصف ہونی	مبلغ کا بھی یہ وصف ہونا	
۲	۲۵	بڑی باتوں سے چھوٹی	بڑی باتوں سے قبل چھوٹی	
۲	۶	المنہاج النبوة	منہاج النبوة	
۱	۱۹	الشعری	الاشعری	
۲	۲۱	اردو کوثر	رود کوثر	
۲	۵	نام	بحر	
۲	۲۳	کے	کی	
۱	۲۰	بیعت	بیعت	
۱	۲۵	بیعت	بیعت	
۲	۲۶	ہوگی	نہ ہوگی	
۱	۱۸	متعلق	مطابق	
۲	۱۳	الزرنوحی	الزرنوحی	
۱	۷	ذامۃ	ذامۃ	
۱	۴	و تعیسروا	ولا تعیسروا	
۱	۳۲	اس زمانے کے زمانے میں	اس کے زمانے میں	
۲	۱۴	مسوطات	مبسوطات	
۲	۱۹	تعلیم	متعلم	
۱	۶	المستعملتہ	المستعملة	
۱	۱۰	یہم	یہم	

صواب	غلط	مستط	صواب	مستط
اس سے حدیث کے فنون کو اور	اس سے اور حدیث کے فنون کو	۱۰-۹	۲	۴۹۹
مدد ملی	مدد ملی			
نصابی	لصابوں	۱۸	۱	۴۹۳
<i>Al-Minhaj</i>	<i>al-Mhiha</i>	۱۹	۱	۴۹۳
مشکوٰۃ	المشکوٰۃ	۴	۲	۴۹۳
گرانبار	گرانباد	۱۸	۱	۴۹۳
کتابیں	کتابوں	۲۱	۱	۴۹۵
کہ تاریخ	کہ وہ تاریخ	۲۵	۱	۴۹۵
کتابیں	کتابوں	۲۰	۱	۴۹۶
اتنی ہی اس کے	اتنی ہی کم اس کے	۷	۲	۵۱۵
تشبیہات	تشبیہات	۹	۲	۵۱۵
کی	کو	۵	۲	۵۱۶
عارف الدین	عارف الزین	۱۷	۱	۵۱۸
<i>Caliphate</i>	<i>Cabphate</i>	۱۸	۱	۵۲۰
طبقات	طبقات	۲۷	۱	۵۲۱
ام القرآن، ام الكتاب، الكتاب اور	ام القرآن اور التکب اور	۲۹	۱	۵۲۳
ایک ہی	ایک ایک ہی	۱۲	۲	۵۲۶
جا سکتا	جاتا سکتا	۸	۱	۵۲۷
Bird	Vird	۲۳	۱	۵۲۷
خاصی	خاص	۳۰	۲	۵۲۹
مصرعے	مصرعے	۲۱	۲	۵۳۱
قول غمگین	قول غمین	۲۲	۱	۵۳۹
اس	اسی	۴	۱	۵۴۶
جس فیصلے پر وہ پہنچا ہے وہ	جس فیصلے پر وہ پہنچا ہے وہ قطعی	۱۰	۲	۵۵۹
قطعی طور پر درست ہے - دوسرا	طور پر غلط			
مجتہد وہ ہے جو غلط فیصلے پر				
پہنچا ہے اور اس کے متعلق ہم				
یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں				
کہ جس فیصلے پر وہ پہنچا ہے				
وہ قطعی طور پر غلط				
مستحق	مستحق			

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۵۷	۱	۳۲	نقص	نقص
۵۶۰	۲	۲۶	قدرت نامہ	قدرت نامہ
۵۶۱	۲	۱۰	فقہا	فقہ
۵۶۳	۱	۱	العترة	العترة
۵۷۰	۲	۲	دوسرے	دوسری
۵۷۰	۲	۲۵	مولانا محمود حسن	مولانا محمود الحسن
۵۸۱	۱	۵	کے	کی
۵۸۱	۱	۲۰	بحر حال	بہر حال
۵۸۲	۱	۱۰	مملک	ملک
۵۸۳	۲	۳	تقریریں	تقریریں
۵۸۴	۱	۸	احتیاج	احتجاج
۵۸۴	۱	۱۴	خلافت	خلاف
۵۸۷	۱	۲۷	بنو اعمیہ	بنو امیہ
۵۹۰	۱	۲۳	شراع	شراء
۵۹۰	۲	۲	جیسے	جسے
۵۹۱	۲	۱۶	تمتاز	ممتاز
۵۹۶	۱	۲۱	المغوب	المغرب
۵۹۸	۲	۱۲	مائیہ	ماہیہ
۶۰۶	۲	۲۱	قمری سنہ کے	قمری سنہ کے مہینوں کے
۶۰۹	۱	۱۳	الزہرہ	الزہراء
۶۰۹	۱	۲۹	مبشر	مشیر
۶۱۷	۱	۳۱	کے پہلو	کے پہلو پہلو
۶۲۱	۱	۲۶	خود مختاری اور اس	خود مختاری اور
۶۲۶	۱	۵	متقرب	متعرب
۶۲۶	۱	۱۴	لویرہ	نوبرہ

Accession Number.

149516

Date 7-4-93



جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس  
کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ  
شائع کرنے کی اجازت نہیں

طبع : اول

سال طباعت : ۱۹۸۰ء / ۱۴۰۰ھ

مقام اشاعت : لاہور

ناشر : رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

طابع : مسٹر جاوید اقبال بھٹی، ڈی جی آر ٹیکنالوجی، اے ایم آئی او بی (لندن)، ناظم مطبع

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور



**Urdu**  
**Encyclopædia of Islam**

*Under the Auspices*  
*of*  
**THE UNIVERSITY OF THE PANJAB**  
**LAHORE**



**Vol. XVIII**

**(LAHORE — MAHMIL)**

**1405 / 1985**

